

*На правах рукописи*

**Рупова Розалия Моисеевна**

**БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ  
СОВРЕМЕННОЙ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ**

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени  
доктора богословия

Москва - 2024

Работа выполнена на кафедре Библистики Религиозной организации –  
духовной образовательной организации высшего образования  
«Московская духовная академия Русской Православной Церкви»

**Научный консультант:**

**Агапов Олег Дмитриевич,**  
доктор философских наук, профессор  
Частного образовательного учреждения  
высшего образования «Казанский  
инновационный университет имени  
В. Тимирязова»

**Официальные оппоненты:**

**Ведущая организация:**

Защита диссертации состоится " " \_\_\_\_\_ 2025 г. в \_\_\_\_\_ на  
заседании диссертационного совета Д \_\_\_\_\_  
по адресу: ауд. \_\_\_\_\_

С диссертацией можно ознакомиться

Автореферат разослан " " \_\_\_\_\_ 2024 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета

## 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность.** Наше время характеризуется лавинообразным расширением технотронной цивилизации, её ускоренным экстенсивным и, одновременно, интенсивным развитием, вторжением ее, практически, во все сферы социальной жизни, проникновением в зоны личного бытия, включая пренатальный период – и вплоть до глубокой старости – и всюду приносимые ею с собой нешуточные угрозы. Особенно критичны эксперименты и новации в сфере антропологии: генные технологии, гендерные революции и трансформации, новые технологии репродукции и многое другое – все это говорит о том, что назрела необходимость богословского осмысления цивилизации, а именно – концептуальных основ науки, породившей ее. Критика новоевропейской науки уже не раз звучала из уст крупнейших ученых XIX и XX веков – как в России, так и на Западе. Современная задача состоит в том, чтобы в результате переосмысления оснований науки, оценить возможность христианской переориентации ее, подобно тому, как в первые века новой эры была переориентирована античная культура на христианский путь. Эта задача в ее полном объеме выглядит довольно утопично. При этом она представляется безальтернативной, так как античеловеческая цивилизация, работающая, как автоматическая линия, с растущим размахом производит информационно-техническую продукцию, которая её же разрушает. Остановить этот процесс в его рабочем режиме невозможно, да и опасно. Но вполне реализуема и содержательна задача богословского осмысления парадигмы науки, оценка возможности трансформации этой парадигмы, подведения под нее другого фундамента. Это представляется осуществимым, поскольку европейская культура, сама её рациональность, берет свое начало из христианства.

Наука, являющаяся составной частью культуры, в самых разных своих проявлениях нередко становилась объектом философского анализа, результаты которого на протяжении столетий истории Нового времени обладали статусом авторитетного и доверительного обоснования. Но в условиях современной философской полифонии, развития постмодернистских новаций, когда философский дискурс утратил свою убедительность и универсальность, полагаться на философский анализ чего-либо стало ненадежным. Но дело не только в философии. Очевидно, что наш культурный мир находится в состоянии общей духовной дезориентации. Пожалуй, мы не найдём ни одного всеобщего принципа, который мог бы быть положен в основу консолидации его распадающихся элементов. Научные теории на протяжении всего Нового и Новейшего времени приобретали статус религиозного догмата, при этом они регулярно обесценивались и заменялись на новые. Малоэффективные экономические, экологические, социально-политические модели едва удерживают неустойчивый баланс мира, регулярно нарушаемый острыми локальными социально-политическими кризисами и войнами разного масштаба. Прот. Георгий Флоровский выразил христианский взгляд на причину бедственного состояния мира: «Мы утверждаем, что в основе нашего современного кризиса лежит именно отход от христианства, с какой бы точной исторической датой мы ни связывали начало этого отхода. Наш век есть прежде всего век неверия, а значит – век неуверенности, неразберихи и отчаяния»<sup>1</sup>. В этой фразе можно увидеть как диагностику болезни, так и направление эффективной терапии – необходимость восстановления христианской веры. Сказанное подтверждается историческим опытом. Европейская цивилизация, лежавшая в руинах в период поздней античности, была спасена благодаря христианству, вдохнувшему в нее новый импульс жизненных сил и смыслов. Ему она обязана своим существованием. В наше время, когда для Запада утрачивает свою силу тот порождающий импульс, культура у всех на глазах «затухает», деградирует. Об этом же пишет современный западный мыслитель Дж. Милбанк: «когда цивилизация отвергает свои наиболее важные нарративы и

---

<sup>1</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. // Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С. 651.

метафизические посылки, она необходимо приходит в упадок»<sup>2</sup>. Решение вопроса напрашивается само – «гаснущей» европейской цивилизации следует обновиться через обращение к породившему и питающему ее истоку – христианству. Христианство, буквально спасшее античную цивилизацию от гибели, вдохнув в нее новые жизнетворные смыслы и силы, имеет ресурс повторить эту миссию в истории<sup>3</sup>. В процессе христианизации античной культуры имело место отторжение христианами многих элементов язычества – они были неприемлемы ни для «христианского синтеза», ни для «освящения», но то, что могло быть освящено – привлекалось в качестве строительного материала новой культуры – будь то философские системы, искусство или народные традиции. В этом строительстве эллинское начало играло роль языка, логического каркаса, позволившего выразить невыразимое Божественное содержание. Затем, трудами Отцов-Каппадокийцев, и в дальнейшем на Вселенских Соборах было выработано и отгранено системное и стройное учение Церкви. При этом следует учесть, что христианство по отношению к языческой культуре поздней античности было куда более радикально иноприродно, («крест – эллинам безумие» 1 Кор. 1,23) – чем сейчас по отношению к собственному «заблудшему чаду». Аналогично может быть поставлен вопрос о возможности построения науки на ином теоретическом основании. «Культура, которая растет из православного духовного опыта, всегда выступает коррелятом и основанием критики современной технологической культуры. И более того: всегда ставит вопрос о возможности иной науки, иной праксеологии и альтернативной цивилизации»<sup>4</sup>.

На фоне этой размытости теоретических опор, прот. Георгий Флоровский утверждал возможность для богословского дискурса распространяться на сферу культуры: «По существу, наше отношение к «культуре» есть не практический выбор, а *богословская позиция* от начала до конца»<sup>5</sup>. Наука, как часть культуры, соответственно, также подлежит богословскому осмыслению.

Рассмотрение комплекса намеченных задач осуществляется в работе в режиме диалога научного и религиозного дискурсов, не только не утрачивающего своей актуальности, но обновляющегося на каждом витке развития науки.

На Западе актуальность диалога науки и религии уже не одно десятилетие является очевидностью. Как свидетельствует член Центра междисциплинарных исследований им. Коперника, зав. кафедрой философии религии Папского университета в Кракове Тереза Оболевич: «В последнее время за Западе тема «Science and Religion» получила статус научной дисциплины»<sup>6</sup>. В монографии Дж. Пэттисона «Размышления о Боге в век технологий» мы находим осознание религиозной глубины проблематики, связанной с наукой и техникой: «Вызывая далеко идущие вопросы о природе самого человеческого бытия и о сущности нашего знания о мире и о самих себе, техника и технология стали предметом фундаментального и тем самым религиозного интереса»<sup>7</sup>. При этом, говоря о христианском фундаменте всего здания новоевропейской науки, следует учитывать те различия, которые определяются богословской спецификой христианских конфессий, так

---

<sup>2</sup> Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: «Теозетика», 2022. С. 18

<sup>3</sup> Рупова Р.М. Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиозно-антропологический анализ. Дис. ... доктора философских наук. URL: <https://www.ranepa.ru/nauka/podgotovka-nauchnykh-kadrov/dissertatsiy-obyavleniya-o-zashchitax/rupova-rozaliya-moisevna/>

(дата обращения 12. 01.2024) С. 32

<sup>4</sup> Катасонов В.Н. О границах технологического мышления // В.Н. Катасонов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 223

<sup>5</sup> Флоровский. Г.В. Вера и культура // Г.В. Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 656

<sup>6</sup> Оболевич Тереза. Предисловие // Вера и знание: взгляд с Востока./ под ред. Терезы Оболевич (Серия «Богословие и наука»). М.: Издательство ББИ, 2014. С. 7

<sup>7</sup> Pattison G. Thinking About God in an Age of Technology. Oxford. University Press, 2005. P. 6

как этим обусловлены и различия имплицитно присутствующих в науке метафизических программ.

**Степень разработанности проблемы.** Постановка проблемы «наука и религия» близка настоящему исследованию – её касались многие авторы – как в эпоху советского атеизма – когда наука противопоставлялась религии, как средоточию заблуждений, так и в тех случаях, когда исследователи обосновывали генетическую связь между ними. В более широкой перспективе, творцы науки Нового времени строили свои концепции на религиозном фундаменте, что было предметом их рефлексии. К. Поппер утверждал, что «развитие науки со времени античности происходит под воздействием метафизических идей или метафизических исследовательских программ, имплицитно содержащихся в научных теориях»<sup>8</sup>. Автор считает, что в разработку данной проблематики внесли свой вклад также критики ренессансного гуманизма и антропоцентризма, на который опирается здание современной науки – они положили начало его пересмотру. На Западе это были: Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, П. Дюгем, М. Хайдеггер, П. Файерабенд и др. Религиозное измерение естественнонаучной картины мира с разных мировоззренческих позиций затрагивается в трудах А. Пикока, Дж. Корнера Тартера, Э. Мак Малина, Д. Брэдшоу, Стивена Дж. Дика, Н. Мерфи, Т. Торранса, Дж. Пэттисона, Г. Тайсена, В. Панненберга, и др.

В отечественной культуре мы встретим целый ряд имен: Н.Ф. Федоров, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, Н.А. Бердяев, прот. Георгий Флоровский, О.Д. Хвольсон, Л.И. Шестов и др. Некоторые из этих мыслителей не просто подвергали критике новоевропейскую науку, но и предлагали свои модели построения альтернативных научных систем и основанного на них хозяйствования. Основанное о. Георгием Флоровским масштабное направление современной религиозно-философской и богословской мысли – неопатристический синтез – принял на себя задачу актуализации святоотеческого наследия для решения насущных задач нашего времени и выстраивания развернутого диалога Церкви с современной культурой. Неопатристический синтез формировался и раскрывался в среде русской послереволюционной эмиграции XX века. Его проблемное поле, реальный дискуссионный круг распространялись на сферу гуманитарного знания. Богословская проблематика, вопросы истории, философии, науки о жизни общества – были темами острой полемики и объектами научных исследований прот. Георгия и его последователей. Развитие концепции неопатристического синтеза на рубеже третьего тысячелетия и в XXI веке пошло по пути антропологизации. Это в большой степени связано с антропологическим кризисом, унаследованным от XX века, а также антропологическим поворотом, в результате которого человек попал в фокус внимания «человекомерных» сфер научной мысли. На пересечении европейского персонализма и неопатристики возникло богословие личности (В.Н. Лосский, прот. Г. Флоровский, архим. Софроний (Сахаров), протопресв. Иоанн Мейендорф, прот. Думитру Станилоэ, митр. Иоанн (Зизиулас), митр. Каллист (Уэр), Х. Яннарас, С.С. Хоружий, С.А. Чурсанов), приобретшее впоследствии ярко выраженные коммуникативные аспекты (прежде всего, в трудах митрополита Иоанна Зизиуласа<sup>9</sup>). Фундаментальные исследования исихазма С.С. Хоружим (1941 – 2020)<sup>10</sup> и его школой<sup>11</sup> также в русле неопатристики привели к формированию

<sup>8</sup> Цит. по: Шмалий В., свящ. Космология святых отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. М., 2003. № 2 (36). С. 152

<sup>9</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. 280 с.;

Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М.: Издательство ББИ, 2012. 407 с.

<sup>10</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1992. 352 с.; Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб.: РХГА, 2012.

<sup>11</sup> Агапов О.Д. Очерки синергичной социальной философии. Казань: «Познание», 2008. 140 с.; Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009. 164 с.; Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010. 320 с.; Рупова Р.М. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. СПб.: Алетейя, 2017. 232 с.

исследовательского направления «синергичная антропология». Получила развитие и психологическая ветвь неопатристики<sup>12</sup>. В современном богословии возникли и другие направления – можно рассуждать, имеют они отношение к неопатристическому синтезу, или нет. Но все эти направления, как правило, не переступают границ гуманитарной сферы. Можно ли на основании этого утверждать, что прот. Георгий распространял свою программу только на часть культуры? Обратимся к его трудам.

Г. Флоровский позиционировал богословие как универсальный способ рассмотрения всех аспектов культуры. В своей работе «Оправдание знания» он утверждает: «Освобождение некоторых областей жизни от обязательства полного оцерковления в последнем счете равнозначно изъятию их из-под религиозного испытания и наблюдения, оставлению их на свободе в произволе непреображенных, неосвященных природных сил. В действительности это есть отказ от освящения и преобразования мира»<sup>13</sup>.

Христианство, по мнению прот. Георгия, принципиально не может быть вписано в рамки культуры, поскольку его цель: «во всяком случае, выходит за пределы истории, так же, как и за пределы культуры»<sup>14</sup>. В своем историческом шествии христианство «произносит суд над историей»<sup>15</sup> и осуществляет миссию преобразования этого мира: «Все, что может быть преобразено, будет преобразено... это преобразование начинается в известном смысле уже по эту сторону эсхатологической границы»<sup>16</sup>. Г. Флоровский жестко критикует попытки сегментации культуры в отношении ее преобразования: «В истории Церкви мы видим оба решения вопроса (об отношении к культуре – Р.Р.): и бегство в пустыню, и построение христианской империи... Говоря исторически, оба решения оказались неподходящими и безуспешными. ... Но нельзя не признать истину их общей цели. Христианство не индивидуалистическая религия и озабочено не только спасением отдельных людей. Христианство есть Церковь, т.е. община, живущая общей жизнью согласно своим специфическим принципам. ... Нельзя рассекать человеческую жизнь на отдельные области, часть из которых могла бы управляться какими-либо независимыми от Церкви правилами»<sup>17</sup>. О. Георгий отмечал дилемму выбора, стоящую перед каждым человеком в отдельности и перед исторической Церковью: «Мы все еще стоим перед той же самой дилеммой. Либо христиане должны выйти из мира, в котором, помимо Христа, живет другой хозяин ... и создать отдельное общество. Либо им снова надо преобразовывать внешний мир и перестраивать в соответствии с законом Евангелия»<sup>18</sup>.

Из этого следует, что неопатристический синтез, как направление развивающееся, может охватить новые предметные области: в частности, современную науку и технику.

Можно привести целый ряд имен философов и богословов, в трудах которых христиански переосмыслены те или иные аспекты научного знания: С.С. Хоружий<sup>19</sup>, А.

---

<sup>12</sup> Василюк Ф.Е. На подступах к синергичной психотерапии // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. редактор С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 620 – 642

<sup>13</sup> Флоровский Г., прот. Оправдание знания // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 343

<sup>14</sup> Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 648

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 649

<sup>17</sup> Там же. С. 668

<sup>18</sup> Флоровский Г.В. Вера и культура. // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 669

<sup>19</sup> Хоружий С.С. Восточно-христианский дискурс и проблема техники // С.С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 553 - 567

Нестерук<sup>20</sup>, В.Н. Катасонов<sup>21</sup>, Д. Брэдшоу<sup>22</sup>, прот. Кирилл Копейкин<sup>23</sup>, П.Б. Михайлов<sup>24</sup>, прот. Олег Мумриков<sup>25</sup>, П.П. Гайденок<sup>26</sup>, В.Н. Тростников<sup>27</sup>, прот. В. Шмалий<sup>28</sup>, В.П. Лега<sup>29</sup>, Н.А. Соловьев<sup>30</sup>, В.Н. Порус<sup>31</sup>, С.В. Посадский<sup>32</sup>. Есть примеры того, как отдельные факторы современной технотронной цивилизации, а именно – виртуальная реальность – были подвергнуты глубокому анализу с позиций восточно-христианской аскезы – путем применения к этим явлениям аналитической «модели Антропологической границы» С.С. Хоружего<sup>33</sup>, в алгоритм которой заложена система критериев антропологии исихазма. Отметим дискуссионные, на наш взгляд, подходы, где авторы (см. примеч. 30, 32), желая примирить язык квантовой физики с Троическим богословием, идут по пути воспроизведения философии Всеединства и создают варианты неоплатонических моделей бытия Бога и мира – без учета онтологической пропасти между ними, а в антропологии предлагают редукции человека, рассматривая его как «квантовый объект», проходя мимо ключевого фактора – его личностного бытия.

Рассмотрение ряда диссертаций, тематически близких нашему исследованию, позволило выявить в подходах авторов дискуссионные позиции, носящие, на наш взгляд, системный характер:

1. В качестве основания для формирования системного учения на базе естественнонаучной и религиозной картин мира предлагается русская религиозная философия (диссертация Д.К. Бурлака<sup>34</sup>). При этом не учитывается, что она совершала свой, часто извилистый путь «от марксизма к идеализму», впадала в искушения неоплатонизма в разных вариациях, софиологии, евразийства и др.

---

<sup>20</sup> Нестерук А. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. 443 с.

<sup>21</sup> Катасонов В.Н. Цивилизационный кризис XX столетия и Православие // В.Н. Катасонов. Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 21 – 36; Современный научно-технологический прогресс и его религиозно-нравственные перспективы // В.Н. Катасонов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 194 – 202.

<sup>22</sup> Брэдшоу Д. Христианский подход к философии времени // Метaparадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 70 – 78.

<sup>23</sup> Прот. Кирилл Копейкин. Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2014. 138 с.

<sup>24</sup> Михайлов П.Б. Компетенции рациональности в богословии // П.Б. Михайлов. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 39 - 54

<sup>25</sup> Иер. Олег Мумриков. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014. 704 с.

<sup>26</sup> Гайденок П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 44 - 83

<sup>27</sup> Тростников В.Н. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. М.: Грифон, 2010. 224 с.

<sup>28</sup> Шмалий В., свящ. Космология святых отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. М., 2003. № 2 (36). С. 152 - 170

<sup>29</sup> Лега В.П. История западной философии: в 2-х Ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

<sup>30</sup> Соловьев Н.А. Троичная метафизика и квантовый переворот. СПб.: Деметра, 2021. 296 с.

<sup>31</sup> Порус В. Наука и богословие: от проблем методологии к проблемам философии культуры // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М.: ББИ, 2009. С. 63 - 81

<sup>32</sup> Соловьев Н.А., Посадский С.В. Пантеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб.: НП-Принт, 2014. 376 с.

<sup>33</sup> Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий, С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетей, 2000. С. 339 - 353

<sup>34</sup> Бурлака Дмитрий Кириллович. Метафизика культуры. Опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей. Диссертация ...доктора философских наук: 090013. СПб, 2008 С.8

2. При оценке специфики отечественной научной рациональности делается акцент на национально-культурный фактор – в ущерб духовной традиции, определяющей само основание культуры (диссертация Н.В. Бряник<sup>35</sup>).
3. Погрешности методологического характера при поиске форм сближения научного и религиозного мировоззрений можно отметить в диссертации Т.Н. Клементьевой<sup>36</sup>: религиозное мировоззрение описывается в ней на основании религиозноведческих моделей – то есть, по сути, сближаются не наука и религия, а наука и её же собственная рефлексия религиозных учений, которая менялась в разные исторические эпохи.
4. Критическое отношение к сближению науки и религии, законное утверждение необходимости их демаркации присутствует в диссертации А.В. Попова<sup>37</sup>. При этом автор отождествляет понятия «сверхъестественный» и «ненаучный». Не учитывается тот факт, что феноменологический метод, введенный Э. Гуссерлем и практикуемый в научных исследованиях, позволяет рассматривать феномены религиозной жизни, в том числе, и описываемые понятием «сверхъестественный», как научные феномены.
5. Вопрос о построении синтеза знаний поставлен в диссертации А.П. Бешапошниковой<sup>38</sup>. Но конкретная реализация этого синтеза всегда определяется мировоззренческим стержнем той или иной философской системы. Известны неоплатонический синтез, паламитский синтез, марксистский синтез в рамках материалистической диалектики, синтез, предложенный О. Конттом на базе позитивизма и др. В нашем толерантном поликонфессиональном мире мировоззренческая основа синтеза знаний, неизбежно имеет множество вариаций и ставит под вопрос саму возможность универсального научного синтеза.
6. Примеры непосредственного теологического анализа естественнонаучных теорий описаны в диссертации священника Сергия (С.В. Кривовичева)<sup>39</sup>. Рассмотрев широкий спектр научных направлений, автор в каждом из них вычленил смысловую зону, в которой возможна теологическая интерпретация теории. Опыт дискуссий между учеными-верующими и учеными-атеистами по поводу различных научных фактов показывает, что их всегда можно, в зависимости от исходных установок, трактовать как в атеистическом ключе, так и в религиозном. На наш взгляд, он подвел черту под многочисленными попытками непосредственного сопряжения естественнонаучного и теологического дискурсов, не приводящими к построению стройных концепций.

Приведем слова С.С. Хоружего, в которых можно увидеть как констатацию факта, характерного для многих ученых-христиан, так и предостережение от будущих ошибок и тупиковых путей: «Наша суетливая апологетика, когда пытаются математически вывести Троичность, или торопятся «подтвердить» христианство из всех сущих наук: из космологии и кибернетики, квантовой физики и генетики, и чем «современней» наука, тем якобы ценней “подтверждение” ... И ничуть не о том должен заботиться ученый, чтобы из своих реторт или теорем извлечь “подтверждение христианства”. Заботиться он должен лишь о своем

---

<sup>35</sup> Бряник Н.В. Онтогносеологические основания науки в России: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Екатеринбург, 1995. С. 14

<sup>36</sup> Клементьева Т. Н. Проблема сближения научного и религиозного мировоззрения: религиозноведческий аспект: Дис.... кандидата философских наук. Екатеринбург, 2001. С. 10

<sup>37</sup> Попов Алексей Владимирович. Демаркация научного и религиозного сознания (философский анализ): Диссертация ... кандидата филос. наук. Оренбург, 2008. С. 3

<sup>38</sup> Бешапошникова А.П. Проблема универсального синтеза знаний. Дис. ...доктора философских наук. Саратов, 2000. С. 5

<sup>39</sup> Кривовичев С.В. Теологические интуиции в естественных науках: история и современность: Автореферат дис. ... канд. богословия. СПбДА, 2021. С. 4



духовном пути, дабы его осветил Свет Истины <...> Всякая научная истина есть подтверждение христианства»<sup>40</sup>.

**Объектом исследования** выступает православное богословие как возможное теоретико-методологическое основание естественно-научной парадигмы XX–XXI веков.

**Предметом исследования** является теоретико-методологические эвристические возможности восточно-христианского дискурса в приложении к сфере естествознания.

**Целью исследования** является разработка теоретико-методологических основ концепции богословской интерпретации естественно-научного знания (репрезентируемого на примере физико-математических наук).

В процессе достижения главной цели исследования автором последовательно решаются следующие **задачи**:

1. Исследовать библейские и античные основания формирования науки и техники как средства теоретического и инструментального освоения природы.
2. Формализовать и обосновать аналитические средства и исследовательские подходы, основанные на рассмотрении науки как антропологической практики.
3. Охарактеризовать естественную теологию как протоформу европейской науки в ее специфике в греческой патристике, латинской патристике и в схоластике.
4. Описать в режиме диахронии генезис науки в Средние века, Новое время, период Постмодерна.
5. Применить разработанную систему критериев богословско-антропологической оценки науки на всех этапах ее развития.
6. Осмыслить генезис отечественной научно-технической мысли и ее связь с православной традицией.
7. Осуществить богословско-антропологический анализ современных виртуальных практик с помощью разработанной системы критериев.
8. Дать характеристику неопатристического синтеза на современном этапе и обосновать возможность включения науки и техники в его предметное поле.

**Теоретические и методологические основы исследования.** Утверждение теологии в статусе научной специальности (5.11) открывает широкие исследовательские перспективы для изучения «теологии в системе научного знания, рассмотрения научного знания в истории христианского богословия, богословского осмысления истории и современного состояния естественных наук, а также длящегося диалога науки и религии»<sup>41</sup>. При этом возможно применение, наряду с общенаучными методами, и теологического инструментария. Терминологическая дистанция между «теологией» и «богословием» в контексте современной российской ситуации в сферах науки и образования, не отменяет их синонимичности в широком спектре проблематики, затрагивающей сам язык христианской мысли.

Принцип историзма, положенный в основу исследовательского подхода, позволяет (в силу парменидовского единства исторического и логического) осуществить многоплановое рассмотрение феномена науки в динамике её развития (режим диахронии). При этом прослеживание генезиса науки и тесно связанной с ней техники позволяет реализовать важный методологический принцип, сформулированный И.В. Гёте в предисловии к работе «Учение о цвете»: «история науки и есть сама наука»<sup>42</sup>. Перефразируя это высказывание, можно утверждать тождество истории предмета с его теорией. Системный подход к

<sup>40</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Издательство «Водолей», 1999. С. 41

<sup>41</sup> См.: Паспорт научной специальности «Теология» 5.11 URL: [http://www.аспирантура.рф/pasport2021/5\\_11\\_1](http://www.аспирантура.рф/pasport2021/5_11_1) (Дата обращения 17.04.2023)

<sup>42</sup> Гёте И.В. Учение о цвете. Теория познания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 7

изучению объекта исследования дает возможность, абстрагируясь от частных, получить общую картину его бытия в широком контексте культурно-исторического поля современности (режим синхронии). В работе применяется феноменологический метод, дающий возможность цельного видения картины в контексте реалий соответствующей эпохи, позволяющий установить социокультурные и антропологические аспекты науки. Дополнительные возможности описания естественнонаучных теорий в искомом ракурсе дает применение к этой сфере понятия «габитус (*habitus*)», восходящего к аристотелевскому ἕξις – на его основе построен авторский аналитический концепт «богословский габитус науки», дополняющий другие аналитические средства исследования. Свою специфику вносит в исследование тот факт, что изучаемое нами явление пребывает в активной динамике на весьма подвижном фоне современной культуры – этим определяется неизбежная «размытость» очертаний выстраиваемых объяснительных моделей. Важнейшей теоретико-методологической установкой исследования является идея тесной взаимной корреляции культуры и антропологии, их взаимообусловленности (обоснованная нами в диссертационном исследовании<sup>43</sup>). Подобно элементам таблицы Д.И. Менделеева, свойства которых определяются по их принадлежности к группам, периодам и рядам системы, наука как явление историческое, также не может быть вырвана из своего культурного контекста. В этом состоит требование исторического подхода. Применяемой нами аналитике должно предшествовать установление этого культурно-исторического контекста. Связь науки с антропологией засвидетельствована в трудах разных мыслителей. Об этом писал прот. Сергей Булгаков: «наука насквозь антропологична <...> Чтобы познать науку, надо обратиться к пониманию человека»<sup>44</sup>. Подобное утверждение мы встречаем в трудах В.Н. Поруса: «Размышляя о науке, философия размышляет о человеке»<sup>45</sup>. Такой антропоцентрический взгляд на науку дает основание для ее исследования в теологическом ракурсе.

В работе также широко используются общенаучные методы: анализ, синтез, моделирование, сравнение. Как пишет П.Б. Михайлов, «в богословии могут быть применены самые разнообразные специальные когнитивные методы и частные экспликативные приемы. Однако ... речь идет о поиске некоего единого универсального богословского метода, которому должны быть подчинены все частные методы»<sup>46</sup>. На роль такого метода может претендовать описанный прот. А. Шмеманом принцип *отнесенности*: «Моей идеей <...> нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства»<sup>47</sup>. Очень близко к этому значению определен богословский метод у свящ. Константина Польскова. Он называет его «методом герменевтического соотнесения», который позволяет осуществлять «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции»<sup>48</sup>. Этот метод относится к базовым для нашего исследования.

### **Гипотеза исследования.**

Восточно-христианская традиция обладает эпистемологическим ресурсом, позволяющим обеспечить формирование системного подхода для богословской интерпретации научного знания

---

<sup>43</sup> Рупова Р.М. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. URL: <https://www.ranepa.ru/aspirantura/zashchity-dissertatsij/rupova-rozaliya-moiseevna> С. 152. (Дата обращения 20.02.2020)

<sup>44</sup> Там же. С. 142

<sup>45</sup> Порус В. Н. Философия науки: изменение контуров // Язык, знание, социум: проблемы социальной эпистемологии. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2007. С. 18

<sup>46</sup> Михайлов П.Б.. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 27

<sup>47</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973 – 1983. М.: Русский путь, 2005. С. 372 - 373

<sup>48</sup> Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93 - 101

### **Научная новизна диссертационного исследования.**

1. Наука нередко становилась объектом философского анализа. Новизна данного исследования состоит в том, что наука в нем попадает в фокус богословского рассмотрения.
2. Базовым для исследования стал «метод герменевтического соотнесения», который позволил соотносить такое культурно-историческое явление, как наука, с нормами религиозного сознания, формализованными в рамках Восточно-христианской традиции. Сочетание этого специфически-теологического метода с феноменологическим подходом, а также с другими общенаучными и специальными стратегиями позволяет квалифицировать работу как современное богословское исследование.
3. В работе обоснован эпистемологический статус Восточно-христианской традиции. Это открывает возможность её расширенного диалога с современным философским и научным дискурсами.
4. В работе используется принцип тесной корреляции культуры и антропологии, обоснованный автором в его диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук<sup>49</sup>. Этот принцип позволяет эксплицировать антропологическое основание каждой эпохи развития европейской цивилизации, определяющее основные характеристики культуры и науки. Это – этап феноменологического описания. Следующий этап – анализ явления с помощью модели Антропологической границы.
5. В исследовании в качестве важного средства богословского анализа применяется такой специфический научный инструментарий, как модель Антропологической границы С.С. Хоружего, критериальная система которой базируется на традиции исихазма.
6. Новаторским в работе является подход, согласно которому научная парадигма, определяющая целый этап развития культуры, рассматривается как имплицитно включающая в себя определенную антропологию. Эта антропологическая составляющая может быть эксплицирована и методом герменевтического соотнесения сопоставлена с христианской антропологией.
7. В работе наука и связанная с ней техника обоснованно представлены как специфическая социокультурная практика, что дало возможность рассматривать их как традиции, *примыкающие* к базовой, а именно – духовной традиции.
8. Понятие «габитус (habitus)», восходящее к аристотелевскому ἕξις и получившее приписку в социологии и биологии, предложено в качестве характеристики научной теории с точки зрения ее богословской интерпретации.
9. В работе вводится новое понятие: «богословский габитус науки», которое позволяет оценить научную теорию с точки зрения её религиозного измерения, часто присутствующего в ней имплицитно. Этапом определения богословского габитуса предложено дополнить этапы формирования научной теории.
10. В работе, в процессе решения главной задачи исследования, осуществлено системное рассмотрение такой первичной формы развития новоевропейской науки, как естественная теология – в ее специфике для греческой и латинской патристики и схоластики.
11. Предложен уточняющий принцип «антропологического детерминизма», являющийся развитием антропного принципа в русле христианской космологии и отражающий глубокую онтологическую взаимообусловленность человека и природы.

---

<sup>49</sup> URL: <https://www.ranepa.ru/nauka/podgotovka-nauchnykh-kadrov/dissertatsiy-obyavleniya-o-zashchitax/rupova-rozaliya-moiseevna/> С. 152. (Дата обращения 12.01.2024)

12. Новаторским является экстраполяция неопатристического синтеза – крупнейшего религиозно-философского и богословского течения XX – XXI веков на сферу естественнонаучного знания.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Неопатристический синтез, возникший в 30-х годах XX века с целью актуализации святоотеческого наследия, не утратил своего научно-богословского, просветительского и коммуникативного значения в современном диалоге Церкви и цивилизации. По мысли его создателя, прот. Георгия Флоровского, обращение к Святым Отцам – инвариант жизни Церкви в каждую новую историческую эпоху. Для обретения полноты его представленности и тематического охвата, сфера гуманитарного знания, в которой неопатристический синтез был сформирован, в силу единства духовной и материальной составляющих культуры, может быть дополнена сферами науки и техники.
2. При взгляде на общество, как на систему традиций со свойственными каждой из них способами трансляции и транслируемым содержанием, культурная традиция, включающая в себя науку, при своих исторических трансформациях, непременно оказывает влияние на науку – не только в институциональном плане, но и в парадигмальном.  
При этом, ключевые характеристики культуры, а, следовательно, и науки – антропологические. Эти характеристики могут быть эксплицированы определенным образом и подлежать богословскому анализу.
3. История европейской цивилизации тщательно изучена и представлена в научной мысли как смена эпох, каждая из которых имеет, в силу глубокой связи и взаимообусловленности культуры и антропологии, свои особые культурно-антропологические характеристики. Эти характеристики распространяются и на науку, которая, как часть культуры, всегда детерминирована историко-культурным контекстом конкретной эпохи. Богословско-антропологическая оценка науки (как части культуры), производится с неременным учетом этого контекста.
4. Восточно-христианская традиция – в силу отграниченности теоретического основания (догматическая система), а также наличия отрешенной сферы опыта (аскетика) – может выступать в качестве научной эпистемы, что позволяет ввести ее в полноценный научный диалог, включающий весь комплекс цивилизационных проблем современности. Теологический дискурс, содержащий в себе трансцендентальные методологические форматы, защищает научное знание от всех форм редукционизма.
5. Техника, как производная науки, может вместе с ней быть квалифицирована как вид специфической социокультурной практики, на которую распространяются антропологические характеристики историко-культурного контекста каждой эпохи. Через эти характеристики она, в целом, также может опосредованно подлежать богословскому рассмотрению.
6. Каждая эпоха европейской истории имеет свое «лицо», узнаваемость, проявляющуюся во всех ее формах. Изоморфизм или сообразность форм науки, техники, искусства есть следствие единства антропологического основания культуры, из которого, в свою очередь, вытекает взаимосвязь, соотнесенность духовной и материальной ее составляющих. Антропологическое основание, будучи эксплицировано, открывает возможность богословской интерпретации культуры.
7. Антропный принцип, открытый в современной космологии, указывающий лишь на факт присутствия человека во Вселенной, не полностью отражает библейский взгляд на его центральную роль в ней. Этот принцип может быть дополнен его авторским развитием – принципом «антропологического детерминизма», в котором учтены

позиции библейской космологии, утверждающей активную роль человека в мироздании.

8. Развитие науки Нового времени по секулярному сценарию привело к тому, что язык богословской интерпретации науки оказался не сформированным. Восполнить эту неполноту позволит введение понятия «габитус». Это понятие, использовавшееся в социологии и других науках, может быть применено для характеристики научных теорий. с точки зрения перспективы их богословской интерпретации. Введение понятия «богословский габитус науки» может послужить средством описания богословской рефлексии науки.
9. Для анализа науки, интерпретируемой как вид антропологической практики в контексте культуры соответствующей эпохи, может быть применена аналитическая Модель антропологической границы. Эта модель, детально разработанная С.С. Хоружим и построенная на основе православной антропологии с учетом современных антропологических реалий, позволяет давать богословско-антропологическую оценку антропопрактикам как на индивидуальном, так и на социальном уровнях.
10. В условиях поляризации мирового сообщества по отношению к базовым ценностным установкам, богословие, формирующее эти установки, приобретает все возрастающее значение и влияние в обществе. В силу этого, открывающаяся перспектива построения цельного богословия культуры, включающего наряду с гуманитарным, естественнонаучный дискурс, имеет большое значение. Без решения этой задачи всегда будут оставаться области, находящиеся во власти стихийных процессов, чреватые социокультурными кризисами различной мощности.

**Теоретическая значимость исследования.** Исследование имеет большую теоретическую значимость, прежде всего, потому что открывает перспективу богословской интерпретации сфер человеческой деятельности, ранее богословием не затронутых. Это, в свою очередь, дает возможность выстраивания системного богословия культуры – без чего невозможно решение важнейшей задачи стратегического планирования цивилизационных процессов на базе христианских ценностей. Очевидно, что альтернативные ценности уже не только обозначены в современной цивилизации, но определяют ее бытие и направление исторического движения.

Современное расширение сферы гуманитарных исследований, включение в нее теологии в качестве полноценной и полноправной научной специальности, создает благоприятные условия для создания объемной картины социальной реальности, теперь содержащей «вертикальное измерение». Это дало возможность обоснования Восточно-христианской традиции как аналога научной эпистемы, что позволяет ввести православный дискурс в систему научного знания и – на новой основе – в поле широкомасштабного диалога современной цивилизации с христианством. В этом диалоге христианство теперь может апеллировать не только к сферам личного бытия-общения (что, несомненно, очень важно), но и ко всем реалиям техногенно-информационной индустрии, поскольку не может быть изъят из полноты духовно-значимого для человека и подконтрольного его вниманию и регуляции на основе христианских установок. Этот диалог существенно важен для актуализации христианских ценностей в секулярной культуре, переживающей кризис, для превращения их в действенные регуляторы общественного развития.

Важное теоретическое и практическое значение имеет апробация в работе специфически-теологического метода герменевтического соотнесения.

Большую теоретическую значимость имеет осуществленный в работе исследовательский подход, который научную парадигму, определяющую целый этап развития культуры, рассматривает как имплицитно включающую в себя определенную антропологию. Эта антропологическая составляющая эксплицируется и методом герменевтического соотнесения сопоставляется с христианской антропологией, концептуализированной в «Модели антропологической границы». После этого соотнесения

может быть сделан вывод о природе рассматриваемого явления с позиций христианской антропологии.

Исследование может иметь практическое значение в учебных курсах направления подготовки «теология» - для всех уровней, а также использоваться в апологетических целях. Кроме того, система богословской интерпретации научного знания может быть использована при планировании развития научно-технического комплекса народного хозяйства для оценки его влияния на гуманитарную сферу

**Апробация полученных результатов** осуществлялась в течение многих лет в выступлениях автора на семинарах и круглых столах кафедры теологии РГСУ, кафедры Библистики МДА, на научных конференциях разного уровня – от вузовского до международного. Тематика диссертационного исследования отражена в публикациях автора – в изданиях базы РИНЦ, «Scopus», в научных журналах, рецензируемых Высшей аттестационной комиссией – по философии и теологии, в монографиях. Выделим в списке апробационных процедур за весь период несколько важных позиций. В 2004 г. автор участвовала в международном проекте – впервые за всю историю был издан полный свод комментированной библиографии исихазма, охватывающей все его национальные ветви и эпохи (руководитель и ред. С.С. Хоружий). На научно-практической конференции в РГСУ «Наследие Отцов Церкви: преображение античности и ключ к современности» 29 октября 2013 г. она выступила с пленарным докладом «Преображающая роль христианской культуры». 22.05.2015 г. с докладом на тему: «Между схоластикой и постмодерном: диалог через столетия» выступила на Международной конференции «Культура диалога культур» в Институте философии РАН. 20.11.2015 г. на Международной конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи» в г. Казани ею был сделан доклад «Неопатристический синтез как парадигма современной антропологической рефлексии». В апреле-мае 2016 г. на Всероссийском симпозиуме в РАНХиГС «Религия в аспектах философских, теологических, религиоведческих подходов: проблемы определения объекта и экспертизы» Рупова Р.М. выступила на тему: «Неопатристический синтез прот. Г. Флоровского как поле диалога современной секулярной гуманитарной эпистемы с христианским вероучением».

Доклады Р.М. Руповой, связанные с тематикой диссертационного исследования на конференциях в 2019 – 24 гг.:

– «Осмысление истории: Неопатристический синтез и подход синергичной антропологии» // доклад на заседании открытого научного семинара Института Синергичной Антропологии (Москва). 23.10.2019 г.

– «Библейский историзм – путь к богословскому синтезу» // Ежегодная научно-богословская конференция кафедры Библистики МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» 5 ноября 2019 г.

– «Богословский смысл культуры» // V научно-практическая конференция кафедры Теологии РГСУ (Москва) «Культура в отражении богословия и философии» 19 ноября 2019 г.

– «Богословие истории прот. Георгия Флоровского как русло неопатристики» // Международная научно-богословская конференция, посвященная 40-летию преставления протоиерея Георгия Флоровского (1893-1979). Сергиев Посад, МДА. 23 декабря 2019 г.

– «Вероопределения Халкидонского Собора и их антропологические следствия» // VI Всероссийская научно-практическая конференция Епархиального Общества православных психологов Санкт-Петербурга «Святитель Феофан Затворник – основатель христианской психологии». 5 февраля 2020 г.

– «Иерусалим и Силиконовая долина: что общего? Вопрос о богословском осмыслении научного знания». Пленарный доклад на научно-практической конференции «Богословие и наука: пути и формы диалога» - кафедры истории религий, мировых культур и теологии РГСУ. 14 мая 2020 г.

- «Неопатристический синтез: возможность естественнонаучного русла» // Международная научно-практическая конференция «Православное богословие: традиции и современность». Конференция памяти профессоров МДА Н.К. Гаврюшина, А.И. Сидорова, А.Т. Казаряна. МДА. Сергиев Посад, 23 ноября 2020 г.
- «Антропологическое основание естественнонаучного знания» // XII Международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». СПбДА. Санкт-Петербург. 16 – 18 ноября 2020 г.
- «Литургическое богословие прот. Александра Шмемана в контексте секулярной эпохи» // Научно-практическая конференция «Православное богословие: традиции и современность». Конференция приурочена к столетию со дня рождения протопресвитера Александра Шмемана. Сергиев Посад, МДА. 23 ноября 2021 г.
- «Аналитический ресурс синергийной антропологии для построения богословия культуры» // Международная научно-практическая конференция «Святость как живая традиция: культура. Наука. Образование». Орел. Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева. 24-25 сентября 2021 г.
- «Антропный принцип: библейский взгляд» // XIII Международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург. СПбДА. 29 – 30 сентября 2021 г.
- «Литургическое служение Православной Церкви как смысловая альтернатива вызову цифровизации» // XXI Международный социальный конгресс «Цифровизация в условиях пандемии: миссия социального Университета будущего» Москва. РГСУ. 25-26 ноября 2021 г.
- «Христос как гарант смысла бытия мира и человека» // VII Всероссийская студенческая научно-богословская конференция «Христианство и мир». Пенза. Пензенская духовная семинария. 17-18 марта 2022 г.
- «Неопатристический синтез. Вперед, к Отцам=назад в будущее?» // Общедоступный лекторий «Неопапимая Купина»: Пространство смыслов "Фавор", издательство "Никея" и ПСТГУ. 23 марта 2022 г.
- «Эпистемологический статус Восточно-христианской традиции: pro, non contra» // Международная научно-практическая богословская конференция МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания». Сергиев Посад, МДА. 11 мая 2022 г.
- «Символизм творения как основание построения герменевтических процедур» // Всероссийская Покровская академическая научная богословская конференция. Сергиев Посад, МДА. 12 октября 2022 г.
- «Европейская культура как расширенный комментарий к Священному Писанию: герменевтический аспект» // Всероссийская научно-богословская конференция (с международным участием) кафедры филологии МДА «Таинство Слова и Образа», посвященная 1160-летию возникновения славянской письменности. Сергиев Посад, МДА. 24 – 25 ноября 2022 г.
- «Символическая природа человека и мира как основание построения универсальных герменевтических процедур» // XIV Международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» Санкт-Петербург. СПбДА. 28 – 29 сентября 2022 г.
- «Богословское измерение естественных наук в мирозерцании о. Павла Флоренского» // Международная научно-богословская конференция «Православное богословие: традиции и современность», посвященная памяти свящ. Павла Флоренского (1882 – 1937) и прот. Иоанна Мейендорфа (1926 – 1992). Сергиев Посад, МДА. 29 ноября 2022 г.
- «Антропологическое измерение бытия мира» // III Международная научно-богословская конференция «Бог-человек-мир». «Человек и Вселенная: поиск гармонии». Сретенская духовная академия, Минская духовная академия. Москва, 14 – 15 марта 2023 г.

– «От философии Общего дела к неопатристическому синтезу: путь русского богословского системотворчества» // XX Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова. ИМЛИ РАН. Москва, 9 июня 2023 г.

– «Богословие как точная наука: вопрос о научном статусе Восточно-христианской традиции» // XXII Международная научно-богословская конференция «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», посвященная 300-летию духовного образования на Казанской земле. Казань. Казанская духовная семинария. 20 ноября 2023 г.

– «Богословские опоры методологии научного познания» // Всероссийская Покровская академическая научно-богословская конференция «Возрождение духовного образования: история и итоги 80-летнего пути». МДА. Сергиев Посад. 11 октября 2024 г.

– «Богословие как универсальный дискурс культуры: иллюзия или необходимость?» // XXIII Международная богословская конференция «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи». Казанская православная духовная семинария. Казань. 20-21 ноября 2024 г.

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, четырех глав – по три параграфа в каждой, заключения и библиографии.

## II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обоснована актуальность темы исследования, представлен анализ степени ее разработанности, сформулированы объект и предмет исследования, а также его цели и решаемые при их достижении задачи. Кроме того, описаны теоретические и методологические основы диссертационного исследования, его научная новизна, теоретическая и практическая значимость. Представлен также ряд научных мероприятий, в рамках которых была осуществлена апробация результатов данного исследования.

**Первая глава – «Наука как объект богословского анализа».** Первый из трех параграфов, которые она включает, называется «**Специфика научного знания**». В начале параграфа дается общее описание науки (греч.: *ἐπιστήμη*, лат.: *scientia*) как сложного и многомерного явления культуры. Затем делаются акценты на тех ее сторонах, которые важны для реализации поставленных в исследовании задач, в частности, на моментах ее сопоставления с религией.

Наука опирается на ряд бездоказательных положений, принимаемых, как аксиомы, на веру, которые коренятся глубоко в христианском понимании мира:

- вера в реальность бытия и познающего субъекта;
- вера в логичность и разумность устройства познаваемого мира;
- вера в познавательные возможности разума, в то, что логические структуры мира соотносятся с логической структурой нашего мышления;
- вера в единообразие физических законов во Вселенной.

Выросшая из христианского корня, наука координируется с ключевыми христианскими установками. К ним относится вопрос об истине, который в теории познания является центральной проблемой. Слова Иисуса Христа: «Я есть путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6) являются отправной точкой в этой теме. Они говорят о том, что истина в христианстве имеет личностный, а не информационный характер. Но, помимо Абсолютной Истины Христа, в мире присутствуют истины относительные: в Евангелии от Иоанна Христос говорит о Духе истины, который наставит вас на всякую истину (Ин. 16, 13). Тем самым Он утверждает, что понимание истин относительных возможно только в свете Божественной Истины. Этим опровергается распространённое в наше время мнение, согласно которому, постижение любой истины носит чисто интеллектуальный характер.

При этом, следует отметить, что в условиях современных очевидных успехов научно-технической индустрии, происходит перенос ценностно-смысловых определяющих



ролей из гуманитарных наук в сферу естествознания и техники. Более того, «отсутствуют четко артикулированные оценки, какой вклад в будущее страны должны сделать социогуманитарные науки, на какие вызовы без их помощи невозможно ответить, какая роль отведена гуманитариям в развитии человеческого ресурса, являющегося ключевым для общества»<sup>50</sup>. Это опасная тенденция дегуманизации культуры.

Далее рассмотрены модели отношений между богословием и естествознанием по известной классификации И. Барбура<sup>51</sup>, включающие (1) конфликтные отношения; (2) модель диалога; (3) модель интеграции; (4) модель независимости. Российский ученый, иерей С. Кривовичев, добавляет к четырем моделям И. Барбура еще одну, пятую – «Согласие»<sup>52</sup>. Этот тип отношений между богословием и естествознанием он связывает с именем выдающегося мыслителя XIX века, святителя Русской Православной Церкви, св. Игнатия (Брянчанинова), который писал: «Очень полезно извлекать из науки доказательство для веры. Истина веры находится в единении с истиною науки. <...> Человеку дано познание малейшей частицы законов в громадной системе мира. Это познание подобно отверстой двери к познанию и исповеданию необъятного величия Божия»<sup>53</sup>.

Уточнения требует и само понятие «*парадигма*», находящееся в фокусе внимания нашего исследования. Т. Кун определяет его следующим образом: «под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений»<sup>54</sup>. Эта модель может обладать различной степенью универсальности. Для нашего понимания научной парадигмы, в целом, не расходящегося с определением Т. Куна, важно, что она определяет основные принципы построения картины мира, в рамках которой в тот или иной период развития науки совершаются научные исследования. С ней связана онтология<sup>55</sup>, определяющая принципы *деятельности*. Тем самым наука являет себя как совокупность практик. Кроме того, в нашем исследовании важен акцент концепции М. Полани<sup>56</sup>, указывающий на личностный характер научных знаний и деятельности ученого. Эти позиции дают нам основание для понимания науки как совокупности антропологических практик.

Парадигму следует отличать от близкого к ней понятия «*научной эпистемы*», которая подразумевает исторически обусловленную форму знания, «скрытую и глубинную структуру мышления определенной культуры, формирующую надындивидуальный порядок, языковые коды, иерархии практик»<sup>57</sup> - определение, данное М. Фуко, который опирался на идеи структурализма. Между этими понятиями, которые нередко используются как синонимы, есть различие: парадигма характеризует науку того или иного исторического периода, оставаясь в рамках самой науки (что существенно для нашего исследования), а эпистема имеет более широкое значение, включая в себя культурно-историческую перспективу научного знания.

---

<sup>50</sup> Аргамасова А. А. Насколько гуманитаристика может быть социально полезной // *Философские науки*. 2016. № 8. С. 92.

<sup>51</sup> См.: Барбур И. *Религия и наука: история и современность*. М.: Библиейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2001. С. 89 – 127.

<sup>52</sup> Кривовичев С., иерей. *Православие и естественные науки*. М.: ОЦАД, Издательский дом «Познание», 2022. С. 15

<sup>53</sup> Св. Игнатий (Брянчанинов). Прибавление к «Слову о смерти» // *Полное собрание творений в пяти томах*. Т. 2. М.: Новое небо, 2018. С. 558 - 559

<sup>54</sup> Кун Т. *Структура научных революций*. М.: Издательство АСТ, 2020. С.8

<sup>55</sup> См.: *Гутнер Г.* Социальные практики и границы парадигм // *Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания*. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2009. С. 21

<sup>56</sup> См.: *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск, 1998.

<sup>57</sup> Фуко М. *Слова и вещи*. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. URL: [Мишель Фуко Слова и вещи. Археология.. | СоцЛаб \(библиотека и др.\) | ВКонтате \(vk.com\)](#) (дата обращения 09.10.2023)

Важным для нашего исследования является определение места науки в системе традиций общества. Для этого среди множества определений культуры воспользуемся таким: «культура есть система социальных эстафет, в которых участники передают друг другу образцы для подражания»<sup>58</sup>. Функция передачи, трансляции некоего значимого содержания – характерная черта *традиции*, которую можно противопоставить хаосу и многоголосию форм культуры. Этимологическое прочтение слова «традиция»: *traditio* или предание (пере-дание) позволяет увидеть в качестве основного – механизм трансляции, как «передающий механизм в историческом времени и человеческом обществе, как социальный или культурный институт, осуществляющий хранение и передачу, трансляцию некоего фонда, наследия, ценностей, установок и т.д.»<sup>59</sup>. Этот ключевой механизм образует связующую основу всего исторического процесса. Базовые традиции общества такие: духовная традиция, религиозная, культурная и социальная. Стержневой является *духовная традиция* – для европейской культуры это Восточно-христианская духовная традиция, транслируемое содержание которой – событие Христа в полноте его миссии и учения. Духовная традиция есть «личностный, энергичный, антропологический феномен»<sup>60</sup>. Уникальность ее проявляется в том, что без творческих усилий её сохранение и передача невозможны. По выражению Г. Малера: «Традиция – это поддержание огня, а не урна для хранения пепла»<sup>61</sup>. Вокруг духовной традиции, как более широкая, выстраивается *религиозная традиция*. Транслируемое содержание гораздо более разнообразно и пестро – это и материальные формы культа, и институциональные структуры и религиозные поведенческие стереотипы. Следующая за ней *культурная традиция* (в более узком значении слова «культура») – может рассматриваться как обширный комплекс традиций с различным содержанием и способами трансляции. Это и «памятники культуры», научно-профессиональные и философские школы, совокупность форм искусства, этических норм и т.д. Способы трансляции, в основном, институциональные и коллективные. Культурная традиция является по своей природе социальным феноменом. Она может быть связана с духовной традицией, ориентироваться на нее, выступать в качестве примыкающей. Частью культурной традиции является научное знание, также имеющее форму традиции – это важно в нашем рассмотрении.

Таким образом, можно представить историю европейской цивилизации как многоуровневую динамическую систему, процесс. Ведущий глубинный поток, *mainstream* в нем – духовная традиция христианства. Вокруг нее выстраиваются религиозная, затем культурная и самая широкая – социальная традиция, определяющая социальные институты как таковые. Взаимные переплетения всех этих традиций образуют историческую жизнь общества, а их взаимоотношения имеют значение очень важной его характеристики.

Выделяя науку как часть культурной традиции, можно увидеть, что она также, как культура в целом, выстраивает свои отношения с духовной традицией. Приближаясь к базовым смыслам духовной традиции, или удаляясь и отрицая ее, наука в своих исторических формах, тем не менее, пребывает в диалоге с ней.

Антропологический поворот XX века, ставший следствием антропологического кризиса, вывел человека в фокус внимания всего комплекса наук. Произошла антропологизация также богословского дискурса – она базируется на понимании человека как принципиально открытого Абсолюту существа и содержит в себе потенциал богословского осмысления культуры – осуществляющегося ныне в трудах многих исследователей. Однако, осмысление широкого поля культуры не может быть полноценным при изъятии из него сферы естествознания. Антропологическое прочтение естествознания открывает возможность осуществления его богословской рецепции. Таким

---

<sup>58</sup> Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996. С. 132

<sup>59</sup> Хоружий С.С. Опыт из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 9

<sup>60</sup> Хоружий С.С. Опыт из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 11

<sup>61</sup> Цит. по: Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 46

образом, богословское осмысление естествознания возможно, в целом, не напрямую – путем анализа тех или иных научных теорий – но через его антропологическое основание.

Следует отметить, что в XX веке в связи с научной революцией и порожденной ею необходимостью радикального пересмотра самих оснований науки, начали формироваться новые взаимоотношения между научным и богословским дискурсами, как правило, более близкие. В русле этого диалога, нами предложено уточнение так называемого «антропного принципа»<sup>62</sup>, касающегося положения человека во Вселенной и затрагивающего тему мироустройства.

Согласно сложившемуся мнению, он был сформулирован двумя американскими учеными-астрофизиками Р. Диком и Б. Картером в 1973 г. При этом, в тени остаются труды отечественных ученых астрофизиков А.Л. Зельманова (1913 – 1987), предложившего в 1955 г. одну из его первых формулировок<sup>63</sup>, и Г.М. Идлеса (1928 – 2010), опубликовавшего в 1958 г. свои труды, посвященные этому вопросу<sup>64</sup>. Согласно одной из формулировок антропного принципа, «Вселенная необходимо должна иметь свойства, позволяющие развиться разумной жизни»<sup>65</sup>. Этот принцип явился следствием установленной связи между целым рядом базовых физических характеристик Вселенной, имеющих столь точные величины, что даже небольшое их отклонение от существующих значений исключило бы возможность существования жизни и даже самих атомов. В квантовой механике существует «принцип наблюдателя», близкий по смыслу к антропному принципу. Он утверждает, что присутствие наблюдателя определяет поведение квантовых объектов. Но и антропный принцип, и принцип наблюдателя, демонстрируя антропологическую обусловленность мироздания на уровнях бытия от внутриатомного до макрокосмического – свидетельствуют лишь о факте присутствия человека. Они оставляют без внимания его активную роль в мире. Если обратиться к библейской антропологии, то станет очевидно, что она предлагает иной взгляд на место человека во Вселенной.

Священное Писание говорит нам о том, что творение встроено в Священную историю. Бог создает мир не просто так, но *для* человека. Последовательностью актов творения, в которых целенаправленно организуется, устраивается вещество Вселенной «хорошо весьма», Он создает условия для прихода в мир человека. Наконец, из материала, составляющего вещество Вселенной, «из праха земного» (Быт. 2,7) творится Богом человек по образу своего Творца. Связь человека с материей мироздания древнееврейским языком подчеркивается еще сильнее: אָדָם (haadam) – потому что взят от אִמָּתָא (haadama). Затем, вместе с благословением Небесного Отца, человеку вручается земля во владение: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею...» (Быт. 1,28). Таким образом, человек оказывается перед необходимостью возделывания земного сада, его совершенствования и преображения (Быт. 2, 15). В соответствии с догматическим учением Церкви, «творение не имеет смысла и цели вне человеческой личности и ее диалога с Богом»<sup>66</sup>.

Грехопадение первых людей бедственно сказывается на земле, принявшей на себя его следствия. Бог говорит Адаму: «Проклята земля *за тебя* ... терния и волчцы

<sup>62</sup> Материалы этого подхода были опубликованы в журнале Московской духовной академии: Рупова Р.М. Антропологический детерминизм как развитие антропного принципа физики XX века в русле библейской космологии // Богословский вестник: научно-богословский журнал. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. № 4 (43). С. 79 – 89

<sup>63</sup> Зельманов А. Л. Некоторые философские аспекты современной космологии и смежных областей физики // Диалектика и современное естествознание. М., 1970. С. 395—400.

<sup>64</sup> Идлис Г. М. Основные черты наблюдаемой астрономической Вселенной как характерные свойства обитаемой космической системы // Изв. Астроф. ин-та КазССР. 1958. Т. 7. С. 40-53.

<sup>65</sup> Мумриков О., иер. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014. С.252

<sup>66</sup> Мефодий (Зинковский), иеромонах. Богословие личности в XIX – XX веках. Санкт-Петербург: Издательство Олега Обышко, 2014. С. 126

произрастит она тебе...» (Быт. 3,17-18). Очевидно, что созданный мир включен в судьбы человеческого рода, определяется ими. «Мир, таким образом, имеет антропоцентричный характер, и только в человеческом субъекте обретает свое значение»<sup>67</sup>. Согласно учению В.Н. Лосского, «человек – ипостась космоса, а природа – продолжение его (человека) телесности»<sup>68</sup>. Следствием этой онтологической связи человека и космоса является то, что состояния человека не являются нейтральными, но транслируются в мир, запечатлеваются в нем. Восходя к Богу, человек может стать проводником Божественной Благодати. Падения же его оборачиваются поражением и гибелью не только для него самого, но и для мира в малом и большом масштабах. «Именно человек в его двусоставной, духовно-материальной природе призван играть роль своеобразного смыслового и *судьбоопределяющего* (курсив мой – Р.Р.) “фокуса” материальной вселенной»<sup>69</sup>. Как писал архим. Киприан (Керн): «человек есть средоточие и связь всех вещей и явлений, то есть ему дано быть соотносительным всему миру, почему он и может познавать смыслы, логосы всех вещей. Это, в свою очередь, предполагает понимание всего мира как гигантского органического целого, живущего своей всеединой жизнью. Люди в этом целом суть центры, соединительным звеном которых, фокусом этой связи является логос в человеке как отображение Логоса Небесного, Единого, Предвечного»<sup>70</sup>.

Предложенный нами уточняющий принцип «антропологического детерминизма» отражает эту глубокую онтологическую взаимообусловленность человека и мира.

Через этот фундаментальный принцип влияния человека на исследуемую им физическую реальность точные науки оказываются затронутыми антропологией – со всеми вытекающими (но далеко не артикулированными в полной мере) следствиями. В современных исследованиях можно встретить взгляд, весьма расширяющий представление о науке, близкий нашему подходу: «Научное познание как форма антропологической практики сочетает в себе три оправдания / осмысления: 1) онтодецию; 2) антропдецию; 3) теодецию»<sup>71</sup>.

Таким образом, современная наука, по сравнению с классической, оказалась более открыта к диалогу с богословием, тесно связанным с антропологией. Первое, что выявляется в таком диалоге, это *различие оптики* научного и богословского видения мира. В работе представлены обобщенные характеристики науки и богословия в отношении отдельных основополагающих критериев, таких как: «цель», «пространство и время», «знание», «информация», «энергия», «конечное и бесконечное, непрерывность и дискретность», «материя», «добро и зло».

Это сопоставление в очередной раз приводит к неутешительному результату: «при том, что происходит освобождение научного сознания от механицистских и позитивистских шор классической науки, пропасть между наукой и верой не зарастает, а растет»<sup>72</sup>. При этом, существенные различия между наукой и богословием – как показывает вся европейская история – никогда не вызвали прекращения попыток выстраивания мостов между этими двумя сферами. Это можно объяснить «единством антропологического фундамента». То есть все виды человеческой деятельности, какой бы абстрактный или, напротив, материально-прагматический, характер они не носили, осуществляются человеком в полноте его телесно-душевно-духовного бытия.

---

<sup>67</sup> Noble I. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Staniloae // Viatorum. XLIX, 2007. № 2.Р. 192 - 193

<sup>68</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240.

<sup>69</sup> Кирилл (Зинковский), иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб. Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 8

<sup>70</sup> *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 327.

<sup>71</sup> Агапов О. Д. Познавая общество: искусство возможного. СПб.: Алетейя, 2022. С. 67

<sup>72</sup> См.: Паршин А.Н. Еще раз о «научной картине мира» // Вестник РХД. 1990. № 8

Для характеристики этих связей и, в особенности, проекции религиозной сферы человека на структуры и содержание создаваемых им научных теорий (имплицитно содержащих в себе религиозную составляющую) в работе предложено ввести понятие «богословский габитус науки» – для чего воспользоваться уже имеющимся в отдельных науках понятием *габитуса*. С различными смысловыми оттенками это понятие использовалось в трудах Г. Гегеля, Э. Дюркгейма, Э. Гуссерля, П. Бурдьё и др. Для нас существенной является такая его характеристика, как обозначаемое им воспроизведение внутренних структур сознания во внешних практиках. В социологии имеется в виду широкий спектр социальных практик. Мы сужаем этот спектр до интересующих нас научных практик, а именно создаваемых человеком научных теорий. Иными словами, вводимый термин должен характеризовать отраженные в структурах научных теорий религиозные структуры творческого религиозного сознания. Возникает вопрос: как именно считать, определять этот габитус, где место его локализации в научной теории?

Формирование научных теорий происходит поэтапно: сначала осуществляется регистрация твердо установленных фактов, затем – поиск и установление закономерностей в их проявлениях. Это этап практический, связанный с такими общенаучными методами, как наблюдение, измерение, эксперимент. На следующем, теоретическом этапе, предлагается версия в виде формулы соотношения между параметрами, характеризующими факты, которая подвергается процедурам верификации и фальсификации. При успешном прохождении этих испытаний, формулируется закон, имеющий ту или иную степень всеобщности. Затем выявляются сферы его применимости, его место в научной картине мира, его соотношения с другими научными законами и теориями. Как правило, это соответствует финальному этапу научного творчества – поставленная задача решена. На описанных этапах формирования научного знания нет основания для поиска религиозного габитуса науки. Он проявляется, если, не ставя точку на стадии установления закона, перейти на следующую, более высокую ступень, а именно – на этап исследования *смысла* открытого закона. Поиск смысла природного закона, активизируя весь личностный потенциал исследователя, может вывести его на уровень религиозных обобщений.



Рис. 1. Уровни формирования научного знания

**Параграф 1.2** называется «**Наука и техника как средства постижения мира и его адаптации для человека: библейские и античные истоки**». В этом параграфе на стартовые исследовательские позиции выводятся главные рассматриваемые объекты – наука и тесно связанная с ней техника. Ключевой подход их рассмотрения исторический, позволяющий наиболее объёмно и глубоко раскрыть объект в его генезисе, ибо истории принадлежит роль метатеории (для всякой теории)<sup>73</sup>. Кроме того, весьма методологически-продуктивным явился для нас принцип, сформулированный И.В. Гёте, утверждающий

<sup>73</sup> «История есть металогика для всякой логики, суд с бесконечным количеством кассаций» - высказывание А.А. Дорогова. См.: Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. Издание 4-е, исправленное и дополненное. М., 2016. С. 127

тождество истории предмета с его теорией. Исторический подход теснейшим образом связан с антропологическим, ибо история – всегда история человека. В своем полном измерении, исторический подход – уже богословский. Утверждением, что история призвана к богословскому видению открывается классический труд И.Г. Гердера: «Философия истории человеческого рода должна начать с небес, чтобы быть достойной своего имени»<sup>74</sup>. По мысли прот. Георгия Флоровского: «Если у истории есть смысл, то этот смысл не исторический, а богословский; то, что именуется «философия истории» есть ни что иное как богословие истории, более или менее замаскированное»<sup>75</sup>. Таким образом, согласно прот. Георгию, все, что попадает в фокус полноценного исторического исследования, тем самым становится объектом богословского рассмотрения. В нашем случае это – наука.

Важнейшей из теоретико-методологических установок, положенных в основу исследования, является принцип тесной взаимной корреляции культуры и антропологии, их взаимообусловленности. В образном выражении «Стиль – это человек» («Style est homo») – этот принцип связан с высказыванием французского естествоиспытателя Ж. Бюффона (1707—1788) в речи, произнесенной 25 августа 1763 г. при избрании в члены Французской академии. За прошедшие с тех пор столетия оно обросло весьма глубокими и неожиданными коннотациями. Понятие «стиля», идущее от «στυλοζ» – греческой палочки для письма – по этимологической цепочке восходит к στῆλη – колонна, стела, имеющей в архаических культурах важное значение: – на ней писались законы, договоры, это мог быть пограничный или позорный столб. Так или иначе, он устанавливал те или иные границы – культовые, правовые, смысловые, что имело в обществе, принадлежащем соответствующей исторической эпохе, определяющее значение. Таким образом, если восполнить смысл слова «стиль», понимаемого ныне исключительно в системе эстетических характеристик, – его утраченным значением, то можно выйти на уровень важных и продуктивных обобщений. Понятие стиля, таким образом, углубляется до корней культуры, где она встречается с темой культа.

Исследовательские подходы диссертации опираются также на труды современного американского философа и культуролога К. Гирца (1926 – 2006). Культура, согласно его теории, подтвержденной обширной «полевой» практикой, – не является пассивным фоном, она есть активный контекст, задающий смыслы человеческой деятельности и способы ее интерпретации<sup>76</sup>. С учётом этого, исследование любой, без исключения, культуры в истории человечества позволяет увидеть её антропологические корни, непосредственную связь между господствующим учением о человеке, присутствующим чаще всего не выражено, имплицитно, и всем массивом форм культуры, соответствующих данной эпохе. Как писал современный итальянский философ Р. Гвардини: «Наша эпоха – не какая-то внеположная нам тропа, по которой мы идем; она – это мы сами»<sup>77</sup>.

Итак, культура всегда выводит нас к антропологии. Но верно и обратное: та или иная антропология определяет базовые коды культуры, ее матрицу. Для нашего исследования это существенно, поскольку наука в нем рассматривается как составляющая часть культуры, к которой и применяются, в силу тесной корреляции культуры и антропологии, методы богословско-антропологического анализа.

Начатки изобретений, требующих определенного уровня развития естествознания, можно обнаружить в древних цивилизациях – в Индии, Китае, Египте, Греции, а позже – в мусульманском мире. В Китае, например, были впервые изобретены бумага, сейсмограф, механические часы, порох, компас, ирригационная система. Но ни в одной из этих древних культур наука не стала движущей силой прогресса, не породила системных исследований,

<sup>74</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: «Наука», 1977. С. 13

<sup>75</sup> Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // Прот. Г. Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 691

<sup>76</sup> См.: Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 115 - 138

<sup>77</sup> Guardini R. Letters from Lake Como: Explorations and the Human Race. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. P. 81

формирования социальных институтов. Изобретения были «ростками», которые, хотя и стали применяться на практике, не дали «социально-институциональных всходов». Можно объяснить это тем, что они были сделаны в ситуации господства мифологического сознания. Институциональность же как форма организации науки возникла на почве процессов секуляризации, характерных для западноевропейской культуры. Родоначальниками науки, понимаемой как отрасль культуры, выполняющую самостоятельную функцию, были греки, передавшие её затем европейским народам в качестве особого идеала культурной жизни<sup>78</sup>. Французский физик, философ и историк науки П. Дюгем (1861–1916) – связал этот бесспорный факт с христианством. До момента принятия учеными этой позиции, господствующая в Европе идеология Просвещения утверждала, что до XVII столетия царило мракобесие Средних веков и «европейская цивилизация и, прежде всего, наука беспомощно топтались на месте, интеллектуально и социально скованные догматизмом христианского церковного мировоззрения»<sup>79</sup>.

Многие понятия, впоследствии ставшие основополагающими в науке, прошли долгий путь формирования, начиная от греческих мифов, в которых они действовали, как персонифицированные участники теогонии, затем приобретая эстетическое значение и впоследствии заняв позиции важных философских категорий. На примере понятия «гармония» (бывшего в античной культуре персонифицированным образом – дочерью Ареса и Афродиты) можно увидеть генезис понятийных средств науки в античный период, имеющих, в целом, аналогичный характер и сохраняющих свой чувственно-материальный космологизм. В работе рассмотрено формирование понятия числа, формы его сакрализации в мифологическом сознании – например, божественный Космос был выстроен на числе, имевшем геометрически-наглядный образ. Опираясь на рациональность античных философских систем, отцы Церкви сформировали базовые понятия христианского богословского дискурса. В традиции библейского понимания истории, имеющей начало и конец, христианские мыслители «развернули» циклическое время греческой культуры, ввели «стрелу времени», которая прежде была достоянием древнего Израиля. Это позволило впоследствии идее прогресса знания и технологии вписаться в менталитет общества. Но и не только это. Фундаментальным положением христианского богословия является идея разумности устройства мира, сотворенного Богом-Словом, превечным Логосом, сообщившим всему творению порядок и смысл. Учение о логосах творения преп. Максима Исповедника говорит о наличии у каждой вещи во Вселенной своей «идеи» и «цели», а также о существовании закона в протекании природных процессов. Это позволяет сотворенному по образу Творца человеку, получившему райское благословение, владеть землей, проникать в сущность законов природы и постигать идеи созданных Богом вещей.

Начало европейской науки П. Дюгем связывает с XIII веком, когда состоялось знакомство европейских интеллектуалов с Аристотелем, влияние которого оказалось столь существенным, что, несмотря на периоды последующей активной критики, его плоды вошли в «плоть и кровь» европейской интеллектуальной традиции. Обращает на себя внимание то, что наука начала развиваться именно на западноевропейской почве, причем, время ее появления совпадает не с началом христианской эпохи, а с периодом после отделения от Восточно-христианской традиции. Этот факт объясняется несколькими причинами, наиболее важными из которых являются отсутствие на Западе столь развитой мистико-аскетической традиции, а также активные процессы секуляризации, начавшиеся в эпоху Проторенессанса, то есть в середине XIII века. Для Восточного христианства более характерен путь опытного Богопознания, связанный с аскетической традицией Православия, предпочитающего личностные формы Богообщения, то есть, аскезу и молитву.

---

<sup>78</sup> См. Наука // Философский словарь. Основан Генрихом Шмидтом. М.: Издательство «Республика», 2003. С. 292

<sup>79</sup> Цит. по: Катасонов В.Н. Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 226

Что касается техники, то ее рассмотрение неизбежно противоречиво и двойственно. «Оправдание техники в широком смысле слова есть оправдание культуры, и отрицание ее есть желание возврата от состояния культурного к состоянию природному. Романтическое отрицание техники не выдерживает критики»<sup>80</sup>. Очевидно, что в наше время именно техника и технологии несут в себе максимальные риски для человека и цивилизации в целом. Вопрос о технике имеет глубокое антропологическое основание, что оправдывает ее включение, наряду с наукой, в сферу богословского рассмотрения. Ее библейское начало связано с историей грехопадения человека. Обработка райского сада не требовала специальных инструментов: покорная человеку природа слушалась человеческого слова, производила в избытке плоды и не нуждалась в воздействии каких-либо орудий. Райский сад не знал сорных трав. Грехопадение людей радикально изменило отношения природы и поставленного над ней господина. Земля, получившая проклятие за Адама, стала теперь производить «волчцы и терния», вся природа ополчилась на человека, вышла из его подчинения. Поэтому ему стало необходимым вооружаться орудиями как для добывания пропитания от земли «в поте лица своего», так и для защиты от прежде ласковых и дружелюбных зверей, ставших теперь агрессивными и опасными. Первым земледельцем, а также строителем первого города был Каин, убивший брата и разорвавший отношения с Богом. Ему и его потомкам принадлежит первенство в основании цивилизации. Этимологические корни слова «техника» – в древнегреческом понятии «τέχνη», имевшем существенно более широкое значение, связанное с ремесленным трудом, а также с искусством во всех его формах. В Новое время на смену возделыванию природы, бывшему, одновременно, внимательной заботой о ней, пришло производство, в котором природа воспринималась уже как определенный этап производственного цикла, обеспечивающий поставку того или иного сырья или энергии. М. Хайдеггер (1889–1976), обозначая такое грабительское отношение к природе, вводит специальный термин: «постав». Потребительское отношение распространилось и на сферу естествознания, которое ушло далеко от пифагорейских созерцаний мировой гармонии. Научное изыскание, разгадывание тайн природы путем организации экспериментальных исследований стало более походить на пытку, когда законы материального мира вырываются «на дознание» в жестких условиях опытов. На место живой природы была поставлена абстрактная модель, представлявшая собой систему действующих сил, подлежащих математическому исчислению. Такое выхолащивание живого из исследуемого природного объекта привело к постепенному исчезновению образа из системы знаний, ее обезличиванию, формализации, что вовсе не было рекомендацией какой-либо исследовательской комиссии. И, как закономерное следствие – к утрате наглядности, ставшей характерной чертой современной науки. М. Хайдеггер, желая вскрыть причины кризисных ситуаций XX века, осуществляет анализ техники и приходит к выводу, что ее сущность «вовсе не есть что-то техническое»<sup>81</sup>. Он указывает на необходимость возвращения к «τέχνη», видя в этом рецепт выхода из цивилизационного кризиса. Русская мысль в лице Н.Ф. Федорова (1828–1903), о. Павла Флоренского (1882–1937) предлагала свои варианты не просто критики технической цивилизации, но изменения парадигмальных подходов. Из рассмотренных в работе нетривиальных проектов компенсации рисков технического прогресса, или их снижения – ни хайдеггерское обращение к корням европейской цивилизации при постановке вопроса о технике, ни проекты в рамках русской религиозной философии не могут претендовать на роль основания для решения актуальных проблем современности, связанных с развитием технической индустрии. Но «достаточно широкий контекст, позволяющий охватить *всю*

---

<sup>80</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С.197

<sup>81</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221



*полноту современной проблематики* (курсив мой – Р.Р.), может быть сформирован с привлечением всей полноты православного Предания, патристического и аскетического»<sup>82</sup>.

Парадокс и чудо техники состоит в том, что идеи человека-творца воплощаются в пространственно-временные формы материального изделия, действие которого подчинено решению поставленных создателем задач. На человека работает материальный мир по алгоритмам, которые он ему установил. В масштабах всей техносферы этот процесс можно понимать как антропокосмический, имеющий свой религиозный смысл. В факте наличия техники как таковой можно увидеть обнаружение обоснованного нами «принципа антропологического детерминизма» и иллюстрацию к нему. В технике проявляется корреляция природно-космических и антропологических характеристик нашего мира. Антропологические характеристики здесь действуют не напрямую, а опосредовано – в формах техники. Аристотелева «целевая причина», будучи изгнана из науки в Новое время, сохранилась в технике как ее формообразующий фактор. Это свидетельствует о том, что, при очевидности наличия творца в технике, из научного дискурса искусственно удален Творец мира, создавший его как Свое великое «τέχνη», реализуя Свои цели и ставя ему Свои задачи. Можно указать на комплекс факторов, стимулирующих техническое творчество: необходимость решения задач по обеспечению условий жизни человека в природе (безопасность, питание, тепло, социальные коммуникации), осуществление культа – эта сфера также относится к первичным потребностям человеческого рода (вспомним, что в Книге Исход скиния и ковчег Завета устраивались как «τέχνη» – со своей конструкцией, материалами, способами сборки / разборки, переноса, богослужебного использования (Исх. 25 – 27)). Необходимо также упомянуть среди стимулов технического творчества достижение богатства и власти. Эти факторы стали мощными двигателями прогресса – к ним относится производство техники, работающей на мировую экономическую систему и военную индустрию. Информационная власть в наше время также инициирует техническое производство высокой степени сложности и информационной емкости. Множество других побудительных факторов можно считать производными от перечисленных. Уровень развития техники является наиболее репрезентативным цивилизационным показателем, напрямую коррелирующим с развитием науки в каждую конкретную эпоху. В большой степени это связано с военными задачами. Применение научных достижений в военных целях имело место еще в античности. Однако, очевидно, что история не знала такого сращивания науки с военными задачами, как в XX веке, когда возникли целые военно-промышленные комплексы, по заказам которых работали научные институты и лаборатории. В XXI веке военно-промышленные комплексы носят уже транснациональный характер.

Технически оснащенным силам зла противостоит просвещаемая Святым Духом Церковь Христова, где человеческий род обретает возможность спасения. В ее служении в полной мере раскрывается принцип «антропологического детерминизма» – осуществляется и освящается человеческий вклад в богочеловеческий процесс Священной истории, в которую вовлечена не только цивилизация, но и природа, и которая разворачивается как в земных, так и в космических горизонтах. Техника, незаменимая в решении огромного комплекса вопросов устройства жизни цивилизации, в сфере церковной жизни может играть лишь служебные, именно «технические», роли. В сфере духовного бытия личности, прокладывании путей Богообщения, она не имеет уже никакого значения.

**В параграфе 1.3** представлена **экспозиция исследовательских подходов**. Наука, находящаяся в фокусе нашего внимания, рассматривается в исследовании через призму антропологии, как определенный вид «антропологической практики». Специфика нашего исследования состоит в том, что в фокусе теологического исследования находятся сфера

---

<sup>82</sup> Хоружий С.С. Восточно-христианский дискурс и проблема техники // С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт Св. Фомы, 2018. С.562

научной деятельности, рассматриваемой как антропологическая практика<sup>83</sup>. Созвучный этой установке подход мы видим в трудах О.Д. Агапова: «Наука в социально-антропологическом плане выступает одной из практик (наряду с философией, религией, искусством) предстояния человека себе / миру / Богу, формой раскрытия человеком своих возможностей»<sup>84</sup>. Такой ракурс рассмотрения науки открывает возможность ее теологического исследования, поскольку ни наука, ни техника сами-по-себе не имеют богословского содержания (при этом возможны варианты богословских интерпретаций). Это, безусловно, является новым исследовательским ракурсом, продуктивность которого требует широкой апробации. В качестве опорного инструментария избран подход, построенный на так называемой «Модели антропологической границы» С.С. Хоружего, описанной ниже – поскольку она содержит аналитический потенциал исследования самых различных антропологических практик.

Разработки отечественного ученого С.С. Хоружего (1941 - 2020) были осуществлены в русле неклассической философии и методологии гуманитарного познания; они имеют большое значение для исследования и описания различных сфер опыта человека. К одной из сфер антропологического опыта можно отнести и науку. Как писал прот. Сергей Булгаков, «проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии»<sup>85</sup>. Или: «наука насквозь антропологична <...> Чтобы познать науку, надо обратиться к пониманию человека»<sup>86</sup>. Эти установки обосновывают возможность применения антропологической аналитики к науке, в частности – Модели антропологической границы.

Под руководством С.С. Хоружего возникло в конце XX века новое научное направление, названное «синергичной антропологией», получившее статус одной из ведущих российских научных школ, осуществляющей «междисциплинарные исследования мистико-аскетической (исихастской) традиции православия»<sup>87</sup>. Его подход основывается на том факте современной антропологической реальности, что человек уже не является тем самым объектом исследования классической метафизики, о котором велась речь в докризисное время. В его опыте рубежа тысячелетий различные психотехнические практики, гендерные революции, генные эксперименты, экстремальный спорт, пережитый опыт социального террора и т. д. В новой ситуации антропологическая модель уже не может описывать человека как некую сущность, как это делала классическая наука, идущая от Аристотеля. Опыт современности свидетельствует о том, что проблема человека не может более ставиться как проблема изучения и описания такого центра. Понимание этого положения уже присутствует в антропологической литературе<sup>88</sup>. Остаётся другой путь: охарактеризовать человека через его «периферию» или так наз. *антропологическую границу*. Такой подход есть иной способ описания, позволяющий получать содержательные антропологические оценки. Ошибочно видеть в этой модели какое-либо «периформатирование» человека. По классической философской логике, общий способ определения предмета состоит в указании его Иного, того, что отлично от него и тем самым конституирует его предел, *границу*. С.С. Хоружий утверждает, что «упорное, непреодолимое влечение человека к своей Границе – определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации... заданием и потребностью времени сегодня является не просто новая антропология, но именно «антропология Границы» в отличие от прежней

---

<sup>83</sup> Следует сделать оговорку, что сфера научной деятельности может включать в себя имплицитно и формы религиозной жизни: молитвы, созерцание красоты и премудрости мира как творения Великого Архитектора, откровения свыше. В фокусе нашего рассмотрения – плоды научной деятельности.

<sup>84</sup> Агапов О. Д. Познавая общество: искусство возможного. СПб.: Алетей, 2022. С. 63

<sup>85</sup> Булгаков С.Н. Философия Хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 137

<sup>86</sup> Там же. С. 142

<sup>87</sup> Хоружий Сергей Сергеевич и его научная школа. – 1999 [Электронный ресурс]. Дата обновления: 31.03.2001. URL: <http://horujy.chat.ru> (Дата обращения: 05.02.2017).

<sup>88</sup> Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 2007. С. 458.

«антропологии Центра»<sup>89</sup>. Сама антропологическая граница обладает при этом некоторым строением, топикой, определяющейся пограничными сферами. Эти сферы следующие:

### 1. Сфера бессознательного.

Современный психоанализ, начиная с З. Фрейда, подробнейшим образом исследовал эту сферу и то, как она влияет на сознательные действия человека. Явления, порождаемые бессознательным – область психоанализа, который стал в XX веке самым популярным и доминирующим из всех дискурсов, формирующих современное представление о человеке. Паттерны этой (онтической) границы обнаруживают специфическую связь с низшими уровнями сознания. Юнг называл их «фигуры бессознательного». С этими феноменами связано подавляющее количество современных кризисно-катастрофических процессов и их коррелятов в провокативных и стрессогенных формах массовой культуры. В строгом следовании вероучению Восточной Церкви, «процессы, индуцируемые из бессознательного, суть в точности те явления, которые в аскетике именуются страстями и, по святому Исааку Сирину, представляют собой «противоестественные устройства души», делающие невозможным Богообщение»<sup>90</sup>. Многие плоды современной культуры могут быть, в координатах православной аскезы, интерпретированы как страсти в самых разнообразных обличиях - они гораздо опаснее и губительней тех страстей, от которых предостерегали древние подвижники. Таким образом, сфера страстей современного человека чрезвычайно обогатилась, разрослась, чудовищно усилилась. И можно убедиться в том, что древний аскетический взгляд на человека даёт возможность осмысления его кризиса в наши дни.

2. Другая сфера, напрямую связанная с онтологическим статусом человека – **сфера Инобытия**. Данный ареал Границы принципиально отличен от ареала, определяемого Бессознательным. За Бессознательным не утверждается статус Инобытия, и антропологическая граница, конституированная им, проходит в том же онтологическом горизонте, что и эмпирическое человеческое существование, называемое обычно сферой сущего. Следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия, как, соответственно, онтических и онтологических категорий, границу с Бессознательным можно назвать онтической, границу с Инобытием – онтологической границей. Вокруг этой границы и выстраивается сфера подлинного религиозного опыта человека. Понятие Богообщения, центральное в этом опыте, в христианстве реализуется в теологии обожения и аскетической практике, освященной многовековой традицией, идущей от ранних веков христианства.

3-я сфера антропологической границы – **граница с виртуальным миром**, имеющим свою специфику, и прежде всего – его характеризует неполнота актуализации. Виртуальный опыт лежит за пределами простого обыденного опыта и также составляет предельное проявление человека. Философская трактовка виртуальных явлений до сих пор не развита. Не существует их общего структурного описания, а также критериев, позволяющих отчетливо идентифицировать эти явления. Разнообразие же их огромно. Это виртуальное общение в Сети, обитание в киберпространствах, действия и ритуалы массовой культуры, виртуализация всех видов культурной деятельности и даже форм религиозной жизни (создание в Сети особых виртуальных часовен), и т. д.

Эта совокупность из 3-х элементов и составляет целое Антропологической границы.

<sup>89</sup> Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 16.

<sup>90</sup> Хоружий С.С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин: Синодальная Богословская Комиссия. Издательство «Христианская жизнь», 2004. С. 166.



Рис. 2. Модель антропологической границы

Далее в работе, в силу взятого на вооружения принципа единства антропокультурных проявлений внутри каждой из эпох истории европейской цивилизации, приводится таблица, в которой обозначены хронологические рамки эпох и описание их антропокультурной специфики. Эта специфика затрагивает и науку соответствующего периода.

Применение исследовательского алгоритма нашего рассмотрения требует важной оговорки. Поскольку наука, хотя и может быть интерпретирована как антропологическая практика и, в силу этого, обоснованно подлежит богословскому осмыслению, но для полноты характеристики требуется, чтобы рассматриваемый феномен был помещен в контекст соответствующей эпохи развития культуры. Подобно элементам таблицы Д.И. Менделеева, свойства которых определяются по их принадлежности к группам, периодам и рядам системы, наука как явление историческое также не может быть вырвана из контекста. В этом состоит требование исторического подхода. Применяемой нами аналитике должно предшествовать установление культурно-исторического контекста.

Теологическое исследование науки возможно на базе актуализации контекста Восточно-христианской традиции, в рамках которой обретен критерии применяемых аналитических процедур. Исихазм, составляющий стержень духовной традиции Православия, достигнув своего расцвета в Византии XIV века и, в лице Григория Паламы, выдержавший противостояние в острой полемике с Акиндином и его сторонниками, смог отразить свои базовые положения, что явилось основой для всего позднейшего богословия Восточной Церкви. Именно к периоду паламитских споров относится формирование целой системы духовно-практических правил и алгоритмов их реализации, а также их богословского осмысления. Эта система включала в себя особую методологию, герменевтику, специфическую систему верификации духовного опыта. Этот опыт совокупно с его рефлексией интегрируется в живое и развивающееся Предание православной Церкви. В этом опыте происходит «встреча» патристики и аскетики – теоретической и опытной составляющих.

Следует отметить и ограничения используемой модели, дающей свои оценки интегрально, описательно, с необходимостью привлечения дополнительных характеристик. Но при этом именно рассматриваемая модель позволяет диагностировать духовно-содержательную сторону явления, не замечаемую иными описательными средствами.

**Вторая глава** диссертационного исследования посвящена **христианскому осмыслению науки до Нового времени**. В параграфе 2.1 освещается тема «Естественная теология как первичная форма бытия европейской науки».

В Псалтири (Пс. 18:1), Книге Премудрости Соломоновой (Прем. 13:5), в апостольских посланиях (Рим. 1:20) и в других местах Священного Писания мы можем видеть первичные установки, основания европейской науки, первоначально существующей в форме *theologia naturalis* – естественной теологии. Уходящая корнями в античность,

естественная теология прошла период ассимиляции её христианским сознанием. При этом, христианский Восток и Запад по-разному развивали эти установки *theologia naturalis*.

**Естественная теология в греческой патристике.** На православном Востоке отношение к естественной теологии отличалось от сложившегося на Западе. Она никогда не выходила на ведущие роли, как это было там. Это объясняется тем, что для восточного христианства с самых ранних этапов его существования была характерна доминирующая установка на углублённую внутреннюю работу личности, борьбу с грехом ради соединения со Христом. Утверждение восточными отцами Церкви трансцендентности Бога творению сочетается у них со скептическим отношением к естественной теологии, пониманием её сугубо ограниченных познавательных возможностей. «Раскрытие учения о материи на системном уровне не ставилось в качестве отдельной задачи св. отцами и учителями Церкви, но в рамках противостояния различным еретическим учениям, в трудах этих церковных писателей шло постепенное развитие терминологического богословского аппарата для отражения христианского православного воззрения на предназначение материи и телесной природы человека»<sup>91</sup>. Причем, если патристика, так или иначе, обращалась к естественной теологии, то аскетика в ней вовсе не нуждалась – она утверждала совершенно иной, практический, путь Богопознания, ориентированный на личную любовь человека к личному Богу.

**Естественная теология в латинской патристике.** Начиная со II века естественная теология развивалась на Западе в трудах римского апологета Марка Минуция Феликса (умер ок. 210 г.), Тертуллиана (ок. 160–ок. 220), Мария Викторина (ок. 291–386 гг.), святителя Илария Пиктавийского (320–367 гг.). Для святителя Амвросия Медиоланского (340–397 гг.) был характерен подход к естественной теологии, сближающий его с восточно-христианской традицией. Он встраивает её в систему наук, которую составляют три вида: естественная (*sapientia naturalis*), моральная (*moralis*) и рациональная (*rationabilis* или *mystica*). Подобно греческим богословам и учителям Церкви – Оригену, святителю Василию Великому, святителю Григорию Нисскому, Евагрию, святитель Амвросий соотносит эту систему с библейскими книгами: Притч Соломоновых (*moralis*), Екклесиастом (*sapientia naturalis*) и Песнью Песен (*mystica*). Весь мир, по его мысли, есть «образец Божественного действия» и «признак Божественного величия», чтобы посредством него явилась Премудрость Божия<sup>92</sup>. Другим источником естественной теологии, по мнению святителя, является самопознающая душа, созданная как образ Божий, способная, отрешившись от земного и телесного, в меру сил постигать Божественное. В творчестве Августина Блаженного (354–430 гг.) естественная теология достигает высшей степени систематизации и развития. После Августина Блаженного естественную теологию разрабатывает преп. Иоанн Кассиан Римлянин (360–435 гг.), учение которого складывается под воздействием богословия восточного монашества, в частности Евагрия и Оригена. В поздний период латинской патристики (V–VIII вв.) тема естественной теологии связана с именем Боэция (480–524), который, следуя античной специфике, делает естественную теологию частью философии. Но, будучи христианским богословом, он апеллирует к Священному Писанию и Преданию Церкви – как ориентирам в научных изысканиях, в которых необходимо соединить разум и веру. При этом путь разума (*via rationis*) имеет предел. Такое понимание Боэцием естественной теологии, наряду с августиновским, легло в основу её дальнейшего развития. Можно отметить еще два имени, связанных с формированием естественной теологии на Западе: папа Григорий Великий (540–604 гг.), который в этой теме следовал за Августином Блаженным, и Беда Достопочтенный (672–735 гг.). Особенность позднего Средневековья в том, что здесь «естественная теология остаётся уже главным и почти единственным содержанием

<sup>91</sup> Кирилл (Зинковский), иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб. Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 9

<sup>92</sup> Амвросий Медиоланский. *Hexameron*, 1.5.17

теологического дискурса; в значительной мере происходит редукция теологии как таковой к естественной теологии»<sup>93</sup>.

**Естественная теология в схоластике** стала активно развиваться. Одним из первых среди богословов, пытавшихся последовательно применить логику для рассмотрения вероучения, был Беренгар Турский (ок. 1000–1088). Ансельм (1033–1109), который вслед за Августином Блаженным утверждал, что человек получил от Бога два источника знания: веру и разум, был первым в западном христианстве, предпринявшим разработку рационального доказательства бытия Бога. По словам Э. Жильсона, это доказательство Ансельма «стало триумфом чистой диалектики»<sup>94</sup>. Пьер Абеляр (1079–1142) в большой степени способствовал трансформации теологии в науку. «Влияние Абеляра на развитие естественной теологии выразилось в том, что он задал интеллектуальный стандарт в исследованиях, в том числе богословских, и определил на конец XII века тот идеал технической строгости, который полностью осуществился в доктринальных синтезах следующего периода»<sup>95</sup>. В XII веке была сформирована Шартрская школа богословия, для которой была характерна разработка космологических концепций как результат наблюдения за природой. Алан Лилльский (1128–1202) пишет трактат «Искусство католической веры»<sup>96</sup>, напоминающий труд по геометрии, содержащий терминологию, аксиомы, доказательства. Для описания парадоксальности, свойственной Божественной реальности, он предлагает формулу: «Бог есть бесконечная сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде»<sup>97</sup>. Гуго Сен-Викторский (1096–1141) выделяет философскую теологию (*philosophia divinalis*) как одну из составных частей философии (другие ее части – математика и физика). Целью философской теологии является обретение истины с помощью естественного света разума. Р. Гроссетест (ок. 1168–1253) в трактате «О свете или о начале форм»<sup>98</sup> учил о Боге – по аналогии с светом – как о первичном, нетварном и невидимом свете, обеспечивающем саму возможность познания для людей и ангелов, к которому причастно все сущее. Метафизика света Р. Гроссетеста оказала влияние на Бонавентуру (1221–1274), который предлагает свою детальную классификацию путей познания и показывает, как все они ведут к Богу – и чувственное, и рациональное, и мистическое: «все, на что ни обратит свое внимание человек, говорит о Боге и ведет его к Богу»<sup>99</sup>. На рубеже XII–XIII веков в латиноговорящей Европе появляются латинские переводы еврейских и арабских мыслителей: Авиценны (980–1037), Аверроэса (1126–1198), Моисея Маймонида (1135–1204), открывшие перед западными богословами новые перспективы естественного богопознания. Роджер Бэкон (1214–1292), – дает пример понимания того, что между теологией и науками о природе нет противоречия. Особое, исключительное значение для познания мира имеет, согласно Р. Бэкону, математика, от которой зависит «несомненность и безошибочность истины в других науках»<sup>100</sup>.

Фома Аквинский (1225–1274), центральная фигура периода схоластики, был первым среди мыслителей, обосновавшим естественную теологию как науку в аристотелевском смысле. Через несколько лет после смерти Фомы, в 1277 году по распоряжению папы

---

<sup>93</sup> Хоружий С.С. Как именно Дух присутствует в творении? Исихастская рецепция естественной теологии и её современные импликации // Дух в творении и новом творении. Диалог науки и богословия между православной и западной сферами мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 126

<sup>94</sup> Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.-Y. - Toronto. Random House, 1955. P.133

<sup>95</sup> Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени // Философия религии: альманах 2006 - 2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 307.

<sup>96</sup> “Ars fidei catholicae”.

<sup>97</sup> Цит. по: Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени // Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 309.

<sup>98</sup> Robert Grosseteste. De luce seu de inchoatione formarum // C.C. Riedl. Robert Grosseteste. On Light. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1942.

<sup>99</sup> См.: Бонавентура // Лега В.П. История западной философии. В 2-х томах. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. Т. 1. С. 453.

<sup>100</sup> Бэкон Р. Избранное ...С. 192 – 193.

Римского Иоанна XXI, обеспокоенного тем, что в Парижском университете преподаватели увлеклись Аристотелем в ущерб богословской ортодоксии, были осуждены философы: Аристотель, Авиценна, Аверроэс и Боэций Дакийский<sup>101</sup>, а также некоторые положения учения Фомы, ориентированные на Аристотеля. Аналогичное событие произошло в Оксфордском университете. Таким образом, аристотелизм (даже его христианская версия), как учение, не совместимое с христианством (в частности, в вопросе о вечности мира, противоречащей библейской идее творения и др.), был отвергнут. Естественная теология, достигнув апогея своего развития, пошла на спад. Дунс Скот (1266 – 1308), в отличие от Фомы и его школы, где естественная теология в системе человеческого знания считалась высочайшей наукой, существенно понижает ее статус. Он относит ее к практическому знанию, которое в условиях земного странствования помогает человеку (*homo viator*<sup>102</sup>) ориентироваться в мире и прийти к своему спасению. Но куда более радикальным по отношению к естественной теологии является Дуранд из Сен-Пурсена (ок.1275–1334), который утверждает, что теология во всех ее формах – в принципе не является наукой, поскольку апеллирует к догматическим положениям веры – не рациональным и не самоочевидным. Теология, представляя собой лишь моральное учение, действительно, может дать человеку нравственные ориентиры, но не обладает никакой ценностью сама по себе. Уильям Оккам (1287–1347), следуя тем же руслом, отказывал всем формам теологии в статусе науки по той причине, что теология принципиально обращена к авторитету веры, а не разума. Он отрицал даже возможность рационального доказательства бытия Божия – поскольку доказательства так или иначе обращаются к вере, к авторитету Священного Писания, а не к рациональной самоочевидности. Радикализм Оккама имел глубокие и далеко идущие последствия, сказавшиеся на формировании науки Нового времени, ее дистанцировании от теологии. «Оккам выводит из-под универсального господства теологии разнообразные человеческие науки, утверждает их самостоятельность и независимость»<sup>103</sup>. Наблюдение за развитием естественной теологии в контексте социокультурных трансформаций эпохи, ключевой характеристикой которой была секуляризация, наглядно показывает, как с неизбежностью преодолеваются догматические барьеры, препятствующие проникновению секуляризма в сферу познания.

Далее, в **параграфе 2.2 «Генезис науки Нового времени в эпохи Ренессанса и Маньеризма. Смена научной парадигмы»** продолжается рассмотрение генезиса европейской науки как системного знания. Эпоха Ренессанса, ознаменованная процессами демифологизации, десакрализации и секуляризации культуры, занявшая несколько столетий (примерно с середины XIII века – по второе десятилетие XVI века), определила социокультурные формы дальнейшей истории европейской цивилизации. В целом, она имела ярко выраженную антисхоластическую направленность. Процесс постепенной секуляризации в западной культуре привел к тому, что изначальная установка естественной теологии на познание Творца постепенно ушла на задний план; познание мира приобрело самостоятельную ценность. Европейский рационализм вывел Творца на периферию процесса познания. Дальнейшее развитие науки в секуляризовавшейся Европе вытеснило и саму естественную теологию, которая нашла себе пристанище в монашеских орденах: францисканском (скотизм), доминиканском и в ордене иезуитов (томизм).

Ренессанс «несомненным, но трудно определимым образом затронул все стороны исторического бытия»<sup>104</sup>. Как писал прот. Сергей Булгаков, «начиная с конца Средневековья, духовная жизнь человечества, произведшего еще невиданные в истории чудеса техники и вообще материальной культуры, развившего в небывалой степени научное знание, <...> создавшего могучее искусство в разных его разветвлениях, – вся эта

<sup>101</sup> См.: Коплстон Ф. История философии. Средние века. М.: «Центрполиграф», 2003. С. 291.

<sup>102</sup> человек странствующий.

<sup>103</sup> Шмонин Д.В. Тайна ответа. Введение в рациональную теологию. Монография. СПб.: Изд-во СПбДА, Изд-во РПУ им. А.И. Герцена, 2021. С. 397.

<sup>104</sup> Библихин В.В. Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 253.

духовная жизнь развивалась под знаком светского, внерелигиозного и даже антирелигиозного начала, <...> культивировала заветы одностороннего или отвлеченного гуманизма»<sup>105</sup>. Социально-политическая нестабильность европейской истории к концу второго десятилетия XVI века сильно усложнившаяся начавшейся в 1517 году Реформацией, привела к срыву ренессансной культурной программы. Наступила новая эпоха – Маньеризма, которую часто не выделяют как самостоятельную, относя ее к Ренессансу. Но вся совокупность социально-политических и культурологических признаков этого периода, занявшего несколько десятилетий до конца XVI века, не вписывается ни в эпоху Ренессанса, ни в последующую эпоху Барокко. В эпоху европейского Маньеризма, ставшего образцом для любого «смутного времени», распространились учения, носящие гностический и оккультный характер: расцветший в эпоху Ренессанса неоплатонизм в его дохристианской фармации, тесно связанный с ним герметизм, реанимированный античный гностицизм и другие оккультно-эзотерические учения – для этих течений инвариантным осталось ренессансное представление о человеческом могуществе.

В эпоху Маньеризма, произошла масштабная трансформации сферы познания – впоследствии она будет названа научной революцией. Она выразилась в радикальном преобразовании картины мира, которая, практически, не изменяясь, существовала со времен античности. Одним из ключевых проявлений этой научной революции было появление в 1543 году книги Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», где автором предложено новое математическое описание Вселенной, с Солнцем не на периферии, как это было в действующей Аристотеле-Птолемеевской модели мироздания, а в центре. Сам автор книги не претендовал на роль революционера или реформатора в науке, реакция на нее также не была негативной в этот период. Великий предшественник Коперника – Николай Кузанский (1401–1464) своими прозрениями в понимании мироустройства и революционными подходами к его описанию проложил пути науке Нового времени. Наиболее революционное воздействие системы Николая было связано с тем, что его базовое понятие «единое» вбирает в себя все максимумы и минимумы, стирая между ними всякое различие. Это совпадение максимума и минимума (*coincidentia oppositorum*) выступает у Кузанца как методологический и эвристический принцип, имевший большие творческие следствия в философии и науке Нового времени. Как «диалектический принцип единства и борьбы противоположностей», он в разных формах получил развитие в трудах Д. Бруно (1548–1600), Б. Спинозы (1632–1677), В. Г. Гегеля (1770–1831) и Шеллинга (1775–1854). Одним из следствий радикального изменения в самой логике научного мышления, идущего от Николая Кузанского, было создание дифференциального исчисления. В этом можно увидеть опосредованную связь между богословием и такой, на первый взгляд, предельно абстрактной наукой, как математика. Бесконечность в системе Кузанца перестает быть просто математической абстракцией – она переходит в разряд самого востребованного теоретического инструментария, поскольку он возлагает на нее функцию меры – взамен «неделимого» (единицы), бывшего мерой у греков. Согласно Кузанцу, «центр мира не более внутри Земли, чем вне ее»<sup>106</sup>. Этот взгляд, согласно которому Земля – одна из звезд – снимающий аристотелевское радикальное противопоставление надлунного и подлунного миров, имел решающие последствия для космологии и предвосхитил коперниканскую революцию. Абсолютным центром мира является Бог, Он же, в силу равноудаленности от всего, является также «абсолютной окружностью». Этот пантеистически реконструированный монотеизм, развитый затем Джордано Бруно, имел следствием принцип относительности, состоящий в утверждении относительности любой точки отсчета. Следствием такого восприятия бесконечности было

---

<sup>105</sup> Булгаков С. Церковь и культура // Вопросы религии. Выпуск первый. М., 1906. С.38.

<sup>106</sup> Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 131.



и разрушение непреодолимой границы между математикой, как наукой, изучающей идеальные формы, и механикой, имеющей дело с повседневной практикой. В XVI веке Николай Коперник отошел от античных и средневековых установок еще дальше, чем Николай из Кузы. В частности, если Николай Кузанский свойством бесконечности (актуальной) наделял одного Бога, Коперник (правда, с оговорками, с осторожным указанием на гипотетичность своих утверждений) говорит уже о бесконечности Вселенной. После Коперника Джордано Бруно (1548–1600) уже перешагнет все эти барьеры и станет утверждать не гипотетическую бесконечность мира, причем бесконечность актуальную. Вопрос о бесконечности оказывается центральным и определяющим религиозный смысл научных теорий. Таким образом, Джордано Бруно делает решительный шаг в сторону пантеизма.

Эпоха Ренессанса породила антропологическую модель «человека безграничного», которая стала доминирующим культурообразующим принципом не только данного периода истории европейской культуры, но определила центральные векторы всего Нового времени.

Следует отметить, что то дерзновение, с которым преодолевались средневековые барьеры – следствие уже ренессансного антропоцентризма, провозгласившего богоподобный статус человека как основание для его познавательной и преобразовательной деятельности. Очевидны противоречивые установки в понимании феномена новоевропейской науки: с одной стороны – понимание ее как явления сугубо христианского, вытекающего из библейской трактовки Бога как Творца и Законоположителя природы, доверившего мир Адаму для его возделывания и преображения; с другой стороны – понимание европейской науки, как плода разрыва с духовной традицией христианства, далеко зашедшей секуляризации, гуманистического антропоцентризма, испытавшего влияние установок герметизма и магизма. Так, преодолевая противоречия, а часто и благодаря им, прокладывался путь к экспериментально-математическому естествознанию Нового времени. «Коперник начал то, что затем продолжили Кеплер, Галилей, Декарт, Ньютон и другие, устраняя остатки античного космоса ... с его различием надлунного и подлунного миров, естественного и насильственного движений, снимая онтологический барьер между естественным и искусственным, наукой и техникой и, соответственно, физикой и механикой, а также между математикой как наукой об идеализированном (сконструированном) объекте и естествознанием, как наукой о реальной природе»<sup>107</sup>.

**Параграф 2.3 «Наука Средневековья, Ренессанса и Маньеризма в богословско-антропологической оценке»** описывает итоги практического применения метода богословско-антропологического анализа с помощью предложенного в работе инструментария.

**Средневековая наука в оценке модели Антропологической границы.** Европейское Средневековье предлагает нам довольно разнообразный набор антропологических стратегий и практик. С одной стороны, формирование христианской антропологии, аскетический подвиг восхождения по духовной лестнице навстречу Богообщению – есть свидетельство проявлений Онтологической границы. Естественная теология, как протоформа европейской науки, была, по сути, способом Богопознания через исследование природы. То есть, она может быть охарактеризована через свою причастность к Онтологическому участку Антропологической границы, к которой относятся духовные практики христианской традиции.

**Наука эпохи Ренессанса в оценке модели Антропологической границы.** Если применить к ренессансной культуре в её антропологическом ракурсе аналитическую модель Антропологической границы, то мы увидим, что человек, редуцируя христианство к его

---

<sup>107</sup> Гайденок П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 55-56

этической составляющей, сворачивает и отвергает практики, выводящие его к Онтологической границе, преобладавшие в эпоху Средних веков. Онтологические стратегии в более поздние эпохи европейской истории сами переходят в разряд примыкающих практик. Однако практики, связанные с бессознательным, не носят в этот период предельный антропологический характер – эта тема в культуре ещё не артикулирована. Отсутствие антропопрактик, выводящих к конституирующей антропологической границе, приводит к утрате человеком ощущения своих пределов, что проявляется в формировании на основе ренессансного антропоцентризма стойкого ощущения безграничности человеческих возможностей, которое стало базовым на протяжении всего Нового времени. Такая позиция, в целом, сохранится до XX века. Особая антропологическая концепция, сформировавшаяся в эпоху Ренессанса, увязывает идеи безграничных возможностей человека с бесконечной Вселенной и возможностью бесконечного её познания и освоения. Декартова прямолинейная система координат, культ разума, познающий субъект, а затем и космология Ньютона, изображающая Вселенную как бесконечное изоморфное пустое пространство, находятся в тесной корреляции с описанной выше антропологией. Наука в этот период, утратив установки естественной теологии, и не обретя какой-либо специфической формы, целиком характеризуется чертами, свойственными эпохе в целом.

В соответствии с обобщённым алгоритмом анализа явлений культуры (науки) с помощью модели Антропологической границы можно определить, что, несмотря на провозглашаемую в эпоху Ренессанса и Нового времени обращённость Бесконечного человека к безграничной Вселенной, бесконечному познанию мира, эти практики не являются предельными и конституирующими человека. Человек Ренессанса и Нового времени – недооформлен, ибо не имеет конституирующих практик, выводящих его к тому или иному участку антропологической границы. Следует отметить еще один важный момент, а именно: человек средневекового периода, когда, как мы показали, преобладали практики и стратегии, связанные с Онтологической Границей, не оставлял без внимания и Онтический участок. То есть практики бессознательного всегда были в поле зрения Онтологического человека. При этом они характеризовались в аскетике как страсти, с которыми необходимо бороться методами духовных практик. Человек Безграничный, уповая на всемогущий разум, не выстраивал не только своих отношений с Богом как предельную и конституирующую практику. Он не придавал значения и сфере бессознательного. В силу этого она вышла из-под контроля и продуцировала феномены, афористически описанные выражением: «культ разума приводит в царство безумия»<sup>108</sup>. Этот путь прodelывает европейская культура Нового времени, породив в конце этого периода феномены, грозящие ей уничтожением.

**Наука эпохи Маньеризма в оценке модели Антропологической границы.** Можно увидеть, что преобладающие антропопрактики в этот период также не являются предельными и конституирующими. Хотя в них присутствуют элементы активности как Онтологических, так и Онтических стратегий, поскольку для этого «смутного» времени XVI века характерно, как и для любой эпохи крайней политической нестабильности, депрессивные формы культуры. Для формирующейся науки характерны обращения к магическим практикам, к оккультизму – что ориентирует научную деятельность этого периода к участку Границы с Бессознательным.

**Глава 3. «Христианское осмысление науки Нового времени и Постмодерна»** продолжает рассмотрение науки соответствующих периодов, делая акценты на ее диалог и соотносённость с базовой – духовной традицией христианства. В поле внимания **параграфа 3.1. «Наука XVII–XVIII веков»**. Большие усилия, осуществленные католической

---

<sup>108</sup> См.: Хоружий С.С. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 648.

церковью, по восстановлению своего положения, существенно пошатнувшегося в ренессансный период (и спровоцировавшего само движение Реформации), программа контрреформации – привели к обновлению христианских позиций и к активной критике распространившихся в XVI–XVII веках оккультизма и магизма. Ф. Бэкон (1561–1626), И. Кеплер (1571–1630), М. Мерсенн (1588–1648), Р. Бойль (1627–1691), И. Ньютон (1643–1727), П. Бейль (1647–1706) – в той или иной степени испытывавшие влияние мистических учений и практик, выступили с критикой оккультизма и его вариаций, противопоставляя ему, правда, отнюдь не христианский взгляд, не приемлющий подобные практики, а принципы рационального знания, опирающегося на опыт. При этом убежденность в могуществе человеческого разума, идущая от ренессансного антропоцентризма, остается инвариантом для всей науки Нового времени. Р. Декарт (1596–1650), осуществляя полную демифологизацию природы, лишил её всякого собственного её воления (как рудимента расцветшего в XVI веке оккультизма): все природные объекты могут действовать только под влиянием внешней по отношению к ним силы – другого тела. В этом проявилась позиция Декарта, состоящая в том, что материя сама по себе пассивна и не может без внешнего источника – Бога – поддерживать свою активность. В продвижении механистической модели в новоевропейской науке особое значение имело противопоставление Декартом мыслящей субстанции (духовной) и протяженной (материальной): при вынесении духовного начала за рамки природы, она (природа) тем самым становится объектом для любых человеческих экспериментов. Именно в силу такого отношения, эксперимент становится ведущим методом научного исследования, начинает развиваться экспериментально-математическое естествознание. Наиболее законченный вид механицизм обрел в трудах Лапласа (1749–1827), давшего имя жесткой причинно-следственной связи и наиболее четко выразившего его идею: «Мы должны рассматривать современное состояние Вселенной как результат ее предшествовавшего состояния и причину последующего. Разум, который для какого-то данного момента знал бы все силы, действующие в природе, и относительное расположение ее составных частей, если бы он, кроме того, был достаточно обширен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, обнял бы в единой формуле движения самых огромных тел во Вселенной и самого легкого атома»<sup>109</sup>. Он настаивал на сведении физики к механике, которая будет решать все задачи путем дифференциального исчисления. Следует только описать движение всех частиц Вселенной с помощью системы дифференциальных уравнений, затем ее проинтегрировать и получить таким образом полную картину прошлого, настоящего и будущего. Широко известен и симптоматичен ответ Лапласа на вопрос Наполеона, почему в его трудах не говорится о Боге: «В этой гипотезе я не нуждался». При этом следует заметить, что «законы природы», которые постулировали некую стабильность проявлений материи (прежде всего – так называемые законы сохранения), всегда опирались на незыблемость Бога. «Бог действует всегда одинаковым образом, ибо всем известно, что Бог неизменен»<sup>110</sup>. Декарт радикально трансформировал и античную математику, интерпретируя ее как науку о природе (продолжая еще даже более решительно, линию Галилея, утверждавшего, что «книга природы написана языком математики»). Связав между собой природное и искусственное, Декарт положил начало такому пониманию научного познания, когда оно мало отличается от технического конструирования<sup>111</sup>. Это конструирование должно осуществляться в соответствии с методом, которому посвящена его работа «Рассуждение о методе». Метод, таким образом, олицетворял собой возможность господства над природой, независимого от праведности или согласия с Божественным заданием. Научное познание превращается, благодаря методу, из кустарного производства в промышленное. Также ставится на поток поиск истины: вместо случайного обретения – системное обнаружение. Особое значение в

<sup>109</sup> Лаплас П.С. Изложение системы мира. Л., 1982. С. 364 - 365

<sup>110</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 197

<sup>111</sup> Гайденок П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 135

методе Декарта приобрела математика, ставшая для него образцом. Её масштабное привлечение потребовало на новый уровень вывести проблему меры, единиц измерения, а также способов измерения и измерительных приборов. Ф. Бэкон объявляет войну всякому телеологизму в понимании природы, носящему следы отношения к миру как к «училищу благочестия», устроенному Богом для нашего спасения. В соответствии с этим, из учения о мироустройстве исключается «целевая причина», устраняется вопрос «для чего?», остается вопрос «почему?». Ответ на него достигается на путях поиска механической причинности, в чем и состоит основное содержание науки. Ф. Бэкон встал на путь «преодоления субъекта» и замены его некой механической системой добывания истины. Особое значение в науке XVII века приобрело понятие функции, которое становится центральным для математики и механики. Ее свойство устанавливать зависимость изменения одной величины от изменения другой вводит в науку движение – тем самым происходит сближение математики с механикой, переформатирование всего научного знания. В итоге, экспериментально-математическое естествознание строится путем изгнания из природы ее внутренней активности, отрицания ее одушевленности и введения в науку принципа движения. Важно заметить, что Ньютон, достроивший здание новоевропейской естественнонаучной парадигмы, имел отличные от Декарта представления о Боге и о мире. Если Декарт отождествлял пространство, как протяженность, с материальным миром, то Ньютон вводит понятие абсолютного пространства, не замкнутого на материю, считая его нематериальным, вечным, совечным Богу, Его «чувствилищем» (*Sensorium Dei*) – то есть формой присутствия Бога во вселенной. В системе Ньютона именно вопрос о пространстве содержит наибольшее богословское наполнение. При этом, ньютоновская космология имеет в своей сердцевине пантеистические установки. Желая дать более конкретное описание мирового сенсориума, обеспечивающего дальное действие, Ньютон прибегает к понятию эфира. Кроме того, из ремесленной сферы, а также из среды еретических культовых практик, умножившихся в эпоху Маньеризма XVI века, в науку проникла идея силы как причины движения. В целом, можно определенно сказать: научное творчество ученых-создателей новоевропейского естествознания носило религиозный характер. «В муках размышлений о Боге и созданном Им мире рождалась новая физика»<sup>112</sup>. При этом устоявшиеся на севере Европы формы религиозной жизни, прежде всего, протестантизм, наложили существенный отпечаток на всю социокультурную деятельность, в том числе на науку. Протестантизм, отрицавший наличие каких бы то ни было посредников между Богом и человеком, отрицал иерархичность как мироздания, так и Церкви. Учеными-творцами нового естествознания XVII века (Декартом, Галилеем, Гоббсом, Ньютоном и др) был поддержан ренессансный и пост-ренессансный протест против схоластики и ее главной опоры – аристотелизма. Особенно резким был протест против Аристотеля со стороны М. Лютера. Протестантское учение о спасении, в соответствии с которым «всемогуществу Бога, понятому в духе волюнтаристской традиции, отвечала пассивность тварных вещей: прежде всего, человека, а потом и всего остального»<sup>113</sup> – было стержнем интеллектуальной системы, проявлявшейся, в том числе, и в физике Нового времени. Но фактом была невозможность вписать все проявления материи в схему абсолютной пассивности. Так, Ньютон, описав феномен гравитации, не смог дать ей приемлемое объяснение в рамках своей системы.

Наука Нового времени, сформировавшаяся под влиянием протестантизма, предпочла богословию социальную активность и политику, она становится не способом постижения Божественного мира, а средством подчинения природы, расширения возможностей человека и устройства гражданских дел. Наука выходит из монастырей и университетов в мастерские и лаборатории». Манифестацией прикладного характера науки становится

---

<sup>112</sup> Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. Париж: Ymca-Press, 1980. С. 136

<sup>113</sup> Катасонов В.Н. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 173

техника, напрямую обращенная к нуждам человека. Ф. Бэкон, провозгласивший «знание есть сила», утверждал тем самым, что «на земле нет никакой иной силы, кроме науки и знания, которая бы могла утвердить свою верховную власть над духом и душами людей, над их мыслями и представлениями, над их волей и верой»<sup>114</sup>. А.Ф. Лосев писал: «Бэкон мечтал не просто о могуществе человека, но о таком его состоянии, когда он сумеет научно-техническими средствами создавать и преобразовывать всю природу наподобие Бога»<sup>115</sup>. Х. Гюйгенс (1629–1695) существенно развил древнюю линию атомизма – но его теория отличалась не только от античного атомистического учения, но и от позиций Декарта и Ньютона, с которыми он полемизировал. В системе Декарта Гюйгенс не принимал принцип пассивности материи. Как и П. Гассенди (1592–1655), он считал, что движение органически присуще самой материи. В системе Ньютона Х. Гюйгенс отвергает принцип дальнего действия, а также идею абсолютного пространства. В XVII–XVIII веках популярность атомизма была столь высока, что представители самых разных научных направлений и подходов к объяснению сущего применяли его в широком проблемном поле. При этом Х. Гюйгенс, рассматривая распространение света, впервые формулирует волновую теорию света. В.Г. Лейбниц (1646–1716), полемизируя с Декартом и его последователями, а также с атомистами, преследовал цель примирить новую науку с Аристотелем, со схоластами, а также с базовыми принципами платонизма и неоплатонизма. При этом его философия нередко находила свое выражение в формах математики (которую он считал, так же, как Декарт и Ньютон, самой достоверной наукой): монады представляют собой воплощенные дифференциалы, а сама Вселенная Лейбница – интеграл. Существенное отличие Лейбница от Декарта состояло в том, что если французский мыслитель объяснял живое через неживое и на этом основании применял к природе законы механики, то немецкий, напротив, даже в неживом видел определенный уровень жизни, сконцентрированный в монаде. Лейбниц вскрыл наиболее уязвимое в картезианской системе место, а именно, отрицание жизни и механистическое истолкование поведенческих форм представителей животного мира. Отказавшись от картезианской идеи протяженности как главной характеристики природных объектов, немецкий ученый, соответственно, лишает математику (а именно, геометрию) первенства в познании вещей, передавая эту роль метафизике. Геометрия отвергается еще и по той причине, что в ее основе заложены представление и воображение – субъективные факторы. Учение о монадах, имевшее особое значение во всем научном творчестве Лейбница, оказало существенное влияние на развитие науки в последующие века. Монада в системе Лейбница – единое и неделимое, то есть единица. Отстаивая определенную самостоятельность природы, Лейбниц наделяет монады свойством быть источником собственных действий. В учении о монадах можно также проследить связь с темой актуальной бесконечности, весьма интересовавшей Лейбница, замыкающей на себя содержательную религиозно-философскую проблематику, не утратившую остроты и актуальности в научной полемике третьего тысячелетия.

Можно утверждать, что при всем разнообразии научных программ у последователей Декарта, Ньютона, атомистов и лейбницеанцев, которые вели, иной раз, острейшие дискуссии – между этими направлениями было гораздо больше общего, чем различий, что существенно отличало формирующуюся науку Нового времени от античной и средневековой. Можно также увидеть, что богословское основание естественнонаучной картины мира, заложенное ее творцами, постепенно выхолащивалось, переинтерпретировалось в сугубо материалистическом и даже атеистическом ключе. В эпоху европейского Романтизма (ок. 1750–1850), частью которого было Просвещение, произошло решительное вытеснение метафизики из физики. Эмпиризм Д. Локка и физика И. Ньютона, очищенная от метафизического основания, стали научным фундаментом Просвещения – как французского, так и английского. Научная парадигма стала фактором

---

<sup>114</sup> Бэкон Фр. Сочинения. Т. 1. С. 141 - 142

<sup>115</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 491 - 492

формирования менталитета культуры. В этом явно намечаются тенденции, отлившиеся спустя полтора века в формы позитивизма, утверждавшего, что каждая наука имеет свою специфическую философию и отрицавшего необходимость ее как универсального междисциплинарного дискурса.

**Параграф 3.2** посвящен науке конца XVIII–начала XX веков. В середине XVIII века в европейском культурном пространстве наступает эпоха Романтизма. По сложившейся терминологии, во Франции, перехватившей в этот период эстафету важнейших культурных инициатив, она проходит под флагом Просвещения, социокультурная специфика которого связана с изменениями, насаждаемыми в обществе сформировавшимся классом буржуазии, настроенность которой на практические нужды определила распространение материалистического мировоззрения. В целом, можно сказать, что социальный оптимизм Просвещения напоминает ренессансный. Апелляция к разуму остается как в предыдущей эпохе, но с тем отличием, что теперь он понимается как научный, свободный от «религиозных предрассудков», а также от априорных метафизических установок. Ключевые слова на знамени эпохи: «наука» и «прогресс». Философия начального периода Нового времени утверждала достоверность научного знания, поскольку оно в своих моделях отражает подлинное устройство мира, то есть научное мышление «мыслит бытие». Эта фундаментальная установка онтологического обоснования знания была переосмыслена и отменена И. Кантом, совершившим переворот в философии. Он рассматривает процесс познания как вид деятельности, подчиненной своим собственным особым законам. Гносеология в его системе выводится на роль онтологии, тем самым он переключает внимание философии от метафизики субстанции к познающему субъекту. Такой переход можно сопоставить с коперниканской революцией в космологии. Согласно Канту, конструирование объекта познания посредством априорных форм чувственного созерцания и последующей обработки с помощью категорий рассудка, снимает вопрос о причинах соответствия объектов познания познающему разуму. В этом же русле существенно трансформировалось и учение о пространстве: если для Декарта протяженность была характеристикой материи, для Ньютона абсолютное пространство – «чувствилище Бога», то для Канта – «чувствилище человека». Положив предел познания вещи только как явления (в отличие от непознаваемой «вещи в себе»), Кант явился критиком просвещенческого утверждения возможности для субъекта безграничного познания и, соответственно, самой идеи бесконечного прогресса. Ограничив возможности разума, Кант освобождает место для веры, которая, в свою очередь, есть основание для нравственного императива, обращенного к человеку. Согласно Канту, как математика, так и естествознание в целом не идут дальше явлений. При этом математика выходит на первые роли в описании (а, точнее, в конструировании) природы, в котором большую роль играет эксперимент. В этом опыте конструирования реальности в новой науке – личности, как таковой, уже нет. Но и само число утрачивает свое качественное измерение и получает чисто количественную интерпретацию – в этом формате оно становится основой языка науки. Кант изгоняет актуальную бесконечность как из физики, так и из прикладной математики, отнеся пространство и материю к сфере «явлений», в которой не действуют парадоксы континуума, присущие ноуменальной сфере «вещей в себе». По мысли Канта: «учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика»<sup>116</sup>. Таким образом, двухвековое развитие науки Нового времени породило ее радикальные изменения не только по отношению к Античности и Средневековью, но и в рамках ее собственной истории, интенсивность которой превзошла темпы предшествующих эпох.

Новые открытия в естествознании – особенно, связанные с электричеством, бурно развивавшимся в конце XVIII, в основе которого лежит действие противоположно заряженных частиц, повлияли на развитие диалектического мышления. В частности, Ф.В.

---

<sup>116</sup> Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 59

Шеллинг (1775–1854) приложил этот подход к своему пониманию природы, которая формируется, согласно его учению, путем взаимодействия противоположных сил. На этом же принципе была построена модель происхождения солнечной системы – гипотеза Канта-Лапласа, положивших в основу формирующего фактора Вселенной взаимодействие центостремительных и центробежных сил. Философия Шеллинга, для которого природа отождествлялась с жизнью как таковой, причем даже неорганические формы осмысливались им как стадии органической жизни, – уже представляла собой неоплатонизм с его идеей всеобъемлющей мировой души, обеспечивающей единство всех разрозненных элементов природы. Шеллинг, находившийся под влиянием немецких мистиков Я. Бёме (1575–1624) и Ф. фон Баадера (1765–1841), как значительный представитель немецкого идеализма, ярко выразил его характерные черты. Прот. Георгий Флоровский в своей работе «Спор о немецком идеализме» 1929 года обосновывает взгляд на него не просто как на философию, но как на религиозную систему, не совместимую с христианством. Он писал: «Идеализм религиозен в своей проблематике, в своих замыслах и темах. Он хочет быть спекулятивным богословием. Немецкие идеалисты <...> притязали на абсолютное познание, строили системы абсолютного знания о Боге и мире»<sup>117</sup>. Философия идеализма, обернувшаяся пантеизмом, была не в состоянии вместить парадокса веры, для которой исторически конкретное обретает статус вечности, а вечность реализует себя в живом историческом процессе. Таким образом, «немецкий идеализм был учением о Богочеловечестве без Богочеловека... В этом его роковой провал»<sup>118</sup>. Философия Романтизма, а именно немецкая классическая философия породила свои формы, соответствующие ускоренной динамике социально-политических процессов (революции в Европе, наполеоновские войны), а также развитию электродинамики в естествознании. Так, Гегель (1770–1831), отвергнув, как статический, аристотелевский принцип непротиворечия (или, закон тождества) ( $A \neq \bar{A}$ ), представлявший собой, по сути, учение о бытии, построил диалектику, понимаемую как универсальная теория развития, основывающаяся на базовом положении о единстве и борьбе противоположностей ( $A = \bar{A}$ ). Причем, диалектика выходит за дискурсивные рамки и становится законом развития не понятий, но вещей – природы и общества. Личный Бог христианской традиции заменен обезличенным процессом саморазвития Понятия. Можно сказать, что развитие духа у Гегеля в онтогенезе повторяет филогенез, заключая в своем самодвижении исторический процесс. На вершине этого восхождения духа происходит завершение мировой истории, «снятие» противоречия между субъектом и объектом и обретение абсолютного тождества бытия и мышления. В.С. Соловьев сравнивает гегелевскую интеллектуальную конструкцию со схоластической системой: «как ни далек от схоластики великий разрушитель всех схоластических определенностей, его собственный принцип – понятие само по себе – есть ни что иное, как схоластическая entitas, <...>, universale ut reale»<sup>119</sup>. В системе Гегеля была разрушена всякая живая непосредственность бытия, был снят водораздел между творением и Творцом, устранена трансцендентность Бога. Людвиг Фейербах (1804–1872), завершивший немецкую классическую философию, покончил с идеализмом. В его творчестве антропоцентризм, порожденный культурой Ренессанса, сделавшей в свое время только усиленный акцент на человеке, дошел до абсолютного предела: человек и есть Бог: «Божественная сущность – не что иное, как человеческая сущность»<sup>120</sup>. Свою главную философскую задачу он видел в сведении как философии, так и религии к антропологии. На руинах идеализма в Европе к середине XIX столетия развились материализм и атеизм,

<sup>117</sup> Флоровский Г. Спор о немецком идеализме // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. С. 402

<sup>118</sup> Там же. С. 420

<sup>119</sup> Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // В.С. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Академия наук СССР. Институт философии. Издательство «Мысль», 1990. С. 78

<sup>120</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. URL: <https://www.litres.ru/book/ludvig-andreas-feyerbah/suschnost-hristianstva-68054012/chitat-onlayn/page-3/> (дата обращения 17.09.2023)

проявившиеся в разных философских и культурных формах, которые гораздо более соответствовали новой исторической эпохе с её прагматизмом и наращиванием мощи капитализма.

Следует отметить, что, при всех далеко зашедших к XIX веку процессах секуляризации, в европейском пространстве присутствовали примеры научных систем, в основании которых лежит религиозное мирозерцание. Это труды Уильяма Пейли (1743–1805), Бриджуотерские трактаты (1833–1840), написанные выдающимися английскими учеными. Вопросы, затронутые в них, касались осмысления в духе естественной теологии широкого круга тем, связанных с моральными аспектами жизни человека, физиологией, поведением животных, геологией, химией, минералогией, и др.

К середине XIX века философия, перейдя свой «классический рубеж», породила те формы, которые её же поставили под вопрос. Прежде всего, это был позитивизм, создателем которого был О. Конт (1798–1858). Философский поиск истины он называл тупиковым путём. Истина, согласно его учению, открывается только научным способом, а вовсе не отвлеченным философствованием. Наука, цивилизационные плоды которой очевидны, доказала (в отличие от философии) свое право на обладание истиной. Роль философии другая – помогать науке развиваться, быть «наукой о науке», метанаукой. Имевшая некогда статус «служанки богословия», в позитивизме философия была определена как «служанка науки». Все явления, в том числе, относящиеся к социальной жизни, О. Конт подчиняет исключительно естественным законам и на этом базисе создает единую систему знания, вобравшую в себя все «положительные» науки. В работе «Система позитивной политики» О. Конт реализует свой план создания «истинной религии» – основанной на культе науки. Священниками в этой религии являются ученые, храмами – научные учреждения, Бог – человечество, основная задача религии – содействие техническому прогрессу и нравственное усовершенствование общества<sup>121</sup>. Как писал Н. Бердяев, «Передовая интеллигенция всех стран переживала в юности пафос окончательной победы знания и безвозвратного поражения веры»<sup>122</sup>. На смену позитивизму пришел целый спектр направлений неопозитивизма, общей чертой которых является разработка рациональных способов обоснования научного знания, то есть, фактически, создание таких форм философской рефлексии, которые обслуживают интересы естествознания.

Следующий важный этап осмысления оснований науки связан с эмпириокритицизмом – трансформированным позитивизмом Э. Маха (1838–1916) и Р. Авенариуса (1843–1896). Новейшие открытия в физике микромира в конце XIX века – такие как радиоактивность, квантово-механическая структура вещества. Их следствием было представление об исчезающей на глазах материи: «чем глубже физик проникает в тайны познания материи, чем глубже он погружается в микромир, тем отчетливее ему представляется, что материи как таковой, как вещества <...> не существует»<sup>123</sup>. Это породило серьезный кризис в физике, поскольку у нее «из-под рук» исчезал ее собственный предмет. Свое разрешение этой непростой ситуации предложили представители эмпириокритицизма, которые, совершенно в духе позитивизма, указали, что причина кризиса – в том, что такая «метафизическая сущность», как «материя», не должна быть основанием науки. Опираясь исключительно на опыт, наука должна познавать факты, а не метафизические понятия. Такой подход, по мысли Р. Авенариуса, снимает метафизическое разделение мира на материю и дух. Вместо этого – есть достоверные данные опыта. Как писал прот. С. Булгаков, «позитивное наукоучение <...> разбито прежде всего успехами самой науки, которые практически показали всю приблизительность и условность,

<sup>121</sup> См.: Лега В.П. История западной философии: в 2 ч. Ч. II: Новое время. Современная западная философия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 311

<sup>122</sup> Бердяев Н.А. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 2 (102). С. 198

<sup>123</sup> Лега В.П. Эмпириокритицизм // В.П. Лега. История западной философии. В двух частях. Часть II. М., Издательство ПСТГУ, 2014. С. 312



казалось, самых незыблемых научных истин, получающих тем самым значение лишь рабочих гипотез»<sup>124</sup>.

**Параграф 3.3.** посвящен науке эпохи постмодерна. Наука, как часть культуры, всегда приобретает черты, свойственные своей эпохе. При этом каждая эпоха, как мы утверждаем в нашем исследовании, характеризуется своей антропологической спецификой. Постмодернизм со всей его провокативностью, формировался на почве искусствоведения, как рефлексия процессов в культуре. В 70-е – 80-е годы XX столетия он стал претендовать на роль выразителя духа эпохи, на лидирующие позиции в философии, науке, политике, моде. Его родовое отличие – тотальный плюрализм, «толерантность»<sup>125</sup>. Постмодернизм стал выразителем культуры постиндустриального общества, пришедшего на Западе на смену традиционному буржуазному обществу. В постиндустриальном социуме в качестве одного из ценнейших товаров выступает информация; при этом прежние ценности подпадают под деконструкцию, обесмысливаются. Наука, оставаясь на базе секуляризма, продуцирует разные формы позитивизма. Таким был и логический позитивизм, бравшийся за решение актуальных философско-методологических проблем, поставленных в ходе научной революции начала XX века – таких как: прояснение роли знаково-символических средств научного мышления, специфики формализации и математизации научного знания. В фокусе внимания сторонников этого направления был язык как способ выражения знания – прежде всего, язык науки. Логический позитивизм развивался в рамках деятельности Венского кружка, в который входили известные математики и философы: М. Шлик, О. Нейрат, Ф. Вайсман, Р. Карнап. В своих теоретических построениях они опирались на «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна, следуя ключевой задаче логического прояснения мысли. Такие понятия, как «бытие», «свобода воли», «история» они считали псевдопроблемами, «многозначными наслоениями», ведущими к непониманию, от которых надо «вылечить» язык. Фактически, в деятельности этого кружка проявилась тенденция осуществить редукцию метафизики к логике, а логику «стерилизовать», очистив язык от многозначных понятий. Фундаментальная философская оппозиция «бытие – сознание» была заменена оппозицией «реальность – текст». Однако, попытка этой редукции и иллюзия возможности создания идеального языка, свободного от многозначных метафизических понятий, оказались несостоятельными.

Процессы деонтологизации можно увидеть в антропологии этого периода. Конституция человека в новейшем западном антропологическом дискурсе описывается с помощью концепта сингулярности, пришедшего в антропологию из физики. Подобные процессы происходят и в самой физике, где материя развоплощается, заменяясь на энергию и далее, на логические структуры. В частности, на роль теории, объясняющей все виды взаимодействий – гравитационного, электромагнитного, сильного и слабого («единой теории поля», над которой несколько десятилетий работал А. Эйнштейн), претендует так называемая теория суперструн, утверждающая, что на самом микроскопическом уровне все состоит из комбинаций вибрирующих энергетических волокон<sup>126</sup>. Параллельно из философского дискурса исчезает понятие трансцендентного, оказывается изъятой вертикаль. С учетом установок на хаотизацию и текстуализацию мира, общество определяется как сфера социального текста. Человек, что характерно для постмодерна, – не более чем остаточная реальность. Его природа *пластична* и подлежит трансформации. Эта установка породила и продолжает порождать разнообразные модели комбинирования человека с компьютером, то есть киборгов – факт, относящийся к сфере новых антропологических рисков современной цивилизации. В эпоху постмодерна, унаследовавшего от логического позитивизма интерпретацию культуры как гипертекста, требующего прочтения и понимания, герменевтика вышла на первый план.

<sup>124</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 134

<sup>125</sup> Для христианства это обернулось возможностью проповеди в секулярном мире.

<sup>126</sup> Грин Бр. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М.: КомКнига, 2007. С. 19

Множественности интерпретаций этого гипертекста противостояло такое направление в науке и искусстве XX века, как структурализм. Выступая вначале в качестве особого метода научного исследования, структурализм затем трансформировался во влиятельную философско-антропологическую систему. Структуралистские подходы стали активно использоваться в лингвистике и распространились на гуманитарное познание в широком плане. Вслед за Э. Кассирером (1874–1945) структуралисты утверждают, что «человек – животное символическое» (*animal symbolicum*)<sup>127</sup>. Причем, символические системы, в которые вплетен человек, – религиозные, культурные, языковые, художественные, семейные, этические и т. д., – прячут за собой его подлинную природу. Структуралистское понимание человека таково, что он не является какой-то особой ценностью. Он есть лишь бесконечно малый элемент, порождение скрытой и замкнутой системы, структурно организованной, которая только и имеет значение. Как утверждал К. Леви-Стросс (1908–2009), автор программной книги «Структурная антропология»: «Последняя цель гуманитарных наук заключается не в том, чтобы конституировать человека, а в том, чтобы растворить его... реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счёте, реинтегрировать жизнь в совокупность её физико-химических условий»<sup>128</sup>. В этом видится новый вариант позитивистской редукции. Один из известных структуралистов, Мишель Фуко вынес окончательный приговор человеку. После Ф. Ницше, провозгласившего в XIX веке «смерть Бога», он объявляет «смерть субъекта». Действительно, XX век показал сначала в деструктивных формах художественных абстракций, затем и в исторических реалиях двух мировых войн и массовых репрессий беспрецедентное обесценивание человеческой жизни, глубокий антропологический тупик, кризис, к которому с неизбежностью пришла европейская гуманистическая культура, начавшая этот путь с провозглашения в эпоху Ренессанса богоподобия человека. Структурализм был оттеснен постструктурализмом (1968 г.), пришедшим ему на смену, а также деконструктивизмом. В рамках постструктурализма были поставлены задачи осмысления всего «неструктурного» в структуре. Деконструктивизм, связанный с трудами Жака Деррида (1930–2004), идя вслед тому демонтажу западноевропейской метафизики, который осуществил М. Хайдеггер, ставил задачу тотальной деконструкции понятия бытия. Основные итоги постмодернистской радикальной переориентации философской мысли следующие: 1) «запрет на метафизику»; 2) отказ от причинно-следственной связи в мире и видение предметности как пребывающей в процессе непрерывной самоорганизации; 3) радикальный отказ от бинарных оппозиций типа субъект – объект, женское – мужское, Восток – Запад и др.; 4) провозглашение отсутствия смысла бытия. В этом же русле происходила трансформация культуры. Теоретики постмодернизма отрицали возможность рационального обоснования человеческого общества, смысла жизни, морали. Возможна лишь не связанная с понятиями Блага или Истины «микрoэтика», пронизанная духом дезориентации и скептицизма. «Смерть субъекта», провозглашенная в постмодернизме – та самая крайняя точка, рубеж, к которому с неотвратимостью привёл пятисотлетний путь европейского Гуманизма. Антропологический кризис проявился и в сфере науки. Отказ от содержательности социального бытия в постмодернизме коррелирует с теориями, возникшими в естествознании XX века. Теория суперструн, дающая «единый (пока лишь математический) способ объяснения свойств всех взаимодействий, всех видов материи, а также пространства-времени»<sup>129</sup>, показывает параллелизм деонтологизированной философии постмодерна и естественнонаучных открытий: «есть глубокие основания предполагать, что вся Вселенная, включая, по-видимому, «твердое» вещество, воспринимаемое нашими органами чувств, – это всего лишь проявления извилистого

<sup>127</sup> См.: Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 т. / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.- СПб.: Университетская книга, 2002.

<sup>128</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2008. С. 92.

<sup>129</sup> Мумриков Олег, иерей. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. М.: Паломник, 2014. С. 160

*ничто*. Мир в конечном итоге оказывается слепком абсолютной пустоты, самоорганизованным вакуумом»<sup>130</sup>. Математика, претерпевшая в XIX веке ряд потрясений, в XX веке также переживает кризис, потребовавший пересмотра ее оснований. Дискуссии о непрерывности / дискретности материи, вопросы теории множеств, связанные с открытиями Г. Кантора; проблемы актуальной бесконечности, имеющей прямой выход на богословие, поскольку актуальная бесконечность, как данность, есть «научная икона Божества»<sup>131</sup> (с ее помощью прекрасно иллюстрируется христианский факт Боговоплощения, вхождения Бесконечного в конечное); богатая своими философско-богословскими интерпретациями теорема К. Гёделя «о неполноте» – эти и другие научные и философские факторы «раскачали» некогда прочное основание математики и привели к тому, что большинство математиков оставили вопросы оснований»<sup>132</sup>. Эта картина синхронна с отказом от истины в постмодернизме. Ситуация в математике наглядно иллюстрирует единство смыслового пространства в рамках одной эпохи, что, как было показано, определяется единством антропологического основания культуры.

Девальвация ценностей – религиозных, семейных, социально-исторических привела западное общество к режиму вседозволенности, снятию всех запретов и ограничений – когда аналитический скальпель научного исследования не останавливается ни перед чем: сокровенные области душевной жизни препарируются психоаналитическими инструментами, тайна пола, неприкосновенность внутриутробного бытия младенца и его зачатия, любовь, родительские отношения к детям – все подвергается бесцеремонному вторжению, реформатированию, профанации – как на уровне социума, так в научных проектах, опирающихся на антропологию постмодерна. В таких условиях «возникновение новой мировоззренческой парадигмы привело к появлению новых вызовов христианскому миру. Насущной проблемой теологии стала проблема осмысления мировоззренческих установок этой парадигмы и формирования ответов на вызовы современности»<sup>133</sup>.

В этих условиях богословскому знанию в его антропологической проекции возможно выступить посредником между всеми другими формами знания в человеческой культуре. Об этом писал прот. Иоанн Мейендорф, «теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией»<sup>134</sup>. Это антропологизированное богословие базируется на особой антропологии, характерной для христианского понимания человека. В её основании – взгляд на человека как на принципиально открытое существо: «Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит, прежде всего, в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству, по образу Творца... общение и причастие к Божественной жизни и славе её для человека *естественно*»<sup>135</sup>. Такое антропологизированное богословие и может принять на себя роль метадискурса. Сквозь эту призму можно взглянуть на все виды человеческой деятельности и привести их к некоему общему знаменателю. Таким образом, богословие перестает быть оторванной от жизни дисциплиной и предельно актуализируется, становясь действующей силой современной социальной практики.

**Глава 4 посвящена осмыслению науки и техники в отечественной религиозно-философской мысли. В параграфе 4.1. рассматривается специфика отечественной научно-технической мысли в контексте ее исторического развития.**

Вопрос о самоопределении науки в России затрагивает тему ее культурной специфики. Унаследовав православную греко-византийскую духовную, а, вместе с ней,

<sup>130</sup> Девис Пол. Суперсила. Поиски единой теории природы / пер. с англ. Под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина. М.: Мир, 1989. С. 178

<sup>131</sup> Катасонов В.Н. О границах науки. М., 2017. С. 161

<sup>132</sup> Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Мир, 1984. С. 16.

<sup>133</sup> Солонченко А.А. Православная мысль в условиях постмодерна и богословско-философский контекст ее формирования. Дис. ... канд. богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2020. С. 235

<sup>134</sup> Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 180.

<sup>135</sup> Там же. С. 179

религиозную и культурную традиции, Россия унаследовала и особый, отличный от западного, тип рациональности, которым обусловлено своеобразие понимания природы научного закона, знания как такового. Можно утверждать, что если наука в ее европейском рационалистическом формате пришла в Россию лишь после расширения ее политических и культурных контактов, преимущественно, начиная с эпохи Петра I, то техника, являющаяся концентратом не только практических отношений с природой, но и теоретической мысли, которая может, даже при отсутствии текстов с обобщениями, многое рассказать о характере понимания природы – пришла существенно раньше. При этом рассмотрение ее в качестве важной социокультурной характеристики общества появилось значительно позже. Автор данного исследования, принимая положение, что «философия техники является полноценной неклассической философской дисциплиной»<sup>136</sup>, утверждает, что техника, как важнейший антропокультурный фактор, никак не может быть изъята из богословского рассмотрения. Антропологический акцент в богословии XX века позволяет осуществлять богословский анализ самых различных антропологических практик – в нашем случае это наука и примыкающая к ней техника.

В начале XX века, благодаря трудам П.К. Энгельмейера, в России успешно развивалась философия техники, появилось множество разнообразных инженерно-технических обществ. После революции философия техники была ликвидирована как проявление буржуазной науки. Рассмотрение техники в материалистической марксистской парадигме не выходило за рамки ее конструктивного орудийно-прикладного значения. Подходы к технике, учитывающие ее социокультурные аспекты, выводящие понимание ее за рамки утилитарно-прикладного назначения, следующие: Э. фон Майер представляет технику как составляющую всякой деятельности, а любого человека как техника<sup>137</sup>. Для У. Вендта<sup>138</sup> техника – форма духовной деятельности человека; ее основная задача – установить связь между Природой и Духом как двумя вечными силами. А. Ридлер проводит связь техники не просто с культурой, но с искусством – благодаря этой связи, техника может вернуться к своему древнему изводу – *технэ*, в котором всякое ремесло носило характер искусства. Он предлагал ввести в высших технических училищах обязательный предмет «история инженерного дела» не как хронологию механизмов, а как аспект истории культуры<sup>139</sup>. Техника допетровской Руси, как содержательная сторона отечественной истории и культуры, слабо изучена. Пробел отчасти восполняется диссертационным исследованием А.А. Дорогова «Развитие механизмов в России. Ранний период 14 – 1-я половина 15 вв.». Как пишет автор работы, в XIV веке еще нет оснований говорить о *технике*, но только о *механизмах*, которые лягут в основу дальнейшего развития техники. Как в Европе, так и в России XVII век явился переломным веком непосредственной подготовки индустриальной революции. В этот период главным местом, где были сконцентрированы наиболее квалифицированные и одаренные мастера в различных технических областях – часовщики, оружейники, специалисты по «водовзводному» и мельничному делу – была Оружейная палата. Официальное начало российской науки принято отсчитывать с 1724 года, когда указом Петра I была создана Российская академия наук. Императором была осознана необходимость формирования отечественной науки, научной школы, в которой можно было бы развернуть исследования, совершать научные открытия. Развитие науки и техники в России сопровождалось научной рефлексией этих взаимообусловленных процессов. В «Российской истории» В.Н. Татищев обратил внимание на историческое значение техники для развития общества. В трудах О. Михайлова, И.Ф. Германа, А.О. Корниловича, И.Х. Гамеля, М.Д. Хмырова, в «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина, у бытописателя русской старины И.Е. Забелина, у С.М. Соловьева в капитальном труде «История России с древнейших времен»

<sup>136</sup> Философия техники: история и современность. М., 1998. С. 6

<sup>137</sup> Mayer E. Technik und Kultur: Gedanken ueber die Verstaatlichung des Menschen. Berlin, 1906

<sup>138</sup> Wendt U. Die Technik als Kulturmacht in sozialer und in geistiger Beziehung. Eine Studie, Berlin, 1906

<sup>139</sup> Ридлер А. Цели высших технических школ // Бюл. политех. об-ва, 1901. №3. С. 154

осуществлялся анализ науки и техники в России, приводилось описание рудников, горного производства, состояния оружейных заводов, сведения о механизмах, применявшихся в отечественном производстве. Параллельно с исследованиями техники в России выходят в свет и труды по истории образованности и просвещения (А.С. Архангельского), а также по истории математических знаний (В.В. Бобынина). Новым импульсом к развитию научно-технической сферы был итог Крымской войны 1853–1856 гг. – были проведены капиталистические реформы, отменено крепостное право, произошли изменения в сфере военной техники, особенно в артиллерии, которые стимулировали развитие машиностроения и металлургии. Постепенно набиравшее обороты развитие промышленности, параллельно с научно-теоретическими достижениями следует дополнить уникальным примером системотворчества, в рамках которого была сделана беспрецедентная по глубине и охвату попытка христианского осмысления человеческой жизнедеятельности с её установками и задачами – в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова (1829–1903). Эта система была построена на дистанцировании от европейской антропологии, в которой само понятие «человек» критически оценивается как пронизанное гуманистической гордостью собой – вместо него предлагается понятие «сын / дочь человеческие», хранящее родовую сущность человека и содержащее указание на долг по отношению к отцам. Творческая активность, согласно мысли Н. Федорова, заповедана человеку и выражает идеал активного христианства. На «сынов человеческих» возлагается высокая задача – одновременно родовая и космическая – мобилизовать весь ресурс цивилизации: научный, материально-технический, организационно-хозяйственный, творческий и религиозный – ради воскрешения всех родных, ушедших в мир иной. При всей благовидности поставленных задач, критический анализ этого учения позволяет квалифицировать его как еретическое<sup>140</sup>, как «предельное выражение технократической утопии»<sup>141</sup>. Религиозно-философское осмысление науки в отечественной мысли осуществлено В.С. Соловьевым в приложении к его последнему сочинению «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», названном им «Краткая повесть об антихристе». В описании науки будущего можно увидеть указание на научную парадигму, отличную от материализма. При этом конкретные черты ее для автора не так важны, как другой, бедственный факт: «человечество <...> переросло и младенческую способность наивной, безотчетной веры»<sup>142</sup>. Вл. Соловьев в другой своей поздней работе – философском эссе «Тайна прогресса» – в метафорической форме предлагает спасительный путь для отечественной культуры, оказавшейся на берегу стремительного и неудержимого цивилизационного потока. Требуется подвиг веры и труд для того, чтобы отечественную духовную традицию, на которой построена культура, перенести через мутные воды прогресса в чудесную страну ее преображения. «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса – другой нет и не будет»<sup>143</sup>. Характерное для отечественной научной мысли стремление к синтезу знаний, в котором наука занимает подобающее ей место, встраиваясь в систему высших ценностей, определяемых христианским пониманием мира, в высокой степени проявилось в творческих исканиях о. Павла Флоренского (1882–1937). В работе рассмотрено его мирозерцание в тех аспектах, где можно увидеть пересечение богословской проблематики с естествознанием и философией – к ним относятся проблема антиномий, а также связанный с ней вопрос о «прерывности» как базовой характеристике нашего мира. Утверждая антиномичный характер религиозной истины, Флоренский лишает логику статуса абсолютного критерия истины; открывая тем самым возможность «слышать голос персонифицированной Истины Откровения»<sup>144</sup>. Как проблема антиномий, так и

<sup>140</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. С. 322

<sup>141</sup> В.Н. Катарасов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 218

<sup>142</sup> Там же.

<sup>143</sup> Соловьев В.С. Тайна прогресса // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 557

<sup>144</sup> Горячев Д., свящ. Антиномика Флоренского. Белгород: Политерра, 2022. С. 23

вопрос о континуальности / прерывности в их постановке у о. Павла требуют, по мнению автора, уточнения и дополнения.

Отечественная математическая мысль явила целое созвездие имен, прославивших русскую науку, показавших ее мировой уровень, свидетельствующих о многогранности и научном универсализме отечественной школы. Это Н.И. Лобачевский (1793–1856), М.В. Остроградский (1801–1861), П.Л. Чебышёв (1821–1894), Н.Е. Жуковский (1847–1921), С.В. Ковалевская (1850–1891), А.М. Ляпунов (1857–1918), В.А. Стеклов (1864–1926), А.П. Котельников (1865–1944), Д.Ф. Егоров (1869–1931), Н.Н. Лузин (1883–1950), А.А. Фридман (1888–1925), А.Н. Колмогоров (1903–1987) и другие. В их творчестве разнообразные направления математических трудов сочетались с плодотворными исследованиями в сферах механики, гидродинамики, астрофизики, аэронавигации, сейсмологии, баллистики ... Список ученых может быть дополнен именем о. Павла Флоренского, в творчестве которого математика вышла за пределы не только собственно математические (также затронув соприкасающиеся с ней сферы электротехники или прикладного материаловедения), но становится философским инструментом, языком символического описания действительности, в том числе явлений из сферы духовной реальности. Многоплановое творчество о. Павла характеризуется исключительно важной особенностью: все темы, которых он касался, имели в качестве главного жизненного нерва и цели прodelываемой философской работы *воцерковление мысли*. Такая миссия у христианства как такового.

Установка «Философии общего дела» Н. Федорова на отношение к миру, как к хозяйству, в котором общим созидательным трудом должны решаться общечеловеческие задачи в русле христианского миропонимания, оказала существенное влияние на многих отечественных мыслителей. Одним из них, безусловно, был С.Н. Булгаков (1871–1944). В его труде «Философия хозяйства» разработана целая система организации хозяйственной жизни общества с позиций ее фундаментальных философских и богословских оснований, «онтология хозяйства», его «оправдание»<sup>145</sup>. В этой системе наука занимает ключевое положение и также рассматривается в ракурсе ее хозяйственной функции. Полемизируя с современным ему «экономическим материализмом», отождествляемым им с марксизмом<sup>146</sup>, С.Н. Булгаков показывает его религиозную, по сути, природу, в основании которой лежит культ финансово-экономических отношений – со своей жесткой догматикой: «Дело обстоит так, как будто догматы экономизма есть единственно возможная и сама собою разумеющаяся философия хозяйства вообще. Задача философской критики поэтому, прежде всего, состоит в том, чтобы разбить этот наивный догматизм и, поставив его под вопрос, сделать предметом особого философского исследования»<sup>147</sup>. Для нашего времени это в полном объеме сохраняет свою актуальность, так как диктат экономических интересов, уже не апеллирующий к законам марксистского исторического материализма, безраздельно господствует как во внутренней хозяйственной жизни стран, так и в международных отношениях.

Картина бытия отечественной научной мысли будет далеко не полной, если обойти вниманием духовные академии. Под сенью четырех российских духовных академий: Киевской, Московской, Санкт-Петербургской и Казанской все годы их существования до закрытия в послереволюционное время шла содержательная апологетическая работа по отграничению богословской аргументации для защиты православного вероучения от всех форм его искажений. Эта работа выстраивалась в рамках курса основного богословия.

**Параграф 4.2** называется «**Неопатристический синтез и современная научная парадигма**». Русская мысль на протяжении всего периода своего развития была в диалоге

<sup>145</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 5

<sup>146</sup> «Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидели марксизм» // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 9.

<sup>147</sup> Там же. С. 9

с Западом. Крушение царской России предельно заострило всю проблематику русской культуры, поставило задачу осмысления причин катастрофы, поиска выхода из неё. «Серебряный век» отечественной философии, её небывалый расцвет в начале XX века поставил много вопросов, на которые не успел дать ответ. Он явился ускорителем на пути русской мысли «от марксизма к идеализму». Вся послереволюционная ситуация как в России, так и за её пределами, способствовала религиозному переосмыслению всего комплекса философской проблематики, её крайней экзистенциальной заостренности. В 1925 году состоялось открытие Свято-Сергиевского богословского института в Париже, ставшего в XX веке крупнейшим центром православного богословия в европейском пространстве. Институт объединил лучшие умы России, оказавшиеся в изгнании: С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, Г.В. Флоровского, В.В. Зеньковского, А.А. Афанасьева, Л.А. Зандера и других<sup>148</sup>. Свято-Сергиевский богословский институт стал ядром формирования целого круга философов и богословов, получившего название «Парижская школа». Многие представители этого круга являлись преподавателями в институте, некоторые выступали там с лекциями или докладами на конференциях, иные находились в диалоге или даже в полемике, но можно с определённой уверенностью сказать, что в Париже, начиная с середины 20-х годов, возникло смысловое интеллектуальное поле высокой степени напряжённости. В диалоге с западной философией, с католическим и протестантским богословием представители русского зарубежья не только сами пришли к осмыслению духовной традиции Православия, но и открыли его для Запада, где началось подлинное «патристическое возрождение», многие европейские мыслители обратились к восточно-христианскому религиозно-философскому дискурсу или просто приняли православную веру. В рамках патристического возрождения XX века произошло нечто чрезвычайно важное для всей истории русской философии. Если до революции отечественную философию можно было квалифицировать как особую школу, ответвление классической западноевропейской философской традиции, то в результате начатого ещё в России и ускоренного трагическими обстоятельствами поиска нового формата русской мысли, её дальнейшего развития, русская философия вышла на принципиально новый уровень – самоопределения как иной философской традиции. Новизна этой традиции – в её опоре на фундамент восточного христианства, т. е. на отличную от Запада онтологию. Эта принципиально иная современная философия обрела «...статус параллельной традиции, который впервые был интуитивно осознан и осмыслен в богословии русской диаспоры. <...> Это – огромный вклад русской диаспоры в русское самосознание и философское самоопределение»<sup>149</sup>. Парижская школа аккумулировала важнейшие интеллектуальные процессы русской диаспоры, сформировала среду для дальнейшего развития отечественной философии, что было уже исключено в России. На этой площадке происходило новое открытие православного богословия, а также были предприняты существенные усилия по его интерпретации на языке современной философии – процесс, сходный с тем, который имел место в эпоху расцвета святоотеческой письменности в Византии. «Патристическое возрождение», связано с именами протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979), архиепископа Василия (Кривошеина, 1900–1985), В.Н. Лосского (1903–1958), архимандрита Киприана (Керна, 1909–1960), протоиерея Иоанна Мейендорфа (1926–1992). Вдохновителем обращения к святоотеческому наследию явился Георгий Флоровский (1893–1979). В 1936 году с высокой трибуны Международной богословской конференции в Афинах прот. Георгий провозгласил идею и программу неопатристического синтеза как движение «вперед, к Отцам». «Слово Святых Отцов по-новому зазвучало в XX веке»<sup>150</sup>. Лозунг «вперёд, к Отцам!» стал знаменем западноевропейского «патристического

<sup>148</sup> URL: <http://saint-serge.ru/> / (Дата обращения 07.11.2017).

<sup>149</sup> Хоружий С.С. Философская миссия русской эмиграции // Культурное наследие российской эмиграции. Книга 1. М., 1994 С. 240.

<sup>150</sup> Михайлов П.Б. От составителя // Наследие Святых Отцов в XX веке: итоги исследований. М.: ПСТГУ, 2010. С. 6

возрождения», охватившего религиозную философию XX века, культурную и общественную сферы, открывшего миру сокровища восточно-христианской мысли и духовной традиции. Программа неопатристического синтеза получила большое распространение среди христианских ученых различных научных школ Греции, Сербии, Великобритании, США и Франции и сохранила свою актуальность, хотя отдельные вопросы являются дискуссионными (в частности, вопрос о степени универсальности «христианского эллинизма», на котором настаивал прот. Георгий Флоровский). Это масштабное направление современной религиозно-философской и богословской мысли ориентировано, прежде всего, на сферы богословия, экклезиологии, богословского осмысления культуры и истории, – но как направление развивающееся, может включать в себя неохваченные еще области. К этим областям можно с полным правом отнести науку и технику. Основание для этого – принципиальная близость между собой всех частей культуры как единого организма. Близость гуманитарного познания к естественнонаучной сфере определяется, в целом, сближенностью духовной и материальной составляющих культуры, видением ее как целостного явления. В настоящее время достигнуто понимание, что «деление на материальную и духовную культуру условно и относительно. В действительности эти области культуры как единой системы не только тесно взаимосвязаны, но и взаимопроникают друг в друга. Особенно отчетливо это выявляется в условиях научно-технической революции, ведущей ко всё большей интеграции материальной и духовной культур»<sup>151</sup>. Прот. Г. Флоровский пишет, что православное отношение к культуре есть «богословская позиция, от начала до конца»<sup>152</sup>. «Нам нужно богословие культуры даже для “практических” решений»<sup>153</sup>. Необходимость создания богословия культуры, завещанная прот. Георгием Флоровским, несомненно, распространяется и на всю сферу науки, ставшей определяющим фактором современной цивилизации. Христианство, возникшее в очаге античной культуры, появившись в один из наиболее кризисных периодов мировой истории, привело к преодолению этого кризиса, по сути – к спасению цивилизации. Это было осуществлено путем создания христианской культуры. Исходная несопоставимость, несоизмеримость встретившихся в едином пространстве и времени культур привела, в ходе культуросозидающей деятельности Церкви в союзе с Империей, к созданию христианской культуры, о которой на начальной стадии этого процесса нельзя было даже помыслить. Риск как таковой становится в наше время характерной и неустранимой чертой бытия общества, квалифицируемого как «общество риска». Угрозы экологических катастроф, терроризм, военные действия – только «поверхностный слой» тех множественных рисков, которые породила наша цивилизация. Риски стали объектами исследований философов, социологов, политологов, – таких, как М. Хайдеггер, Н. Луман, Э. Гидденс. Последнему принадлежит высказывание: «Мир <...> по большей части структурирован рисками, созданными человеком»<sup>154</sup>. Следует заметить, что в понимании христианского богословия, само творение человека, наделенного даром свободы, было риском, который подтвердился в событии грехопадения. В условиях рисков, порождаемых цивилизацией, встает вопрос о возможности построения науки на ином теоретическом фундаменте. «Культура, которая растет из православного духовного опыта, всегда <...> ставит вопрос о возможности иной науки, иной праксеологии и альтернативной цивилизации»<sup>155</sup>. При этом «речь идет не о фантастических планах «синтеза науки и религии» или создании какой-то «христианской науки», обычно приводящих к бесплодным прожекам <...>, а о конкретных проектах обследования метафизических предпосылок

---

<sup>151</sup> Крапивенский С.Э. Социальная философия. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 358

<sup>152</sup> Флоровский Г., прот. Вера и культура // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 656

<sup>153</sup> Там же. С. 660

<sup>154</sup> Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011. С. 246

<sup>155</sup> Катасонов В.Н. О границах технологического мышления // В.Н. Катасонов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 223



различных научных дисциплин, феноменологическом вскрытии теологической составляющей в этих метафизиках и прослеживании ее значения для самой науки»<sup>156</sup>. Необходимо не только оправдание науки – «эпистемодицея», но корректировка ее оснований, введения координаты *цели* в систему научного проектирования. Этот параметр должен не просто описывать ожидаемые на выходе технические характеристики, но планировать антропокультурные, нравственные и экологические следствия, учитывать их. Скептическому взгляду на возможность альтернативного основания науки можно противопоставить иной подход к ее построению. А именно: основанием для искомого синтеза должна стать *антропология*, то общее, что связывает все науки между собой. Вопрос в том, какая антропология полномерно представляет Восточно-христианскую традицию? Таковую антропологию мы найдем у святителя Григория Паламы (1296–1359), чье имя связано с учением о Божественных энергиях. Он не ограничивал свое учение только внутрибожественной жизнью, но находит аналоги, или символы, в устройении человека<sup>157</sup>. В русле паламизма человек рассматривается «как некоторая энергийная формация, т.е. совокупность или конфигурация всех своих энергий, физических, психических и интеллектуальных. Энергии человека пребывают в постоянном движении, в смене <...> Энергийная конфигурация или энергийный образ – это подвижная, меняющаяся характеристика»<sup>158</sup>. На такую антропологию опирается православное богословие, она является базовой для исихазма, её фундамент – паламитский дискурс энергий. Флоровский утверждал, что «если можно вообще говорить о какой-то «христианской метафизике», то это должна быть метафизика личности»<sup>159</sup>. Такая позиция находит себе поддержку у прот. Сергия Булгакова: «науки объединяются в единстве своего трансцендентального субъекта – универсального человека»<sup>160</sup>. И там же: «Проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии»<sup>161</sup>. Эта антропологическая центрированность науки – основание и для богословского ее осмысления. В этой возможности – шанс на выживание всей цивилизации в целом. Заслуга неопатристики состоит в постановке проблемы сопряжения языка богословия с языком философии (и шире – культуры) XXI века: исторический опыт ранней Византии свидетельствует, что без подобной работы эллинский мир не смог бы воспринять «безумие» Благовестия, говорящего на языке иудейской традиции.

Эта речь, обращенная к миру, может и должна вырабатываться в Церкви и под ее контролем, как это было в соборный период богословского творчества святых Отцов. «Истинное Предание – это всегда живое Предание. <...> Быть “традиционным” – значит подражать Отцам в их творческом труде, рассуждении и интуиции»<sup>162</sup>. Поскольку духовная традиция есть «личностный, энергийный, антропологический феномен»<sup>163</sup>, без сугубых творческих усилий её хранение и передача другим поколениям невозможны. «Традиция – это поддержание огня, а не урна для хранения пепла»<sup>164</sup>. На протяжении столь далеких друг от друга по времени эпох, радикально отличающихся менталитетом, антропологической спецификой, социокультурными реалиями, сохранение тождественности духовного опыта православной традиции возможно исключительно творчески. Неопатристический синтез ставит задачу актуализации христианского вероучения для современного мира,

<sup>156</sup> Катасонов В.Н. О границах науки. М., 2017. С.159

<sup>157</sup> См.: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: «Паломник», 1996. С. 341

<sup>158</sup> Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса / С.С. Хоружий. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. С. 311

<sup>159</sup> Цит. по: Зинковский Мефодий, иеромонах. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. С. 61.

<sup>160</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 133

<sup>161</sup> Там же. С. 137

<sup>162</sup> Мейендорф И., протопресв. Живое предание. М.: «Паломник», 2004. С. 9

<sup>163</sup> Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 11

<sup>164</sup> Цит. по: Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 46

вырабатывает язык миссии и в «постхристианскую эпоху» отстаивает его непреходящую ценность. «Ценность и оправдание развертывания идеи неопатристического синтеза в современном мире могут проистекать только из стремления богословия оказать преобразующее влияние на мир во всех его аспектах, включая природу, человеческое общество, а также его научно-технологические и политические измерения»<sup>165</sup>.

В условиях неустойчивости и активной динамики антропологической картины третьего тысячелетия – антропология Восточно-христианской традиции, опирающаяся на детально разработанную исихастскую практику, приобретает статус метадискурса. «Антропологическая перспектива, вбирающая в себя – в потенции – всё сообщество гуманитарных/человекомерных дискурсов и при этом наделённая собственной эпистемологической парадигмой, становится объединяющим принципом, общей методологической основой этого сообщества, становится объёмлющей его эпистемологической формацией – тем, что можно назвать эпистемой ... «антропологическая эпистема» – радикально новый образ и статус антропологии»<sup>166</sup>.

Таким образом, богословскому знанию в его антропологической проекции суждено выступить посредником между всеми другими формами знания в человеческой культуре.

Можно согласиться с П. Дюгемом, утверждавшим, что наука просто предлагает одно из возможных описаний природных процессов, ориентируясь на уровень требуемого соответствия реальным параметрам измерений. Сама же Истина, хотя и находит отражение в науке, но никак не вмещается в нее<sup>167</sup>. Благовестие обращено всегда только к человеку, который, открывая замысел Божественного мироустройства, применяя сложнейшие технологии или не касаясь их вовсе, предстоит перед Личным Богом, и отвечает пред Ним за дела рук своих и помышления сердца.

**В параграфе 4.3.** представлена **богословско-антропологическая оценка науки рассматриваемых периодов.** Избранный нами метод требует рассмотрения науки в контексте культуры соответствующей эпохи. Охарактеризуем науку Нового времени, в котором мы выделяем несколько эпох.

**Наука эпохи Барокко в оценке модели Антропологической границы** Отметим, что для всего периода Нового времени – от Ренессанса до преддверия постмодерна в XX веке для науки, как и для культуры в целом, характерны общие черты, определяемые установками ренессансной антропоцентрической ключевой позиции – как Человека Безграничного. Это означает, в целом, трудность диагностики с помощью Модели Антропологической Границы ввиду отсутствия конституирующих практик. Рассмотрим теперь специфику антропологии эпохи Барокко, продлившейся с начала XVII до середины XVIII века, с помощью модели Антропологической границы. Очевидно, что апелляция к опыту трансцендентного здесь практически отсутствует. Человек полагается на силу своего познающего разума, безграничные возможности которого продуцируют дальнейшее развитие ренессансного антропологического сценария «Человека Безграничного». Эта эпоха (так же, как и весь период Нового времени) «целиком базируется на абсолютизации разума, своего рода культе разума. Именно разум осуществляет отношения человека с мирозданием»<sup>168</sup>. Участок границы с Инобытием не является активным. Процессы секуляризации вывели духовную традицию христианства на периферию культуры.

---

<sup>165</sup> Нестерук А.В. «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // Метaparадигма: бокословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 11

<sup>166</sup> Хоружий С.С. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 682.

<sup>167</sup> См.: Катасонов В.Н. Философия и история науки Пьера Дюгема // В.Н. Катасонов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 22 - 61

<sup>168</sup> Хоружий С.С. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии. Теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 647.

Практики, активирующие сферу Бессознательного, также не выходят к антропологической границе и не являются конституирующими.

**Эпоха Романтизма в оценке модели Антропологической границы.** Французское Просвещение, как и немецкая классическая философия, являются различными формами проявления одной и той же культурной эпохи – эпохи Романтизма, уместившейся в столетие между серединой XVIII и серединой XIX веков, имеющей свою антропологическую специфику. В ней доведены до предела те тенденции и установки, которые были заложены в эпоху Ренессанса – антропоцентризм и модель «Человека Безграничного». Процесс секуляризации, начавшийся с европейского Ренессанса, привел к тому, что человек постепенно отверг практики Онтологической Границы. Романтизм, можно сказать, «материализовал» «Человека Безграничного» в лице своих «гениев» – будь то императоры и завоеватели (Наполеон), поэты (ранний Гёте, Шиллер, Гёльдерлин, лорд Байрон) или литературные герои (Вертер или Чайлд Гарольд). Список таких «знаковых фигур» Романтизма можно продолжать. Итак, в этот период отсутствуют предельные антропологические практики.

**Современная наука в богословской оценке.** Оценка науки, сформировавшейся после научной революции рубежа XX – XXI веков требует введения ее в контекст культуры соответствующего ей периода. Эта эпоха, разворачивавшаяся под знаком постмодерна, может быть, с учетом специфики именно технической индустрии, разделена на два периода. Водораздел проходит по границе (составляющей несколько десятилетий конца XX века) – когда компьютерные технологии стали активно подключаться к Интернету, то есть было положено начало применению виртуальных практик в самом прямом значении этого слова. Этот факт внес свою специфику в антропологические сценарии. Рассмотрим ее с помощью аналитического метода Антропологической границы. Можно констатировать существенную активизацию Границы с Бессознательным. Органикой для Постмодерна стали всевозможные игровые практики, апелляция к гендерным аспектам физиологии. Учение З. Фрейда на рубеже XIX и XX веков получает чрезвычайное распространение и претендует на объяснение едва ли не абсолютного большинства явлений человеческой жизни, творчества, психологии как относящихся к проявлениям сферы бессознательного. Произведения изобразительного искусства на протяжении всего XX столетия позволяют с большой наглядностью утверждать принадлежность своих образов также сфере бессознательного. Что касается науки, то ее состояние в рассматриваемый период, характеризуется **в физике** – деонтологизацией материи, введением моделей, в которых корпускулярное представление об устройстве микромира заменено энергийным (теория струн), но и это – не последняя стадия развоплощения материи. Далее следует информационная модель: «струны состоят из логики»<sup>169</sup>; **в математике** – появлением альтернативных математических систем, отказом от выяснения научных оснований, обоснованием невозможности доказательства непротиворечивости внутри системы (теорема Гёделя). В целом – номиналистические тенденции в науке, замена *истины* на *информацию*.

Но далее «антропологическая динамика убыстряется и на грани третьего тысячелетия на авансцену уже выступает Виртуальный Человек»<sup>170</sup>. Антропологический прогноз в этой ситуации неутешителен. Процесс виртуализации захватывает всё новые и новые сферы жизни, включая в себя даже младенческий период формирования сознания, что приводит к спаду творческой активности человека, убыванию его созидательной энергии, степени владения собой и системами жизнеобеспечения.

Оценка науки XXI века с помощью аналитической Модели антропологической границы выявляет ее тяготение к виртуальному участку используемой модели. Это

<sup>169</sup> См.: Smidhuber C. Strings from Logik // <https://arxiv.org/abs/hep-th/0011065v1r>

<sup>170</sup> Хоружий С.С. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики. // Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 649.

определяется сменой преобладающих в культуре практик, а именно фактом выхода виртуальных практик в число наиболее распространенных. Соответственно, в сфере науки (как составной части культуры) – как на уровне организации функционирования научных структур, так и на уровне экспериментально-лабораторной деятельности, можно отметить, с одной стороны, высокий уровень компьютерных технологий; с другой стороны, высокую степень применения компьютерного моделирования исследуемых процессов. То есть реальными объектами научного исследования (практически, во всех науках) стали виртуальные модели вместо самой реальности – будь то модели субатомных процессов в физике, внутриклеточных взаимодействий в микробиологии, трансляции нервных реакций в медицине или движения воздушных потоков в метеорологии. Но, переходя к антропологическим практикам, на которые ориентирован наш исследовательский инструментарий, надо сказать следующее.

Главнейшим признаком виртуального явления является отсутствие в нём тех или иных определяющих черт (каких-то измерений, структурных элементов, базовых предикатов и т. п.) по сравнению с явлениями рядовой эмпирической реальности, так что ему присуще своего рода частичное, недоволощённое существование. Собственно, виртуальные практики и порождены научной деятельностью. Первой и основной сферой, где виртуальные явления получили право на законное пребывание, может считаться теоретическая физика. Генезис этих явлений связан с классической механикой, в которой широко использовались абстрактные, идеальные понятия, такие как перемещение, материальная точка, путь, скорость и др. Через эти условные понятия исчислялись другие величины, значения полученных результатов присваивались уже реальным движущимся объектам. В точности так же в квантовой электродинамике была создана модель фотона, которому присваивались все характеристики фотона, существующего реально. При этом существенные отличия оставались за кадром. Вместо фотона, любая другая частица могла проецироваться на свою виртуальную модель с виртуальной траекторией – то есть такой, по которой, согласно математической модели, могла бы перемещаться реальная частица. Таким образом, можно назвать виртуальными любые научные модели реальных объектов, в которых, так или иначе, характеристики будут отличаться. Развитие цифровых технологий в наше время внесло в эту сферу существенное, но, в принципе, количественное отличие. А именно: виртуальные модели реальных физических процессов усложнились, стали более приближенными к реальности, в ряде случаев они могут иметь синтезированный трехмерный образ, что соответствует тенденции виртуализации реальности. Но требуемая богословская оценка этому явлению, ставшему ныне универсальным, может быть сделана не иначе, как через антропологию.

Виртуальная реальность, применительно к человеку, «есть особого рода образ реальности, <...> формируемый в сознании: в отличие от обычных образов, продуктов сознания и воображения, он выступает как действительная среда деятельности человека, который воспринимает себя как пребывающий в данной реальности и действует в ней – так что эта реальность обладает характеристиками обычной эмпирической реальности, однако, лишена части ее основных предикатов»<sup>171</sup>. Если перевести проблематику виртуальности в философский дискурс, то можно сказать, что это – неаристотелева реальность, так как философский дискурс Аристотеля – прежде всего, эссенциалистский. На роль неэссенциалистского лучше всего подходит дискурс *энергии*.

Энергийный дискурс на наших глазах становится универсальным, прописываясь в самых различных сферах бытия – в точных науках, в антропологии, социальной философии и политике, а также в богословии. В такой энергийной, процессуальной парадигме «общество – это совокупность энергий, воплощаемых различными субъектами в рамках создания определенных условий для совместного бытия. Совокупность подобных энергий

---

<sup>171</sup> Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 312

и образует жизненный мир эпохи, задает векторы социокультурной ситуации»<sup>172</sup>. Если мы возьмем информационные, финансовые, транспортные потоки – всюду увидим ту же самую энергичную природу. Энергичность, динамизм социокультурных процессов, а также проекция этого явления в сферу науки, где начинают преобладать динамические модели, в эпоху развития информационных технологий приобретает черты виртуальности.

Более того, как утверждал Ж. Бодрийяр «виртуальное решительно берет верх над актуальным»<sup>173</sup>. Виртуализация становится поистине «нарастающим процессом, в котором сконцентрированы новейшие черты, характернейшие тенденции современной реальности»<sup>174</sup>. Преобладание виртуальных практик свидетельствует с очевидностью, что на историческую арену уже вышел человек, характеризуемый с помощью аналитической Модели антропологической границы как «человек виртуальный». Этот факт вносит свою специфику во все социокультурные, а также научные практики, которые он осуществляет. Принципиальная фрагментарность сознания, порожденная тем, что человек, подобно амфибии, живет параллельно в реальном и виртуальном пространствах, приводит к тому, что у него не формируется никакой сколько-нибудь цельной «картины мира», мировоззренческой определенности или даже системы убеждений: «Виртуальный человек, вообще говоря, ни в чем окончательно не убежден и не испытывает никакой в том необходимости <...> С вступлением в Виртуальную топику, в период доминантности Виртуального человека, приходит конец «эпохи убеждений»»<sup>175</sup>. Особенно зримо это проявляется в сфере политической жизни, где на смену классическим методам риторики, искусству полемики и аргументации, приводящим к убеждению народных масс, пришли политтехнологии, оснащенные мультимедийными средствами провоцирования необходимых реакций в социальном пространстве.

Что касается оценки этого явления с позиций православного богословия, то следует отметить, что виртуальные практики, приводящие к антропологической фрагментарности, недоактуализованности, прямо противоположны ключевым аскетическим стратегиям духовного восхождения, требующим включенности *всех* энергий человека, формирования его холистичности, цельности, без чего невозможно его преображение. Таким образом, высокая степень виртуализации социокультурного пространства приводит к деградации человека. Эти риски должны быть учтены и скомпенсированы – прежде всего, на стадии формирования подрастающего поколения, в сферах образования и воспитания.

Инклюзия виртуальной реальности во все сферы бытия социума, в целом, влияет и на «эпистемологическую ситуацию». Принципиальная недоактуализованность виртуальной реальности, ее фрагментарность и «текучесть» деформируют понятие достоверности, а следом за ним деструкцию претерпевает и само понятие истины. Происходит виртуализация истины – возникает ситуация «открытой эпистемологии»<sup>176</sup>.

**В Заключении** подводятся итоги исследования, делаются обобщения. В наше время, «структурированное рисками» – военно-политическими, экологическими, техногенными, антропологическими – можно с определенностью повторить известные слова прот. Георгия Флоровского: «Мы утверждаем, что в основе нашего современного кризиса лежит именно отход от христианства, с какой бы точной исторической датой мы ни связывали начало этого отхода. Наш век есть прежде всего век неверия, а значит – век неуверенности, неразберихи и отчаяния»<sup>177</sup>. Снизить эти риски, находясь на поле науки, ее средствами – можно только, привлекая ее ресурс для построения здания христианской культуры, поддержания огня в

<sup>172</sup> Агапов О.Д. Очерки синергичной социальной философии. Казань: «Познание», 2008. С. 29.

<sup>173</sup> Цит. по: Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. С. 373

<sup>174</sup> Там же.

<sup>175</sup> Там же. С. 386

<sup>176</sup> Там же. С. 393

<sup>177</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. // Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С. 651.

светильнике христианской традиции, вовлекая прежде не вписывавшиеся в нее элементы. Таким элементом, собственно, и является сама наука, породившая колосс современной цивилизации. Ее неписанность в христианский дискурс определялась разными причинами. На протяжении всей истории Нового времени обновлялись попытки найти тот или иной способ ее богословски интерпретировать, воцерковить, сделать предсказуемой и управляемой. Но, как правило, многие и многие модели, связывающие религию и науку, приводили к построению гибридных концепций, в которых преобладал либо оккультизм, либо сциентизм. В осуществленном исследовании предложен способ богословской интерпретации науки, основанный на том, что он утверждает неприменимость богословия, как личностного феномена, к научным теориям напрямую – оно может касаться только человека. Поэтому наука интерпретируется как вид антропологической практики в контексте культуры. Затем, для анализа этой практики применяется Модель Антропологической Границы, в критериальной системе которой есть ресурс для распознавания практик с позиций христианской антропологии. Таким образом, наука получает косвенную оценку в богословских координатах. Такая система интерпретации науки построена на одном важном культурологическом допущении: в рамках каждой эпохи развития культуры существует не всегда вербализуемый изоморфизм, или сообразность форм науки, техники, живописи и музыки, философских теорий – коррелирующих с антропологией, характерной для данной эпохи. Эти задачи составили главную исследовательскую ось работы. Для их решения произведена экспликация истории европейской науки в обзорном формате – в соответствии с принципом Гёте, утверждающим эквивалентность истории предмета и его теории. Кроме того, в силу значимости (как утверждает автор исследования) рассматриваемой темы для перспективы построения системы богословия культуры, наука вписана в контекст неопатристического синтеза, имеющего важное значение для выстраивания диалога Православной Церкви с цивилизацией.

## **ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

### **Монографии**

Рупова Р.М. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. Монография. СПб.: Алетейя, 2017. 240 с. (14,2 п.л.)

### **Статьи в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК**

1. Рупова, Р.М. Антиглобалистский оптимизм Альфреда Шюца и Клиффорда Гирца // Социологические исследования. 2008. № 4. С. 37–49. (0,7 п.л.)
2. Рупова, Р.М. Новые антропологические модели в социальной философии // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2008. № 2. С. 99–104 (0,8 п.л.)
3. Рупова, Р.М. Антропологическая парадигма и философский ренессанс в России // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2009. № 4. С. 74–77 (0,4 п.л.)
4. Рупова, Р.М. Социально-философские аспекты духовной традиции Восточного христианства // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2013. Том 2. № 4, С. 78–84 (0,4 п.л.)
5. Рупова, Р.М. Наследие Отцов Церкви в отечественной культуре: прошлое и настоящее // Человеческий капитал. 2015. № 9 (69). С. 16–18 (0,4 п.л.)
6. Рупова, Р.М. Парижский этап русской мысли в XX веке // В мире научных открытий. 2015. № 3.6 (63). С. 2949–2958. (0,5 п.л.)

7. Рупова, Р.М. Антропологизация в сфере социальных наук как особая тенденция современного гуманитарного познания // *Человеческий капитал*. 2014. № 10 (70). С. 106–108. (0,4 п.л.).
8. Рупова, Р.М. Подходы к изучению философского и богословского наследия преп. Максима Исповедника в отечественных и зарубежных исследованиях / Р.М. Рупова, В.А. Наумова // *Человеческий капитал*. 2015. № 4 (76). С. 44–46 (0,4 / 0,2 п.л.).
9. Рупова, Р.М. Постмодернизм как встреча культур: философский анализ / Р.М. Рупова, П.А. Кузьмин // *Человеческий капитал*. 2015. № 4 (76) С. 46–51. (0,8 / 0,4 п.л.).
10. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез в социально-философской и антропологической проекциях / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // *Человеческий капитал*. 2015. № 5 (77). С. 29–33 (0,8 / 0,4 п.л.).
11. Рупова, Р.М. Возможности антропологической дескрипции в рамках концепции Неопатристического синтеза // *Человеческий капитал*. 2015. № 8 (80). С. 128–130 (0,4 п.л.).
12. Рупова, Р.М. Христианство в социально-философском измерении // *В мире научных открытий*. 2015. № 7.10 (67). С. 3647–3654 (0,4 п.л.).
13. Рупова, Р.М. Святоотеческое наследие как фактор выбора современных культурных и антропологических стратегий // *Человеческий капитал*. 2015. № 6 (78). С. 22–24. (0,4 п.л.).
14. Рупова, Р.М. Искусство как язык христианства (в историко-философском осмыслении) // *Человеческий капитал*. 2015. № 10 (82). С. 45–47 (0,3 п.л.).
15. Рупова, Р.М. Познание мира как религиозная практика: естественная теология на Востоке и Западе // *Человеческий капитал*. 2015. № 11–12 (83–84). С. 23–25. (0,3 п.л.).
16. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез как диалог духовной и культурной традиций / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // *Социальная политика и социология*. 2016. Т. 15. № 1 (114). С. 170–177. (0,6 / 0,3 п.л.).
17. Рупова, Р.М. Неопатристический синтез: поле актуального диалога / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // *Миссия конфессий*. 2016. № 16. С. 58–68 (0,8 / 0,4 п.л.).
18. Рупова Р.М. Богословская антропология и современное научное знание: диалог о правах на роль метадискурса // *Социальная политика и социология. Научно-практический журнал*. Том 17. № 2 (127). М., 2018. С. 186 – 193 (0,7 п.л.)
19. Рупова Р.М. Человек в отражении православного богословия: традиция и ее современные измерения // *Социальная политика и социология. Научно-практический журнал*. Том 17. № 3 (128). М., 2018. С. 111 – 118 (0,6 п.л.)
20. Рупова Р.М., Солонченко А.А. Вопрос об энергии и общении в современном богословии и философии // *Социальная политика и социология*. 2019. Т. 18. № 4 (133). С. 118-125. (0,8 / 0,4 п.л.)
21. Рупова Р.М. Антропологический детерминизм как развитие антропного принципа физики XX века в русле библейской космологии // *Богословский вестник*. 2021. № 4 (43). С. 79 - 89 (0,8 п.л.)
22. Рупова Р.М., Бирюкова К.В. Литургическое служение Православной Церкви в контексте секулярной эпохи: философско-религиоведческий анализ // *Социальная политика и социология*" Том 20. № 4 (141) .2021г. С. 160 – 168. (0,8 / 0,4 п.л.)
23. Рупова Р.М. Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана // *Богословский вестник*. 2022. № 2 (45). С. 96–106. (0,9 п.л.)
24. Рупова Р.М. Символизм творения как метод построения герменевтических процедур: метод интегральной экзегезы. *Богословский вестник*. 2022. № 4 (47). С. 26–36. (0,8 п.л.)
25. Рупова Р. М. Теология: путь к универсальной методологии // *Вопросы теологии*. 2023. Т. 5, № 3. С. 516–524. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.311> (0,7 п.л.)
26. Рупова Р. М. Иерусалим и Силиконовая долина: два полюса современной цивилизации // *Богословский вестник*. 2023. № 2 (49). С. 38 – 52.
27. Рупова Р.М. Возможность иной науки // *Христианское чтение*. 2023. № 3. С. 290 – 298.



28. Рупова Р.М. Теология: путь к универсальной методологии // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 3. С. 516–524 (0,8 п.л.)
29. Рупова Р.М. Философский диалог: М.М. Бахтин – А.А. Дорогов (воспоминания и архивные свидетельства) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 3. С. 110-119 0,8
30. Рупова Р.М. Богословие как точная наука: pro et contra // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 89–99 (0,7 п.л.)

#### Другие публикации в научных журналах и сборниках

31. Rupova R.M. Religious and philosophical ideas and ecclesiastical education of the Russian émigré community / K.V. Birukova, R.M. Rupova, O.A., Evreeva, L.I. Bystrova, G.P. Otutskiy // European Journal of Science and Theology. 2016. Vol. 12. № 3. P. 165–180. (1 / 0,4 п.л.) (на английском языке).
32. Rupova R. The specifics of teaching the history of Russian philosophy of the twentieth century in higher education // Perspektivy nauki i obrazovania – Perspectives of Science and Education, 44 (2), 171-178. doi: 10.32744/pse.2020.2.14 <https://elibrary.ru/item.asp?id=42846830> (0,7 п.л.) (на английском языке).
33. Rupova R., Bakhtin M. Man and History: Christianity in the system of historical relays and transmissions // E3S Web of Conferences 210, 16024 (2020) ITSE-2020 <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202021016024> (0,9 / 0,6 п.л.) (на английском языке)
34. Rupova R. Anthropology as a metaparadigm in modern scientific knowledge // E3S Web of Conferences 210, 16029 (2020) ITSE-2020 <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202021016029> (1,0 п.л.) (на английском языке)
35. Rupova R. Anthropological foundation of environmental science // E3S Web of Conferences, 2021, 258(9): 07013 DOI:10.1051/e3sconf/202125807013 [https://www.researchgate.net/publication/351741084\\_Anthropological\\_foundation\\_of\\_environmental\\_science](https://www.researchgate.net/publication/351741084_Anthropological_foundation_of_environmental_science) (0,9 п.л.) (на английском языке)
36. Rupova R.M., Evreeva O.A., Kuzmin P.A. Liturgical ministry of the Orthodox Church as an alternative to the challenges of digitalization of modern society // II International Scientific Forum on Sustainable Development and Innovation (WFSDI 2023). Conference Proceedings. Ekaterinburg, 2024. P. 1550-1554. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=75056472> (0,9/ 0,6 п.л.) (на английском языке).
37. Рупова Р.М. Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского как русло неопатристики // Вопросы богословия. 2020. № 1(3). С. 104 – 114. (0,8 п.л.)
38. Рупова Р.М. Социально-политическое измерение христианства: историческая перспектива // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. 2018. № 1 (7). С. 18-22. (0,7 п.л.)
39. Рупова Р.М. История русской религиозной философии в XX веке и ее отражение в учебных курсах высшей школы //Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2020. Выпуск 7. С. 63–72. (0,7 п.л.). Рупова Р.М. Истина и история. Библейский историзм как путь к богословскому синтезу // Библейские схолии. 2020. № 1(1). С. 231 – 248. (0,8 п.л.)
40. Рупова Р.М. Неопатристический синтез возможность естественнонаучного русла // Вопросы богословия. 2021. № 2 (6). С. 15-24. (0,7 п.л.)
41. Рупова Р.М. Богообразность человека как формирующий фактор культуры // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. 2021. № 2 (20). С. 39-44. (0,8 п.л.)
42. Рупова Р.М. Лестница духовного восхождения в отражении Божественных гимнов прп. Симеона Нового Богослова // Библейские схолии, 2024. №1 (4). С. 60–69. (0,8 п.л.)
43. Рупова Р.М. К вопросу о научном статусе Восточно-христианской традиции // Православный собеседник. 2024. №1 (33). С. 6-10. (0,6 п.л.)