

ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию

Розалии Моисеевны Руповой,

представленную на соискание ученой степени доктора богословия

на тему:

«БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ»

Диссертационное исследование Р.М. Руповой посвящено проблеме христианского осмысления современного научного знания, **актуальность** которого назрела не меньше 100 лет назад и периодически возникала в размышлениях богословов, философов и ученых как на протяжении всего XX века, так и в начале XXI века. Прот. Г. Флоровский считал богословие универсальным средством рассмотрения всех аспектов культуры. А поскольку наука является частью культурной сферы, то обосновано намерение диссертанта взять за основу своего проекта идею неопатристического синтеза и ее развитие в «синергийной антропологии» С.С. Хоружего. Специфика исследования Р.М. Руповой состоит в том, что в фокусе богословского рассмотрения оказываются не явления религиозной жизни и не религиозный опыт (это область компетенций философии религии), а сфера научной деятельности, рассматриваемая как антропологическая практика. Этот **методологический подход** открывает перспективу богословской интерпретации в том числе тех сфер человеческой деятельности, которые ранее не были затронуты богословием. При этом важно отметить, что Р.М. Рупова полемизирует с теми учеными, которые нацелены на синтез научного и богословского знания, размывая тем самым границы того и другого (на с. 15 текста диссертации).

В работе ярко выражена тенденция религиозно-философского понимания культуры, отмечается парадигмальный статус восточно-христианской традиции. Если в своей методологии Р.М. Рупова следует С.С. Хоружему, то по композиции и охвату материала она близка к классическим работам П.П. Гайденко (например, «Христианство и генезис новоевропейского естествознания») или – если брать сравнительно недавние публикации на

русском языке – работам свящ. О. Мумрикова («Концепции современного естествознания. Христианско-апологетический аспект»).

В Гипотезе исследования автор утверждает, что «восточно-христианская традиция обладает эпистемологическим ресурсом, позволяющим обеспечить формирование системного подхода для богословской интерпретации естественно-научного знания». Автору удастся доказать эту гипотезу благодаря тому, что «восточно-христианская традиция» становится у него «аналогом научной эпистемы» (с. 34), которому соответствует «богословский габитус науки». Этот интересный и эвристичный неологизм позволяет охарактеризовать «отраженные в структурах научных теорий религиозные структуры творческого религиозного сознания» (с. 66).

Остановимся на некоторых положениях, выносимых на защиту.

По первому положению. Диссертант считает идею неопатристического синтеза рабочим инструментом богословского анализа и считает, что область его применимости может быть расширена за счет сфер науки и техники. Это продолжает и развивает мысль С.С. Хоружего, высказанную им в интервью весной 2015 г.: «Сегодня следует проводить различие между философией и богословием. И в богословии двух последних десятилетий мы действительно видим определенные сдвиги. Наиболее перспективная область в рамках восточно-православного дискурса в России сегодня — это богословие, не философия». Противоположное мнение выдвигает Ю.А. Шичалин в послесловии к переводу книги архим. Епифания (Феодоропулоса) об «эллинохристианском синтезе» (2021). В частности, он утверждает «отсутствие у идеи неопатристического синтеза реальных перспектив развития как в богословии, так и в философии».

По пятому положению. «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». На это следует возразить, что техника не является «производной» науки, как показано в феноменологических исследованиях М. Шелера, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Х. Блюменберга. Однако техника

является «производной» от метафизики и в таком качестве может подлежать богословскому рассмотрению.

По девятому положению. Рассмотрение науки (и техники) как вида антропологической практики. В дальнейшем тезис развивается и усиливается: «антропология определяет базовые коды культуры, ее матрицу» (с. 72). 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» (с. 98). Крен в антропологизм проявляется и в следующих утверждениях: «История – это история человека», или: «Техногенные кризисы, имеющие разнообразные формы, прежде всего, есть кризисы самого человека» (с. 93). На это следует возразить следующее. Во-первых, существует не только «история человека», но и выделяются «священная история», «история бытия» (Хайдеггер сознательно противопоставляет онтологическую модель антропологической модели истории и выявляет системные недостатки последней), наконец, «история Земли». Во-вторых, *passim* повторяется формула «наука как разновидность антропологической практики», однако без соответствующего уточнения понятия «практики», которое, очевидно, берется не в христианском (ср. «Вера без дел мертва» (Иак 2) или «Богословие без действия – это богословие демонов» у св. Максима Исповедника), а фуколдианском смысле «практик заботы о себе» или «дискурсивных практик» (так у самого С.С. Хоружего). Кроме того, это понятие получает объяснение только на с. 223 в контексте критики теории «смерти субъекта». В-третьих, нельзя согласиться с тем, что только такой ракурс рассмотрения науки открывает возможность ее теологического исследования. Автор же настаивает, что «ни наука, ни техника сами-по-себе не имеют богословского содержания» (с. 98).

Ответить на возникающие противоречия можно следующим образом. Техника имеет библейско-богословское содержание как минимум в двух отношениях. 1) Как проявление творческой природы homo creator, созданного по образу всеблагого, разумного и свободного Бога-Творца и призванного продолжать Божье творение (дессауэровская концепция *Weiterschöpfung*), в результате чего создается то, чего никогда не существовало. 2) Как инструмент человеческого спасения (Ноев ковчег, Быт 8) и прославления Бога (постройка

Храма Соломона, 3Цар 6 и 2Пар 3). Если рассматривать «технические объекты» в Библии, то Храм — это, выражаясь техническим языком, — инструмент Священной истории. Это действующий на небесах и на земле образ самого Завета. Скиния же — это форма реализации высших духовных принципов, модель мироздания и той цивилизации, которая приятна Богу. Она есть священный инструмент, в котором всё устроено не по вкусу и разумению человека, а так, как Бог велел. Тема Скинии или Храма напрямую выводит нас к Бецалелю (Веселеилу) — мастеру, которому Бог вложил в ум разумение и дал способность воплотить в золоте и дереве Ковчег Завета — он же Ковчег Откровения, Семисвечник — образ древа жизни, стол предложения, жертвенник для воскурения и прочее. Бецалель — это первый в истории мира мастер в полном смысле этого слова. Он воплощает в себе единство Божественной воли и человеческого гения. Он ничего своего «по собственному вкусу» не привносит в образ херувимов, и в то же время создаёт то, чего до него не существовало в материи. Это акт преобразования материи до степени, способной вместить Присутствие Божье — Шехину. То, что создаёт Бецалель — это материальное осуществление Завета Бога с народом Израиля.

В то же время я считаю правильным и продуктивным тезис: «Вопрос о технике не может быть изъят из богословского рассмотрения» (с. 80). И также: «Технику невозможно оставить без внимания, поскольку она есть судьбоносный фактор культуры» (с. 81). Более того, я считаю возможным построение богословия техники наряду с существующей философией техники.

В последнем отношении ценно разделение научного познания и его мировоззренческой функции. Научно-техническое развитие не детерминирует картину мира. Р.М. Рупова убедительно показывает, что секуляризационный эффект был результатом развития метафизических теорий, но, несомненно, способствовал глубокой интеграции техники в жизнь современного человека. Тем не менее, представимы как минимум две «картины мира», которые соответствуют современному уровню знаний человека (знаний человека модерна) — «секулярная» (с соответствующей ролью науки и техники) и «контрсекулярная», «богословская» (с соответствующей ролью науки и техники): «Можно сказать, что, при установке испытующего природу ума на Богопознание, не только наука, но и сопряженная с ней техника, построенная с учетом законов мироздания, содействуют решению этой величественной

задачи – исследуя произведение величайшего Художника, составить представление и о его Авторе» (с. 81).

Говоря о специфике русской философии в ее отношении к науке и технике, автор пишет: «Можно отметить, что восторженное описание технического прогресса, в целом, для русской мысли не характерно» (с. 91). При этом упоминается только Н.Ф. Федоров в качестве исключения, но – и в этом заключается следующее возражение – на самом деле «технооптимистический» или «техноскептический» настрой нельзя считать признаком какой-то отдельной культуры (например, русской, как более религиозной), но – в силу включенности русской интеллектуальной культуры в динамику модерна – следует считать исключительно выражением мировоззренческой парадигмы, господствующей в тот или иной период времени на протяжении приблизительно 20-25 лет и сменяющейся затем противоположной парадигмой. Например, Н.Ф. Федоров разделяет позитивное отношение к техническому прогрессу вместе со множеством других авторов в 1870-е годы (Н.Н. Страхов, А.В. Сухово-Кобылин), а В.С. Соловьев уже рисует негативную картину техногенного общества в 1890-е годы, которые на Западе были ознаменованы декадансом, эзотеризмом и т.д. Наоборот, 1920-30-е годы снова отличаются всплеском технократической и восторженной по отношению к технике литературы (о. П. Флоренский, А.Л. Чижевский, В. Чекрыгин и практически весь авангард). Бердяев с цитируемыми в диссертации словами о «технике как последней любви человечества» яркое тому подтверждение. В главе 4 «Осмысление науки и техники в отечественной религиозно-философской мысли» дается оценка идеи патрофикации Н.Ф. Федорова с позиций православного богословия и при этом указывается на ее «технократический» характер.

В то же время следует отметить, что каждый «контрмодернистский» проект отвечает на все новые и новые вызовы индустриализма и технизации и тем самым создает специфическую динамику рефлексивного модерна. В них происходит обращение к корням европейской цивилизации и эффективно настраивают общественное сознание в перспективе рисков технического развития. В этом смысле программа «неопатристического синтеза», восходящая к работам о. Г. Флоровского конца 1930-х – 1940-х годов, также принадлежит к компенсаторной, контрмодернизационной или

десекуляризационной парадигме. В целом постулируемая мной цикличность согласуется с «обобщенным алгоритмом анализа явлений культуры (науки)», представленным в диссертационном исследовании на с. 111–114. Поэтому, когда автор утверждает, что «богословие перестает быть оторванной от жизни дисциплиной и предельно актуализируется, становясь действующей силой современной социальной практики» (с. 237), нужно учитывать периоды востребованности компенсаторной парадигмы, которая очевидным образом ослабевает в проактивные периоды рефлексивного модерна (такие, как 1920-30-е годы или 1950-60-е годы), сопровождающиеся доминированием технократической повестки и усилением секуляризационных тенденций в обществе.

Отдельные замечания.

- На с. 80, 91 автором термина «органопроекция» называется Н.Ф. Федоров. Этот термин действительно используется о. П. Флоренским, но его «отцом» является не Н.Ф. Федоров, а Э. Капп (1877).

- На с. 77 некритически воспроизводится мнение В. Зеннхаузера о том, что «поздний Платон отказался от теории эпициклов и от представления, что неподвижная Земля находится в центре Вселенной» (*Зеннхаузер В. Платон и математика. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 32–33*). Зеннхаузер ссылается в обоснование своего утверждения на Plat. Leg. 822a, но там идет речь только о критике теории эпициклов Луны и Солнца, а не о гелиоцентризме. Все-таки консенсусом среди исследователей считается то, что свои астрономические взгляды Платон изложил в *позднем* диалоге «Тимей», где Земля помещена в центре космоса. В противоположность утверждению диссертанта, эта модель не была близка к той, которая спустя почти два тысячелетия была математически описана Н. Коперником.

- Требуется существенное уточнение: на с. 80 говорится о роли логики Аристотеля для секуляризационных процессов на Западе, при этом, согласно устоявшемуся консенсусу философов культуры, главной причиной секуляризации все-таки являлся средневековый номинализм как специфический извод *logica nova* (Х. Блюменберг, П. Гайденок, Ч. Тейлор) – в исследовании, однако, «номиналистические тенденции в науке» упоминаются как будто в отрыве от анализа средневековой схоластики (ср. с. 225, 295). Под влиянием средневекового номинализма, который поставил под сомнение фундаментальные предпосылки античной метафизики и веру высокого

средневековья в познавательную силу ratio, изменилось представление о человеческом знании и природе. С разрушением гармонии веры и разума познание приобретает собственно «технический» характер, а его задача отныне сводится к наблюдению за миром и формулировке его законов, которые позволяют выживать и обустриваться в нем. Наши знания – это *ars humana* (вместе «произведения искусства» и «технические изобретения»). Искусство и техника в Новое время понимаются в первую очередь как бесконечное разворачивание изначальной творческой способности человека, а не следование божественному порядку.

- На с. 126–123: в параграфе «Естественная теология в греческой патристике» не упоминается «Шестоднев» св. Василия Великого, равно как не обосновывается его отсутствие. С одной стороны, этот жанр является подвидом экзегетической литературы; с другой стороны, он гармонично сочетает библейскую космологию и античное научное знание.

- Некорректная формулировка на с. 190: «В эпоху европейского Романтизма, частью которого было Просвещение, произошло решительное вытеснение из физики метафизики». О том, что это не опечатка, говорит повторение на с. 197 (и в разделе 4.3. на с. 293): «В середине XVIII века в европейском культурном пространстве на смену эпохе Барокко приходит эпоха Романтизма. По сложившейся терминологии, во Франции, перехватившей в этот период эстафету важнейших культурных инициатив, эта эпоха проходит под флагом Просвещения». В отличие от выделения Маньеризма в особую эпоху, смешение Романтизма и Просвещения вызывает гораздо более серьезные вопросы относительно релевантной для диссертанта периодизации европейской культуры. При этом, в отличие от Ренессанса, существенные характеристики эпохе Романтизма не даются.

- На с. 151: «Одним из следствий радикального изменения в самой логике научного мышления, идущего от Николая Кузанского, было создание дифференциального исчисления». Упоминаются Спиноза, Гегель и Шеллинг, но не упоминаются собственно создатели дифференциального исчисления Г.В.Ф. Лейбниц и И. Ньютон.

- На с. 164–165: Выводы из второй главы носят скорее философский (рассмотрение истории западноевропейской культуры Средних веков, Ренессанса и Маньеризма через призму понятий «синергической антропологии»), нежели богословский характер.

- На с. 186 приводится интересное замечание, которое, к сожалению, не получает развития: «Протестантизм Р. Бойля, И. Ньютона и Р. Гука накладывал отпечаток на их научные теории и отличал от теорий Г. Галилея, Р. Декарта, П. Гассенди, исповедовавших католическую веру. В частности, это проявлялось в их желании согласовать механику с Библией». Также не получает разработки интересный материал о подходах естественной теологии в естествознании У. Пейли, Ч. Дарвина и Ч. Лайеля.

- По существу не рассматривается т.наз. «неклассическая наука» (исключение – принцип дополнительности Н. Бора). В пар. 3.3. сразу осуществляется переход к «науке в эпоху постмодерна», которую условно можно соотнести с «постнеклассической наукой» (привлекается только «теория струн») по классификации акад. В.С. Степина.

- В четвертой, заключительной главе автор как будто по крупницам собирает идеи о. С. Булгакова, о. Г. Флоровского, С.С. Хоружего, которые могли бы стать приемлемым богословским и философским оправданием (поствременной) науки, но предлагаемый в диссертации проект имеет очень размытые очертания.

- Дословные повторы предложений и их частей. Напр., с. 102, 104: «границу с Бессознательным можно назвать онтической, границу с Инобытием – онтологической границей». Или на с. 143 и 172 об осуждении «парижских аввероистов».

- Библиографический список достаточно представительный, однако в нем отсутствуют обзор международных конференций «Наука. Философия. Религия» (<https://vk.com/scphr?ysclid=m9lgs6d591479775933>) и сборники материалов этих конференций, которые проводились в г. Дубне на базе ОИЯИ в 1990-е – 2010-е гг. с участием представителей МДА, МГУ, НИУ ВШЭ, МФТИ и других ведущих вузов.

Общая оценка работы.

Типологически дискурс исследования может рассматриваться как «культуркритический», а рассуждения автора вписываются в компенсаторную парадигму рефлексивного модерна с отчетливым десекуляризационным профилем (требование «усиление роли и влияния Церкви в мире как фактора

противостояния новейшим цивилизационным рискам»). Основным вкладом исследования является предпринятый очерк европейской науки в ее связи с богословием, равно как и намеченная перспектива богословского оправдания в русле синергийной антропологии (рассмотрение науки с помощью аналитического метода «антропологической границы»).

По теме диссертации опубликована монография «Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации» (2017) и 30 статей в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК. Апробация диссертационного исследования проходила на кафедре теологии РГСУ, кафедре Библистики МДА, а также на 25 научных конференциях разного уровня – от вузовского до международного.

Автореферат отражает основное содержание работы.

Заключение.

Диссертация Розалии Моисеевны Руповой, представленная на соискание ученой степени доктора богословия, на тему: «Богословское осмысление современной естественно-научной парадигмы», является самостоятельной, завершенной научно-квалификационной работой, проведенной с применением адекватных для данного исследования методов, отличатся научной новизной в аргументированном решении ряда актуальных задач, имеющих важное теоретическое и практическое значение для осмысления современной науки в христианском духе.

Представленная диссертационная работа соответствует критериям, которые должна отвечать диссертация на соискание степени доктора богословия, согласно разделу V «Положения об Объединенном докторском диссертационном совете Московской духовной академии, Санкт-петербургской духовной академии, Минской духовной академии и Сретенской духовной академии» (от 10.01.2022 г.), а ее автор – Розалия Моисеевна Рупова – заслуживает присуждения ей ученой степени доктора богословия.

Официальный оппонент:

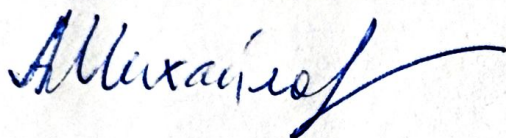
доктор философских наук, доцент,

доцент Школы философии и культурологии

факультета гуманитарных наук

Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Александр Владиславович Михайловский



/ А.В. Михайловский

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,

Школа философии и культурологии,

Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 1, каб. 406 А

Телефон: +7 (495) 772-95-90 *22682

E-mail: amichailowski@hse.ru

Подпись заверяю

Судьями по
персоналу
Министерства

