

Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования «Московская духовная академия
Русской Православной Церкви»

На правах рукописи

Рупова Розалия Моисеевна

**БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ
ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ**

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора богословия

Сергиев Посад

2024

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. НАУКА КАК ОБЪЕКТ БОГОСЛОВСКОГО АНАЛИЗА	39
1.1. Специфика научного знания	39
1.2. Наука и техника как средства постижения мира и его адаптации для человека: библейские и античные истоки.....	68
1.3. Экспозиция исследовательских подходов	95
ГЛАВА 2. ГЕНЕЗИС НАУКИ ДО НОВОГО ВРЕМЕНИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА	125
2.1. Естественная теология как первичная форма бытия европейской науки.....	125
2.2. Генезис науки Нового времени в эпохи Ренессанса и Маньеризма. Смена научной парадигмы.....	146
2.3. Наука Средневековья, Ренессанса и Маньеризма в богословско-антропологической оценке.....	161
ГЛАВА 3. НАУКА НОВОГО ВРЕМЕНИ И ПОСТМОДЕРНА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА	166
3.1. Наука XVII–XVIII веков.....	166
3.2. Наука конца XVIII – начала XX веков	197
3.3. Наука в эпоху постмодерна	221
ГЛАВА 4. ОСМЫСЛЕНИЕ НАУКИ И ТЕХНИКИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	244
4.1. Специфика отечественной научно-технической мысли.....	244
4.2. Неопатристический синтез и современная научная парадигма	272
4.3. Наука рассматриваемых периодов в богословско-антропологической оценке.....	292
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	302
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	304

ВВЕДЕНИЕ

Введение в проблематику и актуальность темы исследования

Наше время характеризуется лавинообразным расширением сферы охвата технотронной цивилизации, её ускоренным экстенсивным и, одновременно, интенсивным развитием, вторжением ее, практически, во все сферы социальной жизни, международных отношений, проникновением в зоны личного бытия, включая пренатальный период – и вплоть до глубокой старости – и всюду приносимые ею с собой нешуточные угрозы. Западные ученые высказывают опасения, что риск неконтролируемого технического прогресса сопоставим с последствиями применения оружия массового поражения¹. Особенно критичны эксперименты в сфере антропологии, перешедшие уже в разряд практики. «Спектр новых антропологических явлений и трендов в наши дни неуклонно расширяется, отличаясь пестротой и разнообразием: в него входят виртуальные практики (все большего числа видов), генные технологии, гендерные революции и трансформации (в том числе и новые технологии репродукции) ..., практики трансгрессии, экстремальные эксперименты с телесностью человека и т.д., и т.п.»² – все это говорит о том, что назрела необходимость богословского осмысления цивилизации, а именно – концептуальных основ науки, ставшей ее движущей силой и базовой характеристикой. Употребляя понятие «цивилизация», следует сделать оговорку. Ввиду поляризации мировых политических сил, связанной с СВО, был остро поставлен вопрос о цивилизационной идентичности противостоящих сторон. «Концепция внешней политики России»³ утверждает статус России как «самобытного государства-цивилизации, обширной евразийской и евро-тихоокеанской державы,

¹ См.: Порус В. Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) // Ответственность религии и науки в современном мире. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. С. 30.

² Хоружий С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань, 2016. С. 410.

³ подписана В.В. Путиным 31 марта 2023 г.

сплотившей русский народ и другие народы, составляющие культурно-цивилизационную общность Русского мира»⁴. Этнокультурные, экономические и территориально-политические характеристики требуют дополнения – цивилизационный статус Русского мира выстроен на фундаменте воспринятой у Византии православной духовной традиции, породившей аксиологически совместимые с ней культуру и государственность. Западная цивилизация, явившаяся плодом отделения от единого христианского древа, захваченная потоком научно-технического прогресса, противостоит России, прежде всего, на поле христианских ценностей, утративших для Запада свое абсолютное значение. Этот факт отразился на всех сферах жизни общества, проявился в культуре, науке, социальной антропологии, внутренней и внешней политике.

Наука, поставленная в фокус исследовательского внимания, есть одно из проявлений бытия человеческого рода наряду с другими формами мировоззрения и познания. Исторически ее возникновение обусловлено и тесно взаимосвязано с предшествовавшими ей формами – такими, как мифология, философия, религия, искусство. Присутствуя в науке в явном, скрытом или редуцированном виде, они продолжают оказывать влияние на ее современные формы. Разумеется, развитие научного познания связано с разделением форм мировоззрения, в ходе которого научно-исследовательская деятельность приобрела вполне автономный характер. Однако, исследования в области истории и философии науки показывают, что фактор влияния иных форм мировоззрения присутствует и действует и сейчас. Это обусловлено тем, что, по ряду моментов онтологического и эпистемологического свойства, наука неспособна к производству собственных оснований – онтологическое наполнение и его рефлексию она получает из сфер философии и религии. Позиция О. Конта, согласно которой *наука сама себе философия*, не получила подтверждения в XIX–XXI веках, хотя во всех своих изводах позитивистская

⁴URL: <https://www.mid.ru/ru/detail-material-page/1860586/> (дата обращения 7.06.2023).

мысль неизменно стремилась осуществить изгнание метафизики из научного познания.

Вместе с тем, *социально-экзистенциальная парадигма философии науки* показывает, что в научном познании имплицитно присутствует оправдание человеческого бытия, оно есть, следовательно, особая форма 1) антроподеции, 2) онтодеции; 3) теодеции; 4) социодеции⁵. Эти формы оправдания присутствуют в той или иной мере во всех сферах человеческой деятельности. Даже более того, ни одно дело в экономике или культуре не получает развития, если оно не пронизано трансцендентальными идеями и практиками. Можно даже сказать, что всякая область человеческого бытия, как правило, быстро истощается, редуцируется до своего социально-инструментального каркаса и не развивается, если из нее уходит огонь / пафос оправдания, сотерологии и эсхатологии.

В религиозной жизни наличие этих форм/оправданий очевидно. В других сферах они достаточно скрыты, но, при этом, могут быть эксплицированы с помощью специальных методов реконструкции.

Духовный кризис Нового времени, особенно остро проявившийся в ходе Первой мировой войны, дает о себе знать и в начале Третьего тысячелетия. Критика новоевропейской науки уже не раз звучала из уст крупнейших ученых XIX и XX веков – и в России, и на Западе. Однако, всестороннее и комплексное осмысление кризиса европейской культуры как таковой выводит за рамки собственно научной проблематики. Одним из достижений первой волны осознания истоков, глубины и перспектив выхода из кризиса Европы была *концепция неопатристического синтеза о. Г. Флоровского*, которая и в наши дни не утратила своего эвристического и иных потенциалов. Различные формы культуры (искусство, наука, философия, идеология и т.д.), получившие самостоятельное бытие в секуляризовавшемся, начиная с эпохи Возрождения,

⁵ См.: *Аганов О.Д.* Познавая общество: искусство возможного. СПб.: Алетей, 2022. С. 67.

европейском культурном пространстве, через соотнесение с Православной святоотеческой традицией переосмысливаются, поскольку основной посыл неопатристического синтеза обращен не только на преобразование Православия, но на преобразование всего космоса человеческого бытия, каждого института цивилизационной матрицы, созданной человеком в «секулярный век» (по Ч. Тейлору).

В рамках реабилитации, признания важности и самоценности религии, философии, искусства и науки для полноты человеческого бытия, нам сегодня следует более внимательно отнестись к вкладу христианства в формирование научного познания. Важно деконструировать ряд возрожденческо-просветительских мифов о несовместимости науки и религии. В этой связи представляет интерес сложившийся в Византии восточно-христианский дискурс исихазма, выступающий не только ядром духовной практики и традиции Православия, но и принципом, методом и формой конституирования структур и состояний сознания, практик жизни («примыкающая среда»). Фактически исихастская практика показывает, что она способна выступать как «порождающее лоно культуры» (С.С. Хоружий), способна преобразовать социально-историческое бытие – при установлении в обществе оптимальной иерархичности духовной – культурной – социальной традиций.

Сегодня, благодаря теоретико-методологической реконструкции исихазма С.С. Хоружим мы обладаем концепцией синергийной антропологии, ряд принципов, методов и теоретических моделей которой способны выступить методологической «оптикой» для антропологически-центрированного понимания истории научного познания и современных практик научно-исследовательских программ. Также большое значение синергийная антропология приобретает для общего анализа антропологического кризиса (а, точнее, катастрофы) человеческого рода.

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, включая ее философский план, 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, уже сама воспроизводит 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, метаязыка по отношению к другим наукам. 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. Не умаляя значения многовековых трудов на поле философии, можно актуализировать древний взгляд на нее, следуя за мыслью прп. Иоанна Дамаскина: «Философия есть любовь к мудрости, а Истинная Премудрость есть Бог. Таким образом, любовь к Богу – вот истинная философия»⁶.

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

⁶ *Иоанн Дамаскин, св. Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 8.*

на новые. Малоэффективные экономические, экологические, социально-политические модели едва удерживают неустойчивый баланс мира, регулярно нарушаемый острыми локальными социально-политическими кризисами и войнами разного масштаба – при наличии перманентного глобального кризиса. 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»⁷. Наука, как часть культуры, соответственно, также подлежит богословскому осмыслению. 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»⁸. 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 фактически обязана своим существованием. В наше время, когда очевидно, что для Запада утрачивает свою силу тот порождающий импульс, культура с такой же очевидностью у всех на глазах «затухает», деградирует. Об этом же пишет современный западный мыслитель Дж. Милбанк: «когда цивилизация отвергает свои наиболее важные нарративы и метафизические послышки, она необходимо приходит в упадок»⁹. Решение

⁷Флоровский. Г.В. Вера и культура // Г.В. Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 656.

⁸Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. // Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С. 651.

⁹Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: «Теозетика», 2022. С. 18.

вопроса напрашивается само – «гаснущей» европейской цивилизации следует обновиться через обращение к породившему и питающему ее истоку – христианству.

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». Вспомним риторический вопрос Тертуллиана: «что может быть общего между Афинами и Иерусалимом?» – не требовавший даже ответа по причине его самоочевидности. Но историей на вопрос Тертуллиана был дан неожиданный ответ: Александрия. Именно в Александрийской школе был осуществлен богословский синтез античного неоплатонизма с христианским вероучением. Точнее, философский ресурс античной мысли оказался востребованным для концептуального оформления важнейших положений догматики христианства. 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 великолепное и стройное учение Церкви. Воспользуемся метафорой строительства, где могут идти в ход самые разные материалы, кроме гнилых. Так и в процессе христианизации имело место отторжение христианами многих элементов языческой культуры – они были неприемлемы ни для «христианского синтеза», ни для «освящения». 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»¹⁰. Рассмотрение комплекса намеченных задач осуществляется в работе в режиме

¹⁰Катасонов В.Н. О границах технологического мышления // В.Н. Катасонов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 223.

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»¹¹. 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»¹². По мысли Дж. Милбанка, «хотя христианство было отвергнуто, остается верным, что именно христианское богословие может лучше всего диагностировать кризис нашего времени»¹³. При этом, говоря о христианском фундаменте всего здания новоевропейской науки, следует учитывать те различия, которые определяются богословской спецификой христианских конфессий, так как этим обусловлены и различия имплицитно присутствующих в науке метафизических программ.

Степень научной разработанности темы. 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

¹¹Оболевич Тереза. Предисловие // Вера и знание: взгляд с Востока/ под ред. Терезы Оболевич (Серия «Богословие и наука»). М.: ИздательствоББИ, 2014. С. 7.

¹²Pattison G. Thinking About God in an Age of Technology. Oxford. UniversityPress, 2005.P. 6.

¹³МилбанкДж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: «Теозстетика», 2022. С. 19.

утверждал, что «развитие науки со времени античности происходит под воздействием метафизических идей или метафизических исследовательских программ, имплицитно содержащихся в научных теориях»¹⁴. 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, Ю. Мольтман, 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, К.Н. Леонтьев, 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 прот. Георгием Флоровским масштабное направление современной религиозно-философской и богословской мысли – неопатристический синтез – приняло 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 постреволюционной эмиграции XX века. Его проблемное поле, 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

¹⁴Цит. по: Шмалый В., свящ. Космология святых отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. М., 2003. № 2 (36). С. 152.

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 с неопатристикой сформировалось богословие личности (прот. Г. Флоровский, В.Н. Лосский, архим. Софроний (Сахаров), протопресв. Иоанн Мейендорф, прот. Думитру Станилоэ, митр. Иоанн (Зизиулас), митр. Каллист (Уэр), Х. Яннарас, С.С. Хоружий, С.А. Чурсанов). Впоследствии эта ветвь богословия приобрела ярко выраженные коммуникативные аспекты (обоснованные, прежде всего, в трудах митрополита Иоанна Зизиуласа¹⁵). Фундаментальные исследования православного исихазма С.С. Хоружим (1941 – 2020)¹⁶ и его школой¹⁷ – также в русле неопатристического синтеза – привели к формированию исследовательского направления «синергийная антропология». Получила развитие и психологическая ветвь неопатристики¹⁸. 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.

¹⁵Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006;

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

¹⁶Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1992. 352 с.; Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб.: РХГА, 2012.

¹⁷Аганов О.Д. Очерки синергийной социальной философии. Казань: «Познание», 2008; Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009; Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010; Рупова Р.М. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. СПб.: Алетейя, 2017.

¹⁸Васильюк Ф.Е. На подступах к синергийной психотерапии // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. редактор С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 620–642; Шеховцова Л.Ф. Новая парадигма человека в свете православной психологии. СПб.: Издательство СПбДА, 2022.

Г. Флоровский считал богословие универсальным средством рассмотрения всех аспектов культуры. В работе «Оправдание знания» он пишет: «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»¹⁹.

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»²⁰. В своем историческом движении оно «произносит суд над историей»²¹ и совершает дело преобразования мира: «Все, что может быть преобразено, будет преобразено... это преобразование начинается в известном смысле уже по эту сторону эсхатологической границы»²². Г. Флоровский жестко критикует попытки сегментации культуры в отношении ее преобразования: «В истории Церкви мы видим оба решения вопроса (об отношении христианства 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»²³. О. Георгий отмечал сохраняющуюся ситуацию выбора, стоящего перед каждым отдельным человеком и перед Церковью, проходящей свой путь в истории: «Мы все еще

¹⁹Флоровский Г. прот.) Оправдание знания // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 343.

²⁰Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 648.

²¹Там же.

²²Там же. С. 649.

²³Там же. С. 668.

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»²⁴.

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

Можно указать на целый ряд отечественных философов и богословов, в трудах которых христиански осмыслены те или иные аспекты научного знания: С.С. Хоружий²⁵, О.Д. Агапов²⁶, А.В. Нестерук²⁷, В.Н. Катасонов²⁸, прот. Кирилл Копейкин²⁹, П.Б. Михайлов³⁰, прот. Олег Мумриков³¹, П.П. Гайденок³², прот. Александр Геронимус³³, В.Н. Тростников³⁴, Ю.С. Владимиров³⁵, М. Аксенов-Меерсон³⁶, прот. Владимир Шмалий³⁷, В.П. Лега³⁸,

²⁴Флоровский Г.В. Вера и культура. // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 669.

²⁵Хоружий С.С. Восточно-христианский дискурс и проблема техники// С.С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 553–567.

²⁶Агапов О.Д. Наука как форма личностной практики. Антропологический профиль науки // О.Д. Агапов. Познавая общество. Искусство возможного. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета; СПб.: Алетейя, 2022. С. 62–82.

²⁷Нестерук А. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006.

²⁸Катасонов 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.

²⁹Копейкин Кирилл (прот). Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2014.

³⁰Михайлов П.Б. Компетенции рациональности в богословии // П.Б. Михайлов. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 39–54.

³¹Мумриков Олег(иер.). Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014.

³²Гайденок П.П. Христианство. генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 44–83.

³³Геронимус А., прот. Богословие культуры и фундаментальная наука // Христианство и наука. XII Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2004. С. 38–88.

³⁴Тростников В.Н. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. М.: Грифон, 2010.

³⁵Владимиров Ю.С. Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.

³⁶Аксенов-Меерсон М. Встреча Нуса и Логоса в премудрости науки. М.: Практика, 2021.

³⁷Шмалий В.(иер.). Космология святых отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. М., 2003. № 2 (36). С. 152–170.

³⁸Лега В.П. История западной философии: в 2-х ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

Н.А. Соловьев³⁹, С.В. Посадский⁴⁰, В.Н. Порус⁴¹. Можно привести 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. Хоружего⁴², в алгоритм которой заложена система критериев антропологии исихазма. Отметим дискуссионные, на наш взгляд, подходы, где авторы (см. примеч. 39, 40), 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.

Вопросы, связанные со спецификой отечественной научной мысли, рассмотрены Бряник Н.В. в диссертации «Онтогносеологические основания науки в России», защищенной в Екатеринбурге в 1995 году. Одной из задач работы является исследование метафизических оснований русской культуры и раскрытие свойственного ей типа рациональности, без которой наука не может состояться в принципе. Диссертация была написана в тот рубежный период отечественной истории, когда началось отрицание универсальности марксистской методологии, установление ее границ, признание возможности альтернативных методологических подходов. Рассмотрение науки в широком социокультурном контексте, осуществленное Бряник Н.В., близко установке нашего исследования. При этом, на наш взгляд, в диссертации сделан преувеличенный акцент на культурно-национальный фактор при оценке

³⁹Соловьев Н.А. Троичная метафизика и квантовый переворот. СПб.: Деметра, 2021.

⁴⁰Соловьев Н.А., Посадский С.В. Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб.: НП-Принт, 2014.

⁴¹Порус 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.

⁴²Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий, С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 339–353.

специфики отечественной научной рациональности, в ущерб фактору духовной традиции, определяющему само основание культуры. Кроме того, небудительным представляется предпочтение философско-метафизического подхода к науке М. Хайдеггера «поскольку он позволяет вписать науку в целостность человеческого бытия»⁴³. Провозглашение факта такой «вписанности» еще не есть раскрытие содержания этой модели отношений науки с бытием. Отечественная мысль пошла в этом отношении дальше М. Хайдеггера (как показано в трудах С.С. Хоружего, онтологические позиции М. Хайдеггера не исчерпывают всех возможных антропологических практик⁴⁴).

Диссертация Бурлака Дмитрия Кирилловича «Метафизика культуры. Опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей», защищенная в Санкт-Петербурге в 2008 году, содержит, на наш взгляд, очень важные установки – ориентироваться на русскую религиозно-философскую мысль в условиях современного провала и компрометации либерализма и, вместе с ним, многих социально-политических моделей устройства русской жизни. «Без духовной реформации любые реформы будут обречены в лучшем случае на неудачу. В этом отношении и следует говорить о творческих задачах русской религиозной философии, о том, что ее задачи обращены не к прошлому, а к будущему России»⁴⁵. Д.К. Бурлак предлагает систематизацию традиции русской мысли – формирование на ее основе целостного учения, включающего в себя совокупность методологических установок, идей, взглядов с акцентом на имплицитно содержащуюся в ней тенденцию религиозно-философского понимания культуры⁴⁶. В этой ориентации видится близкая нашему исследованию позиция, согласно которой Восточно-христианская традиция (в ее богословском измерении) имеет парадигмальный статус. Но отнюдь, не

⁴³Брянник Н.В. Онтогносеологические основания науки в России: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Екатеринбург, 1995. С. 14.

⁴⁴См.: Хоружий С.С. Уроки Хайдеггера // С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 491.

⁴⁵Бурлака Дмитрий Кириллович. Метафизика культуры. Опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей. Диссертация ...доктора философских наук: 090013. СПб, 2008 С.8.

⁴⁶Там же.

«русская религиозная философия», которая, как известно, совершала свой, часто извилистый путь «от марксизма к идеализму», впадала в искушения неоплатонизма в разных вариациях, софиологии, евразийства и др.

Диссертация Клементьевой Татьяны Николаевны «Проблема сближения научного и религиозного мировоззрения: религиоведческий аспект», защищенная в Екатеринбурге в 2001 году: исследователь утверждает, что в отношениях между наукой и религией назрела необходимость для перехода от состояния конфликта к согласию и поиску точек соприкосновения. Целью работы является «построение концепции сближения религиозного и научного мировоззрения в современную эпоху»⁴⁷. Эту цель автор пытается реализовать, используя принципы русской философии всеединства⁴⁸. Уже сам по себе этот принцип является характерной чертой неоплатонизма. Неоплатонизм же, нашедший на русской почве своих последователей (в той или иной степени) от В.С. Соловьева до А.Ф. Лосева и его последователей, не является вполне христианским учением, хотя и оказал на христианство первых веков заметное влияние. В работе Клементьевой Т.Н. рассматриваются религиозные учения Востока и Запада (индуизм, зороастризм, даосизм, иудаизм, буддизм, христианство, ислам). Теоретической базой являются «классические описания и исследования современных национальных и мировых религиозных учений»⁴⁹. В этом утверждении прослеживается религиоведческий подход. Таким образом, поскольку религиоведческий подход является плодом секулярной науки Нового времени, можно поставить под сомнение методологическую строгость данного исследования. Видится, что в нем выстраиваются связи не между наукой и религией, а между наукой и её же собственной рефлексией религиозных учений. Когда же автор делает замечание о том, что в своем рассмотрении религиозных учений будет «обращать свое внимание не только на официально признанные представления

⁴⁷Клементьева Т. Н. Проблема сближения научного и религиозного мировоззрения: религиоведческий аспект: Дис... кандидата философских наук. Екатеринбург, 2001. С. 10.

⁴⁸Там же.

⁴⁹Там же.

в рамках обозначенных религий, но и на те, которые были мало известны или даже запрещены»⁵⁰ – при такой методологической программе встает вопрос об идентичности рассматриваемых учений и, следовательно, о полученных выводах.

Попов Алексей Владимирович в диссертации «Демаркация научного и религиозного сознания (философский анализ)», защищенной в 2008 году в Оренбурге, в отличие от предыдущей работы, пафосом которой был поиск общих точек для науки и религии, утверждает, «что симбиоз науки и религии есть химера»⁵¹. Эту позицию он обосновывает несовместимостью языка науки и религии, их обращенностью к разным (естественной и сверхъестественной) сторонам реальности. Из факта их несовместимости сделан вывод о необходимости их демаркации, ясные критерии которой позволили бы избежать возникновения новых синкретических учений – «козлоконеи XXI века». Справедливо отмечено, что «современная наука, избавившись от крайностей сциентизма, уделяет внимание проблеме демаркации и стремится, не переходя своих границ, рационализировать всё по природе рационализируемое, не соблазняясь на невозможное»⁵². При этом нельзя, на наш взгляд, согласиться с отождествлением понятий «сверхъестественный» и «ненаучный», на котором настаивает автор⁵³. Феноменологический метод, введенный Э. Гуссерлем, практикуемый в научных исследованиях, позволяет рассматривать феномены религиозной жизни, в том числе, и описываемые понятием «сверхъестественный», как научные феномены. Изучение их с помощью феноменологического метода открывает исследовательскую перспективу рассмотрения специфики религиозных практик в контексте символического и смыслового поля традиции.

⁵⁰ Там же. С. 12.

⁵¹ Попов Алексей Владимирович. Демаркация научного и религиозного сознания (философский анализ): Диссертация ... кандидата филос. наук. Оренбург, 2008. С. 3.

⁵² Там же. С. 16.

⁵³ Там же. С. 34.

В диссертации Бесшапошниковой А.П. «Проблема универсального синтеза знаний» рассматривается не утратившая своей актуальности тема, заявленная в названии работы. Автор выстраивает иерархию отрефлексированных в науке форм, в которых были осуществлены серьезные попытки синтеза: «научная теория», «категориальный синтез» (А.Т. Артюх, В.Л. Храмова), «эволюционирующие популяции понятий и объяснительных процедур» (С. Тулмин), «парадигма» (Т. Кун), «тема» (Дж. Холтон), «научная область» (Д. Шейпир), «эпистема» (М. Фуко), «исследовательская программа» (И. Лакатос). Приведенные формы представляют собой варианты осуществления синтеза знаний, соответствующих разным этапам развития науки. Систематизация их представляет, на наш взгляд, большую ценность. Но утверждение, что наука является «главной сферой деятельности, в которой реализовался универсальный синтез знаний»⁵⁴ вызывает вопрос. В какой из наук он реализовался? В какой период ее развития? А разве мифологическое сознание не обеспечивает людей цельным, то есть, синтетическим знанием? Теория как одна из наиболее высоких форм организации и представления научного знания – дает целостное представление о той или иной предметной области, но эта область всегда имеет свои границы. Синтез знаний в философии всегда определяется мировоззренческим стержнем конкретной философской системы. Известен неоплатонический синтез, марксистский синтез в рамках материалистической диалектики, синтез, предложенный О. Контом на базе позитивизма и др. Важный уровень синтеза научных знаний – «научная картина мира», которая определяется А.П. Бесшапошниковой как «такой горизонт систематизации знания, где происходит теоретический синтез результатов исследования конкретных наук со знанием мировоззренческого характера, представляющего собой целостное обобщение совокупного практического и познавательного опыта человечества»⁵⁵. На наш взгляд, задача

⁵⁴Бесшапошникова А.П. Проблема универсального синтеза знаний. Дис. ...доктора философских наук. Саратов, 2000. С. 5.

⁵⁵Бесшапошникова А.П. Проблема универсального синтеза знаний. Дис. ...доктора философских наук. Саратов, 2000. С. 7–8.

создания такой «картины», хоть и привлекательна, но утопична, так как одна из составляющих этого синтеза – «знание мировоззренческого характера» – имеет ярко выраженную индивидуальную антропологическую окрашенность. Даже, если предположить, что ее формирует некоторое «истинное мировоззрение», то и оно в нашем толерантном поликонфессиональном мире имеет множество вариаций.

Большую ценность не только для параграфа 4.1 «Специфика отечественной научной мысли», но и для нашего исследования в целом представляет диссертация А.А. Дорогова на тему «Развитие механизмов в России. Ранний период XIV – 1-я половина XV вв.». Исследование было осуществлено под руководством академика И.И. Артоболевского, крупного специалиста в области теории механизмов и машин. Важны для нашего исследования не только анализ техники, но глубокие обобщения, с ней связанные. Некоторые из них носят определяющий для нашего исследования характер. Одно состоит в утверждении, что «техника в целом никогда не развивалась “произвольно” и “независимо”. Она проходила определенные этапы развития – общие, в основном, для всех стран»⁵⁶. Другое: «история механизмов и машин – ключ к пониманию истории общества»⁵⁷. Желая выйти на богословские обобщения, эти принципиальные моменты следует принимать в расчет.

Особенный интерес представляет диссертация священника Сергия (Сергея Владимировича) Кривовичева, доктора геолого-минералогических наук, члена-корреспондента АН РФ на тему: «Теологические интуиции в естественных науках: история и современность». Эта работа на соискание ученой степени кандидата богословия была защищена в Санкт-Петербургской Духовной академии в 2021 году. Исследование представляет собой «попытку теологического анализа современных естественнонаучных представлений о

⁵⁶Дорогов А.А. Развитие механизмов в России. Ранний период 14–1-я половина 15 вв. Дис... кандидата технических наук. М, 1956. С. 7.

⁵⁷Там же. С. 8.

Вселенной, жизни и человеку, проследить эволюцию ключевых фундаментальных концепций науки в теологическом контексте»⁵⁸. Рассмотрев широкий спектр научных направлений, автор в каждом из них вычленил смысловую зону, в которой возможна теологическая интерпретация теории. Его системный подход, на наш взгляд, подвел черту под многочисленными попытками непосредственного сопряжения естественнонаучного и теологического дискурсов, не приводящими к построению стройных концепций. 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.

Приведем слова С.С. Хоружего, в которых можно увидеть не только констатацию факта, характерного для многих ученых-христиан, но 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 духовном пути, дабы его осветил Свет Истины <...> Всякая научная истина есть подтверждение христианства»⁵⁹.

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

⁵⁸Кривовичев С.В. Теологические интуиции в естественных науках: история и современность: Автореферат дис. ... канд. богословия. СПбДА, 2021. С. 4.

⁵⁹Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск: Издательство «Водолей», 1999. С. 41.

Предмет исследования – 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.

Методология и методы 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»⁶⁰. 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»⁶¹. Перефразируя это высказывание, можно утверждать тождество истории предмета с его теорией. Системный подход к изучению объекта исследования дает возможность, абстрагируясь от частных случаев, получить общую картину его бытия в культурно-историческом контексте 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

⁶⁰ См.: Паспорт научной специальности «Теология» 5.11.1 URL:

http://www.аспирантура.рф/pasport2021/5_11_1

(Дата обращения 17.04.2023)

⁶¹ Гёте И.В. Учение о цвете. Теория познания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 7.

аристотелевскому $\xi\zeta\iota\varsigma$ – 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 исследовании⁶²). Эта установка опирается как на ставшее «крылатой фразой» высказывание Ж. Бюффона (1707—1788): «Стиль – это человек» («Style est homo»), обросшее с XVIII века весьма глубокими коннотациями. Понятие «стиля» в данном контексте восполняется его утраченным значением (см. стр. 71) и выводит на уровень важных и продуктивных обобщений, где оно углубляется до корней культуры и встречается с темой культа.

Исследовательские методологические 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 интерпретации⁶³. 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. И более того. Вне этого контекста наука, как часть культуры, не может быть рассмотрена. Для полноты

⁶²Рупова Р.М. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. URL: <https://www.ranepa.ru/nauka/podgotovka-nauchnykh-kadrov/dissertatsiy-obyavleniya-o-zashchitax/rupova-rozaliya-moiseevna/>. С. 152. (Дата обращения 12.01.2024).

⁶³См.: Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 115–138.

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 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»⁶⁴. Подобное утверждение мы встречаем в трудах В.Н. Поруса: «Размышляя о науке, философия размышляет о человеке»⁶⁵. Но это положение – лишь важная отправная точка для нашего исследования. За ней следует рассмотрение науки как «антропологической практики, сочетающей в себе три оправдания / осмысления: 1) онтодицею; 2) антроподицею; 3) теодицею»⁶⁶. 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»⁶⁷. На роль такого метода может претендовать описанный прот. А. Шмеманом принцип *отнесенности*. «Моей

⁶⁴Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 142.

⁶⁵Порус В. Н. Философия науки: изменение контуров // Язык, знание, социум: проблемы социальной эпистемологии. М.: Изд-во ИФ РАН, 2007. С. 18.

⁶⁶Агапов О.Д. Наука как форма личностной практики. Антропологический профиль науки // О.Д. Агапов. Познавая общество. Искусство возможного. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета; СПб.: Алетейя, 2022. С. 67

⁶⁷Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 27.

идеей <...> нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства»⁶⁸. 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»⁶⁹. Этот метод относится к базовым для нашего исследования.

Гипотеза исследования.

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

Научная новизна диссертационного исследования.

1. Впервые осуществлена разработка проекта системного подхода к богословской интерпретации естественно-научного знания.
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

⁶⁸Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 372–373.

⁶⁹Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

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 наук⁷⁰. 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 дает 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

⁷⁰URL: <https://www.ranepa.ru/nauka/podgotovka-nauchnykh-kadrov/dissertatsiy-obyavleniya-o-zashchitax/rupova-rozaliya-moisevna/C.152>. (Датаобращения 24.01.2024).

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 онтологическую связь и взаимообусловленность человека и природы.
12. Новаторским является экстраполяция неопатристического синтеза – крупнейшего религиозно-философского и богословского течения XX–XXI веков на сферу естественно-научного знания.

Положения, выносимые на защиту⁷¹:

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

⁷¹ В сносках дано соотнесение положений, выносимых на защиту с паспортом научной специальности «Теология» 5.11.1 – в силу общего смыслового поля православного богословия и теологии.

сформирован, в силу единства духовной и материальной составляющих культуры, может быть дополнена сферами науки и техники⁷².

Публикации: 1) Рупова Р.М. Неопатристический синтез: поле актуального диалога / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Миссия конфессий. 2016. № 16. С. 58–68.

https://www.elibrary.ru/download/elibrary_27809536_10274331.pdf

Раздел «Диалог неопатристики с современными социально-философскими и естественнонаучными теориями».

2) 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>

- 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 анализу⁷³.

Публикации: Рупова Р.М. Богословская антропология и современное научное знание: диалог о правах на роль метадискурса // Социальная политика и социология. Т. 17. 2018. № 2 (127). С. 186–193.

https://elibrary.ru/download/elibrary_36382937_26535470.pdf

- 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,

⁷² Согласно паспорту научной специальности 5.11.1 «Теоретическая теология», эта задача касается п. 1.1, «Становление и историческое развитие богословской мысли». Кроме того, проблематика неопатристического синтеза затрагивает п. 1.4, указывающий на сферы патристики и патрологии.

⁷³ п.1.7. — «Богословское осмысление истории и современного состояния естественных наук».

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 неизменным учетом этого контекста⁷⁴.

Публикации: Рупова Р.М. Новые антропологические модели в социальной философии // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2008. № 2. С. 99–104.

https://www.elibrary.ru/download/elibrary_13795524_48608376.pdf

4. Восточно-христианская традиция – в силу отграниченности теоретического основания (догматическая система), а также наличия отрефлексируемой 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 редукционизма⁷⁵.

Публикации: 1) Рупова Р.М. Богословие как точная наука: pro et contra // Богословский вестник. 2024. №1 (52). С. 89–99

<https://publishing.mpsda.ru/index.php/theological-herald/article/view/1691/1477>

2) R. Rupova. Anthropology as a metaparadigm in modern scientific knowledge // E3S Web of Conferences 210, 16029 (2020)

<https://doi.org/10.1051/e3sconf/202021016029>

5. Техника, как производная науки, может вместе с ней быть квалифицирована как вид специфической социокультурной практики, на которую распространяются антропологические характеристики

⁷⁴ п. 1.5 – «Христианская антропология».

⁷⁵ п. 1.7 – «Теология в системе научного знания».

историко-культурного контекста каждой эпохи. Через эти характеристики она, в целом, также может опосредованно подлежать богословскому рассмотрению⁷⁶.

Публикации: Рупова Р.М., Бирюкова К.В. Литургическое служение Православной Церкви в контексте секулярной эпохи: философско-религиоведческий анализ / Р.М. Рупова, К.В. Бирюкова // "Социальная политика и социология" Том 20. № 4 (141) . 2021 г. С. 160–168.

https://elibrary.ru/download/elibrary_49089629_78167092.pdf

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 культуры⁷⁷.

Публикации: Рупова Р.М. Символизм творения как метод построения герменевтических процедур: метод интегральной экзегезы. Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 26–36.

https://www.elibrary.ru/download/elibrary_50372096_25817239.pdf

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 мироздании⁷⁸.

⁷⁶ п. 1.7 — «Диалог науки и религии».

⁷⁷ Положение носит междисциплинарный характер и затрагивает как вопросы христианской антропологии (п. 1.5), так проблематику богословского осмысления естественных, социальных и гуманитарных наук (из п. 1.7).

⁷⁸ п. 1.5 — «Основное богословие, апологетика».

Публикации: Рупова Р. М. Антропологический детерминизм как развитие антропного принципа физики XX века в русле библейской космологии // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 79–89.

https://elibrary.ru/download/elibrary_47443626_71547830.pdf

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 естественно-научных теорий. с точки зрения перспективы их богословской интерпретации. Введение понятия «богословский габитус науки» может послужить средством описания богословской рефлексии науки⁷⁹.

Публикации: Статья «Богословские локусы в науке и методологии научного познания» - принята в печать в журнал МДА «Богословский вестник».

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 уровнях⁸⁰.

Публикации: Рупова Р.М. Возможности антропологической дескрипции в рамках концепции неопатристического синтеза // Человеческий капитал. 2015. № 8 (80). С. 128–130.

⁷⁹ п. 1.7 — «Богословское осмысление естественных, социальных и гуманитарных наук».

⁸⁰ Это положение касается как проблематики христианской антропологии (п.1.5), так и философии (п.1.7). Кроме того, применение аналитической Модели антропологической границы, безусловно, относится к проблематике Методологии теологии (п. 1.1).

https://elibrary.ru/download/elibrary_25346201_92763802.pdf

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, естественно-научный дискурс, имеет большое значение. Без решения этой задачи всегда будут оставаться области, находящиеся во власти стихийных процессов, чреватые социокультурными кризисами различной мощности⁸¹.

Публикации: Рупова Р. М. Иерусалим и Силиконовая долина: два полюса современной цивилизации // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 38–52. https://elibrary.ru/download/elibrary_54329842_40153024.pdf

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Исследование имеет высокую 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

⁸¹ п. 1.7 – исследовательские направления «Теология, философия. Научное знание в истории христианского богословия».

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 изъятий 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 использоваться в апологетических целях. Оно также может иметь практическое значение в учебных курсах направления подготовки «теология» – для всех уровней. 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 библеистики МДА, на научных конференциях разного уровня – от кафедрального и 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 монографии. Выделим в списке апробационных процедур за весь период несколько важных позиций. В 2004 г. автор участвовала в международном проекте – впервые был издан полный свод комментированной библиографии исихазма, охватывающей все его национальные ветви и эпохи (руководитель проекта 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 синергийной антропологии» // доклад на заседании открытого научного семинара Института Синергийной Антропологии (Москва). 23.10.2019 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.

– «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», организованной кафедрой 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.

– «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.

– «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.

ГЛАВА 1. НАУКА КАК ОБЪЕКТ БОГОСЛОВСКОГО АНАЛИЗА

1.1. Специфика научного знания

Наука (греч.: ἐπιστήμη, лат.: scientia) – отрасль культуры, которая существовала и существует не во все времена и не у всех народов. Современная наука представляет собой сложное и многомерное явление. При этом в ней можно выделить три составляющих:

Наука как отрасль культуры;

Наука как способ познания мира;

Наука как социальный институт.

Есть и другие ракурсы рассмотрения науки (наука как форма общественного сознания, как непосредственная производительная сила общества⁸²), которые, в целом, можно отнести к производным от перечисленных.

Науку, в целом, характеризуют такие ее свойства, как: универсальность (истинность для всего универсума); фрагментарность (направленность на фрагменты реальности, а не на бытие в целом); общезначимость (пригодность знания для всех людей); объективность (обезличенность научных знаний); методологичность (обоснованность познавательных алгоритмов); незавершенность (принципиальная невозможность охватить весь универсум); преемственность (научное познание формирует научную традицию, в которой новые знания выстраивают определенные отношения со старыми); критичность; достоверность (опытная проверяемость научных данных); внеморальность (нравственная оценка внеположна по отношению к самим данным и может характеризовать способ их получения, либо применения);

⁸²См.: *Кративенский С.Э.* Социальная философия. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 258–281.

рациональность (получение научных знаний на основе рационально выстроенных процедур).

Наука не берется за изучение бытия в целом, а является частным познанием и дает ответы не на вопросы «зачем?», «почему?», а на вопросы «как?», «каким образом?». В этом ее отличие от философии. От религии наука отличается тем, что она ориентируется в познавательных процессах не на любовь-обладание объектом в духе библейского понятия «אֱוֶן» (ядаа), а на его теоретическое освоение. При этом наука опирается на ряд бездоказательных положений, принимаемых, как аксиомы, на веру:

- 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.

Эти базовые положения коренятся глубоко в христианском понимании мира. Но, говоря об этой связи, нельзя не скоординировать науку – как она присутствует в нашем раненном грехом мире – с ключевыми христианскими установками. К ним относится вопрос об истине, который в теории познания – центральная проблема. 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.

Этому свету Божественной Истины должны быть причастны и все отдельные истины. Н. Бердяев называет их истинами «с маленькой буквы».

Очевидно, что их соотнесенность с Абсолютной Истиной наблюдается в современном мире весьма редко. Так происходит и в области науки. «Физика и химия XX века делают великие открытия и приводят к головокружительным успехам техники. Но эти успехи... [нередко — *P. P.*] подвергают опасности самое существование человеческой цивилизации»⁸³. Этот факт иллюстрируется появлением атомного оружия. «Химики, — пишет Н. Бердяев, — могли бескорыстно открывать истину... но получилась атомическая бомба, которая грозит гибелью»⁸⁴, потому что, когда «человек отпадает от целостной Истины, раскрывающиеся ему отдельные истины не помогают ему»⁸⁵. Прот. Сергей Булгаков считает, что наука «чужда Истине, ибо она – дитя этого мира, который находится в состоянии неистинности, но она и дитя ... организующей силы, ведущей этот мир к Истине, а потому и на ней лежит печать *истинности*»⁸⁶.

Наука, философия и религия имеют разную природу – соответственно, как эмпирия, рациональность и вера, но, тем не менее, в силу единства антропологического основания, эти сферы тесно соприкасаются, даже переплетаются, пронизываются общими личностными интуициями. Как писал В.И. Вернадский: «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии - питании, требующем одновременной работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на обратный процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые ... данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»⁸⁷. Можно выстроить

⁸³Бердяев Николай. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 572.

⁸⁴Там же.

⁸⁵Там же.

⁸⁶Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 146.

⁸⁷Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2008. С. 214.

некую лестницу уровней системного познания, нижнюю ступень которой составляет наука, как имеющая близкое отношение к эмпирической реальности, далее следует философия, выходящая на более высокий уровень обобщений, затем, как наивысшая ступень – уровень богословия. Философия может играть роль «посредника» между наукой и богословием, так как ей свойственно выходить, интерпретируя научные открытия, на мировоззренческий уровень, разрабатывать язык понятий. При этом, сближение рассматриваемых областей без различения их специфики порождает, как это уже не раз случалось, учения гностического толка. К ним можно отнести антропософию, теософию, дианетику, саентологию.

Приведем высказывание О.Д. Хвольсона – отечественного ученого-физика, почетного члена Российской Академии наук – из известной лекции о соотношении знания и веры в физике, прочитанной им в 1915 году в Петроградском Императорском университете: «Тот, кто полагает, что в науке вера никакой роли не играет, и что наука преисполнена знанием, ... тот переоценивает познавательную способность человека и, сам того не замечая, впадает в грубейшие ошибки. ... На такой-то почве вырос тот печальный плод научного недомыслия, который называется материализмом и который в настоящее время уже кончает свое бесплодное существование»⁸⁸. А известный социолог XX века Пьер Бурдьё высказался еще решительней: «Наука не имеет иного основания, кроме коллективного верования в ее основы, которое производит и предполагает само функционирование научного поля»⁸⁹.

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

⁸⁸Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. Лекция 1915 года. М.: Издательство «Сана», 2020. С. 32.

⁸⁹Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2017. С. 498.

отведена гуманитариям в развитии человеческого ресурса, являющегося ключевым для общества»⁹⁰. Это опасная тенденция дегуманизации культуры.

В европейской традиции складывались различные типы отношений между богословием и философией (можно сказать: между верой и знанием): взаимоисключающие (в раннем христианстве – вспомним изречение Тертуллиана: «Что может быть общего между Афинами и Иерусалимом?»), отношения подчинения («философия – служанка богословия» – у Фомы Аквинского и Бонавентуры); были системы, в которых теология носила подчиненный характер (у Гегеля); были и независимые отношения (у Иоанна Солсберийского в XII веке и в современной ситуации). Отношения между богословием и естествознанием складываются по тем же схемам. И. Барбур (I. Barbour) условно выделяет четыре модели⁹¹ (Таблица 1).

Таблица 1. **Модели соотношения богословия и естествознания**

№	Модель	Описание
1	Конфликтные отношения	Разделяется, главным образом, сторонниками материализма, а также сторонниками библейского буквализма, либо отвергающими современную науку (частично или, иногда, полностью), если наука вступает в противоречие с буквальным прочтением Библии, либо отказывающимися в истинности Священному Писанию - в том случае, если оно противоречит естественно-научным концепциям

⁹⁰Аргамакова А. А. Насколько гуманитаристика может быть социально полезной // Философские науки. 2016. № 8. С. 92.

⁹¹См.: Барбур И. Религия и наука: история и современность. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2001. С. 89–127.

Продолжение Таблицы 1. **Модели соотнесения богословия и естествознания**

№	Модель	Описание
2	Модель диалога	Основана на том, что, хотя наука и богословие принципиально отличаются по свойственным им целям и методам, однако существует необходимость в том, чтобы им вести плодотворный диалог о «предельных» мировоззренческих вопросах, которые ставятся в естествознании: «необходимость и случайность», «свобода воли и детерминизм», «объективность и субъективность», «живое и мертвое» и др.
3	Модель интеграции	Является развитием модели диалога. Чревата созданием псевдорелигий. По-Барбуру, к этой модели относятся: <ul style="list-style-type: none"> - естественная теология, опирающаяся на традиции христианской апологетики, формулирующей космологический и телеологический аргументы бытия Божия, основанные на наблюдении порядка и цели, существующие в видимой Вселенной⁹²; - богословие природы – перестраивает традиционное богословие таким образом, чтобы оно соответствовало научным теориям⁹³; - теология (философия) процесса – опирается на идеи А. Уайтхеда, приводит к принижению всемогущества Бога, одновременно трансцендентного и имманентного творению. Противоречит православному учению о нетварных Божественных энергиях⁹⁴.
4	Модель независимости	Понимание взаимоотношений богословия и науки, в соответствии с которыми они, при том, что одинаково являются истинными, тем не менее, несовместимы принципиально, поскольку имеют совершенно различную природу, используют разные методы, говорят на разных языках и оперируют различными реальностями
5	Модель согласия	Предполагает реальную возможность построения систематического синтеза богословия и науки

⁹²См.: Лушников Д. (свящ.) Основное богословие. СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. С. 268–269.

⁹³К этому направлению И. Барбур относит Артура Пикока и Тейяра де Шардена.

⁹⁴К этому направлению можно отнести концепции Н.Ф. Федорова и Ф. Типлера.

О первой модели можно сказать, что, как правило, она является следствием жестких идеологизированных установок обеих сторон, когда проблема истолкования отдельных фактов – как научных, так и библейско-богословских – распространяется на всю сферу науки, либо религиозного мировоззрения. О «модели диалога»⁹⁵ можно сказать, что стремление к установлению контакта сторон нередко приводит к снижению критериев истинности обсуждаемых вопросов, к «сглаживанию острых углов»⁹⁶. При использовании «модели интеграции» («модель подтверждения» – по Дж. Хоту) можно говорить о наличии «потенциальной опасности потери предметной самоидентичности как богословием, так и естествознанием, а также построения скороспелых «синтетических» мировоззрений, в том числе оккультного характера»⁹⁷. «Модель независимости» («Модель контраста» – по Дж. Хоту) популярна среди довольно большого числа богословов, преимущественно, на Западе, а также среди ученых. Приведем для примера высказывание известного биолога С.Дж. Гулда: «Хочу повторить своим коллегам в стомиллионный раз ... наука просто не в состоянии (основываясь на принятых методах) вынести решение о том, возможно ли, что Бог управляет природой. Мы не подтверждаем и не отрицаем этого: как ученые, мы просто не можем высказывать об этом свое мнение ... Наука работает только естественно-научными объяснениями; она не может ни доказать, ни опровергнуть существование других типов действующих лиц (например, Бога) в других сферах (например, в области нравственности)»⁹⁸.

⁹⁵ Согласно классификации Дж. Хоты (*John F. Haught. Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science/ Cambridge University Press, 2006*) – «контакт».

⁹⁶ См.: Мумриков О. (иер). Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. СергиевПосад, 2014. С. 105.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ *Gould S.J. Impeaching a Self-Appointed Judge (review of Philip Johnson's Darwin on Trial) // Scientific American, 267 (1992). P. 118–121.*

Российский ученый, иерей С. Кривовичев, добавляет к четырем моделям И. Барбура еще одну, пятую – «Согласие»⁹⁹. Этот тип отношений между богословием и естествознанием он связывает с именем выдающегося мыслителя XIX века, святителя Русской Православной Церкви, св. Игнатия (Брянчанинова). «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. Входит в эту дверь православное богословие, входит в эту дверь и современная наука, отделяющая Творца от тварей бесконечным различием»¹⁰⁰. Святитель Игнатий противопоставляет точные науки «бреду философов», считая, что они точнее мыслят и понимают мироздание: «Появилась химия и изменила понятия о веществе, <...> достигнув самым точным, математическим процессом познания, что всё, кроме бесконечного, вещественно. Этим познанием наука сошлась в одно мнение с мнением Священного Писания и святых отцов, которые отделяют существо Бога бесконечным расстоянием от всех сотворенных существ как по естеству, так и по свойствам. Все замысловатые предположения, весь великолепный бред философов, не знакомых с положительными науками, отвергается и низлагается в прах положительными науками»¹⁰¹.

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»¹⁰². Парадигма может обладать различной степенью универсальности. В частности, Т. Кун применяет понятие

⁹⁹Кривовичев С.(иерей). Православие и естественные науки. М.: ОЦАД, Издательский дом «Познание», 2022. С. 15.

¹⁰⁰Св. Игнатий (Брянчанинов). Прибавление к «Слову о смерти» // Полное собрание творений в пяти томах. Т. 2. М.: Новое небо, 2018. С. 558–559.

¹⁰¹Там же. С. 611.

¹⁰²Кун Т. Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2020. С.8.

«парадигмы» при описании отдельных теорий – например, тепловой теории¹⁰³, или использует выражение «парадигмы того или иного научного сообщества»¹⁰⁴. 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 онтология¹⁰⁵, определяющая принципы *деятельности*. Тем самым наука являет себя как совокупность практик. Кроме того, в нашем исследовании важен акцент концепции М. Полани¹⁰⁶, 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»¹⁰⁷ – 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.

Для нашего исследования важно определить место науки в системе традиций общества. Начнем с более широкого понятия «культура».

Среди множества определений культуры есть такое: «культура есть система социальных эстафет, в которых участники передают друг другу

¹⁰³См.: Кун Т. Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2020. С. 56.

¹⁰⁴Там же. С. 76.

¹⁰⁵ 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

¹⁰⁶ См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск, 1998.

¹⁰⁷Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. URL: [Мишель Фуко Слова и вещи. Археология.. | СоцЛаб \(библиотека и др.\) | ВКонтакте \(vk.com\)](#) (дата обращения 15.02.2024).

образцы для подражания»¹⁰⁸. Функция передачи, трансляции некоего значимого содержания – характерная черта *традиции*, которую можно противопоставить хаосу и многоголосию форм культуры. Это понятие, также вполне размытое, позволяет, тем не менее, системно взглянуть на происходящие в обществе процессы. 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 некоторого фонда, наследия, ценностей, установок и т.д.»¹⁰⁹. Этот ключевой механизм образует связующую основу всего исторического процесса (Таблица 2).

Таблица 2. **Базовые традиции: содержание и способы трансляции**

Традиция	Способ трансляции	Транслируемое содержание
Духовная традиция	от наставника к ученику	событие Христа в полноте Его миссии и учения
Религиозная традиция	через обрядовые формы, религиозные институты	материальные и институциональные формы культа, религиозные поведенческие стереотипы
Культурная традиция	в основном, институциональные и	«памятники культуры», научно-

¹⁰⁸Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996. С. 132.

¹⁰⁹Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 9.

(наука является частью культурной традиции)	коллективные формы и способы трансляции	профессиональные и философские школы, совокупность форм искусства, этических норм и т.д.
Социальная традиция	социально-институциональные формы трансляции	социальные институты

Рассмотрим в этих координатах **духовную традицию христианства**. Содержание, которое она транслирует – событие Христа в полноте его миссии и учения, аккумулированное в мистико-аскетическом опыте Восточной Церкви. Ведущий способ трансляции – «от наставника к ученику» в процессе личного общения. Духовная традиция есть «личностный, энергийный, антропологический феномен»¹¹⁰. 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»¹¹¹. Поддержание тождественности духовного опыта на протяжении столь отстоящих друг от друга во времени эпох, радикально отличающихся менталитетом культуры, антропологическими реалиями, возможно исключительно творчески.

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. Способ трансляции также очень разнообразен – через обрядовые формы,

¹¹⁰Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 11.

¹¹¹Цит. по: Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 46.

религиозные институты. И хотя ядром религиозной традиции выступает духовная практика, по своей природе религиозная традиция – социальный феномен. Следующая за ней **культурная традиция** (в более узком смысле) 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.

Таким образом, мы можем 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 (Рисунок 1).

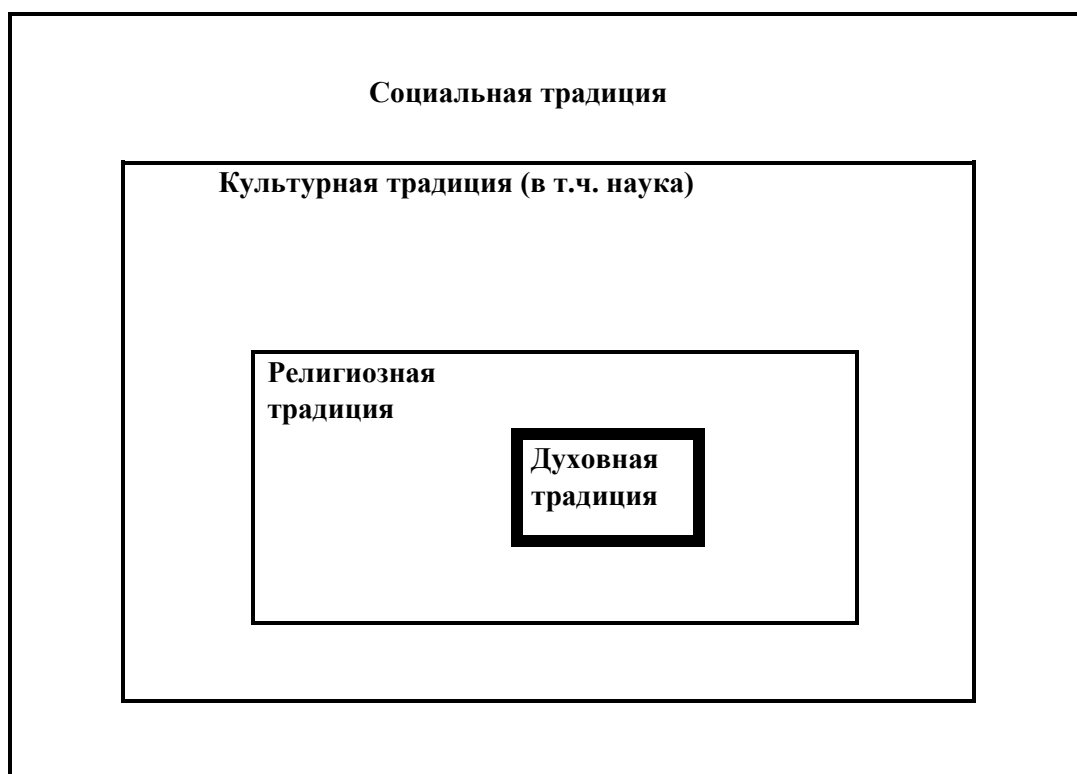


Рисунок 1. Ансамбль традиций в социуме

Каждая из традиций специфическим образом антропоцентрична, то есть кодифицирует свой особый род антропологической идентичности. Духовная традиция при этом занимает среди иных исключительное положение, так как, в отличие от них, выстраивает отношения человека к инобытию. Идентичность, провозглашаемая духовной традицией христианства, определяется теоцентрической антропологической парадигмой, обусловленной фактом творения человека «по образу и подобию Божию». В других традициях идентичность выстраивается по отношению к тем или иным социокультурным формам, принадлежащим здешнему горизонту бытия. Поэтому человек в них заведомо редуцируется, будучи представлен, например, как социальный субъект.

В истории известны эпохи, когда духовная традиция христианства имела колоссальное и ведущее влияние на жизнь общества – весь византийский период, европейское Средневековье, допетровская Русь. В иные периоды она

влияла на социум более опосредованно, через различные социально-антропологические практики. В этом случае духовная традиция, как ориентированная на личностный опыт и выстраивающая онтологически более сильные отношения – отношения между человеком и Богом, затрагивающие глубинные сферы человеческого бытия, выступает в качестве ведущей, а другая (например, культурная традиция) – в качестве примыкающей – не всегда во всем своем объеме, возможно в лице отдельных школ и направлений. Взаимоотношения традиций имеют значение очень важной характеристики общества. Как было показано, в Средние века культурная традиция являлась примыкающей и даже подчиненной по отношению к религиозной традиции. В эпоху Ренессанса они приходят в конфликт и, не порывая еще с религиозной традицией, культурная традиция перестает быть примыкающей по отношению к духовной, разрывает с ней. В Новое время происходит вытеснение духовной традиции на периферию социальной жизни, а культурная традиция становится доминирующей. В этот период на Западе происходит примечательная трансформация теологии. Она также утрачивает связь с духовной традицией, продолжая существовать в системе образования как наука, то есть как часть культурной традиции.

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 Абсолюта существа и содержит в себе потенциал богословского осмысления культуры. Процесс этого осмысления осуществляется в трудах многих исследователей. Однако, он не может быть полноценным при изъятии из него

сферы естествознания. Обозначенный выше современный ярко выраженный антропологический ракурс открывает возможность антропологического прочтения естествознания. Следующим шагом может быть уже богословский анализ. Таким образом, богословское осмысление естествознания возможно, в целом, не напрямую – путем анализа тех или иных научных теорий и изобретений, но через его антропологическое основание.

Для примера возьмем одну из эпох в истории европейской культуры – Барокко¹¹² – развернувшуюся на временном отрезке с начала XVII до середины XVIII веков и ставшую базовым этапом формирования науки Нового времени. Можно сказать, что эта эпоха осуществляла дальнейшую разработку идей ренессансного антропоцентризма и гуманизма – с той поправкой, что смутное время относительно короткой постренессансной эпохи Маньеризма (примерно 1520–1600 гг.) – времени тяжелых потрясений для Европы, связанных с движением Реформации, «обрезавшей крылья Икару» (то есть вознесшемуся в своем порыве Ренессансу) – показало зависимость человека от экзистенциальных факторов и законов природы и снизило безграничный возрожденческий взлет. Из многих способностей человеческой природы на первое место выходит разум, манифестированный в крылатой декартовской формуле «*cogito ergo sum*». Определяющей чертой эпохи Барокко становится уверенность в возможности рационального познания природы и ее переустройства на основании разумных начал. В XVII веке формируется механистическая научная картина мира, в которой нашли свое выражение притязания разума на овладение ключами мироустройства. Можно увидеть, что эта эпоха углубила разрыв с духовной традицией, начатый западноевропейской культурой Ренессанса, оставаясь при этом в русле религиозной традиции. Это очевидно из того факта, что базовые установки новой науки вытекали из библейской трактовки Бога как Творца и Законоположителя природы, доверившего мир Адаму для его возделывания и

¹¹²Более детально эта эпоха будет рассмотрена в других разделах.

преображения, а также из самой терминологии, использующей язык христианского дискурса.

Прот. Георгий Флоровский отмечает 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»¹¹³. Язык святоотеческого богословия может стать той матрицей, которая откроет возможность современной культуре осмыслить себя в координатах христианской аксиологии. И не только осмыслить. Христианство, буквально спасшее античную цивилизацию от гибели, вдохнув в нее новые жизнеутверждающие смыслы и силы, имеет ресурс повторить эту миссию в истории¹¹⁴.

В XX веке в связи с научной революцией возникла актуальная необходимость радикального пересмотра самих оснований науки, начиная с ее базовых установок. В процессе этого пересмотра выстраиваются новые взаимоотношения между научным и богословским дискурсами, как правило, более близкие. В частности, нами предлагается уточнение так называемого «антропного принципа»¹¹⁵, касающегося положения человека во Вселенной и затрагивающего, таким образом, 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.

¹¹³Флоровский Г.В. Вера и культура. // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 669.

¹¹⁴Рупова Р.М. Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиоведческо-антропологический анализ. Дис. ... доктора философских наук. URL: <https://www.ranepa.ru/nauka/podgotovka-nauchnykh-kadrov/dissertatsiy-obyavleniya-o-zashchitax/rupova-rozaliya-moiseevna/> (дата обращения 12. 01.2024) С. 32.

¹¹⁵Материалы 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.

Зельманова (1913–1987), предложившего в 1955 г. одну из первых формулировок антропного принципа¹¹⁶, и Г.М. Иддиса (1928–2010), опубликовавшего в 1958 г. свои труды, посвященные этому вопросу¹¹⁷. Согласно одной из формулировок антропного принципа, «Вселенная необходимо должна иметь свойства, позволяющие развиться разумной жизни»¹¹⁸. 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. К примеру: если бы немного слабее оказались сильные ядерные взаимодействия, то вся Вселенная состояла бы исключительно из водорода, а если бы ядерные взаимодействия были бы совсем незначительно сильнее, то весь водород трансформировался бы в гелий. И в том, и в другом случае невозможно формирование звезд и, главное, таких важнейших соединений, как вода. То же можно сказать и об углероде, являющемся основой биологической жизни¹¹⁹.

Другой пример связан с расстоянием между Солнцем и Землей, которое определяет довольно узкий температурный интервал, являющийся оптимальным для жизни. При изменении этого расстояния всего на 10% в ту или иную сторону невозможной стала бы жизнь на Земле¹²⁰. Британский астрофизик Ст. Хокинг пишет на эту тему так: «Известные нам на сегодня законы физики содержат много числовых величин, подобных заряду электрона или отношению масс протона и электрона, которые мы не можем – по крайней мере, пока – вывести из теории. <...> Одни называют эти числа фундаментальными константами, другие – подгоночными коэффициентами.

¹¹⁶Зельманов А. Л. Некоторые философские аспекты современной космологии и смежных областей физики // Диалектика и современное естествознание. М., 1970. С. 395—400.

¹¹⁷Иддис Г. М. Основные черты наблюдаемой астрономической Вселенной как характерные свойства обитаемой космической системы // Изв. Астроф. ин-та КазССР. 1958. Т. 7. С. 40–53.

¹¹⁸Мумриков О.(иер.). Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014. С.252.

¹¹⁹См.: там же. С. 249.

¹²⁰ Там же. С. 250.

Но какой бы точки зрения вы не придерживались, остается весьма примечательным фактом то, что значения подобных чисел как будто специально выбраны так, чтобы сделать возможным развитие жизни»¹²¹. 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 его бытия от внутриатомного до макрокосмического – свидетельствуют лишь о присутствии 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 אֲדָמָה (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). По слову святителя Григория Нисского, «...человек введен последним в творение ... потому, что должен был стать

¹²¹Хокинз С. Кратчайшая история времени. СПб.: «Амфора», 2006. С. 134.

царем подчиненных. ... Неестественно было начальнику явиться прежде подначальных; но после того, как уготовано владение, следовало показать и царя. Поэтому, когда Творец Вселенной, как бы царский некий чертог устроил имеющему царствовать, и это были сама земля, острова, море и наподобие крыши сведенное над ними небо, тогда в царские эти чертоги собрано было всякого рода богатство; богатством же называю всю тварь, все растения ..., все, что чувствует, дышит, имеет душу. К богатству причислим золото и серебро и те из камней, которые любезны людям – обилие всего этого, как в царских сокровищницах, скрыв в недрах земли – потом уже показывает в мире человека...»¹²². В соответствии с догматическим учением Церкви, «творение не имеет смысла и цели вне человеческой личности и ее диалога с Богом»¹²³.

Грехопадение первых людей бедственно сказывается на земле, принявшей на себя его следствия. Бог говорит Адаму: «Проклята земля за тебя ... терния и волчцы произрастит она тебе...» (Быт. 3,17–18). Очевидно, что созданный мир включен в судьбы человеческого рода, определяется ими. Более того, он становится инструментом Божественной педагогики (поскольку тяжелый труд на земле ради хлеба насущного Адаму спасителен). Он разделяет участь павшего человека. «Мир, таким образом, имеет антропоцентричный характер, и только в человеческом субъекте обретает свое значение»¹²⁴. Согласно учению В.Н. Лосского, «человек – ипостась космоса, а природа – продолжение его (человека) телесности»¹²⁵. Следствием этой онтологической связи человека и мира является то, что состояния человека транслируются в мир, запечатлеваются в нем. Восходя к Богу, человек может стать проводником Божественной Благодати. Падения же человека оборачиваются поражением и гибелью не только для него самого, но и для мироздания,

¹²²Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека // О человеке. Сборник трактатов. СПб.: Азбука, 2011. С. 32.

¹²³Методий (Зинковский), иеромонах. Богословие личности в XIX–XX веках. Санкт-Петербург: Издательство Олега Обышко, 2014. С. 126.

¹²⁴Noble I. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Staniloae // Viatorum. XLIX, 2007. № 2.Р. 192–193.

¹²⁵Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240.

органически связанного с ним. «Именно человек в его двусоставной, духовно-материальной природе призван играть роль своеобразного смыслового и *судьбоопределяющего* (курсив мой – Р.Р.) “фокуса” материальной вселенной»¹²⁶.

Предложенный нами уточняющий принцип «антропологического детерминизма» дает возможность учесть эту связь - в силу того, что он отражает глубокую онтологическую взаимообусловленность человека и природы.

Для прояснения этого вопроса обратимся к учению Церкви.

В период Вселенских Соборов духовные и интеллектуальные труды Отцов Церкви были направлены на то, чтобы с предельно возможной точностью сформулировать учение о Святой Троице и о Христе-Богочеловеке, «отграничить» все определения, чтобы исключить возможности различных интерпретаций в важнейших положениях, составляющих смысловое ядро вероучения. Ясность и однозначность в этих вопросах, не теряющих и в наше время своей актуальности, имеет первоочередное значение. Митрополит Каллист (Уэр) утверждает: «наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»¹²⁷. Созданный «по образу Божию» человек связан со своим Создателем – причем, не одним только фактом творения, но и полнотой своего бытия – личного и социально-исторического. В силу этого, учение о Боге-Творце имеет прямую связь с учением о человеке (такая связь названа одним из современных ученых «теоцентрической антропологической парадигмой»¹²⁸). При этом, догматическое учение Церкви не включает в себя антропологию, присутствующую в нем лишь имплицитно. Халкидонский догмат,

¹²⁶Кирилл (Зинковский), иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб. Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 8.

¹²⁷Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 216.

¹²⁸См.: Хоружий С.С. Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // Георгий Васильевич Флоровский /под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 231.

соотносящий Божественную и человеческую природы во Христе, играет совершенно исключительную роль. Отцы Церкви, опираясь на библейское повествование о творении человека «по образу Божию», на формы водительства Богом Своего народа, преподанные Им через обстоятельства и слова пророков уроки, на факт Боговоплощения и спасительной миссии Христа, а также на древнюю мистико-аскетическую традицию Церкви, построили учение о человеке, определяющее его через Бога – то есть указанную выше «теоцентрическую антропологическую парадигму». Христианская антропология опирается на постановления Халкидонского Собора. В соответствии с Халкидонским оросом, во Христе божественная и человеческая природы сосуществуют «неслитно, неизменно (непревращенно), неразделимо, неразлучимо»¹²⁹. По мнению прот. Иоанна Мейендорфа, «Это отрицательное определение имеет неисчерпаемый религиозный смысл: оно навеки ограждает, описывает, выражает то, что составляет саму сущность христианства, саму радостную тайну Евангелия. Бог соединился с человеком, но в этом соединении человек сохраняется во всей своей полноте: он ни в чем не умален. В нем – полностью Бог: одна личность...Халкидонский догмат дал человечеству новое измерение; его подлинная мера – Богочеловечество»¹³⁰.

Но нашей задачей является поиск «второй производной» от христологии – то есть следствия вероопределения Халкидонского собора, касающиеся мироздания. Халкидонская формула «нераздельности» и «неразлучности» Божественной и человеческой природ во Христе относится не только к земной жизни, но и к воскресшему Его состоянию. Этим определяется важнейшее антропологическое следствие – реальная перспектива обожения человека.

Для задач нашего рассмотрения важно, что воскресение Христа явилось онтологическим основанием преображения мира. Это определяется тем, что Божественная природа во Христе соединена с человеческой, причастной, в

¹²⁹Мейендорф Иоанн (прот.) Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450 – 680 гг. М.: ПСТГУ, 2012. С. 239.

¹³⁰Мейендорф Иоанн(прот.) Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс- Москва (ВИМО). Изд-во «Весть», 1992. С. 304.

свою очередь, вследствие сотворения человека «из праха земного», к материальному субстрату Вселенной. По мысли В.Н. Лосского, «дело Христа – реальность физическая и, следует даже сказать, биологическая. На Кресте смерть поглощена жизнью. Во Христе смерть входит в Божество и в Нем испепеляется, ибо «не находит себе в Нем места» ... через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью»¹³¹.

Согласно учению о логосах творения, основанному на трудах преп. Максима Исповедника, «логос вещи – это не только ее начало, из которого сущность приходит в здешнее бытие, но и цель, к которой она стремится»¹³². Промысел Божий о каждой вещи, её сущность, цель и суд, которым она будет судима в конце времен, заданы логосами вещей, которые собраны в Логосе – Втором Лице Святой Троицы –этим определяется участие Бога-Слова в творении. Халкидонское вероопределение позволяет вывести некоторые дополнительные следствия из учения о логосах: оно дает основание допустить, что человек причастен к материальному веществу мироздания не только по своему творению «из праха земного», в силу чего он теснейшим образом с ним связан – но, исходя из утвержденной Халкидонским Собором нераздельности соединения человеческой природы с Божественной – связан через нее и со всеми логосами творения. Это открывает человеку широкую перспективу постижения мира, возможность участия в судьбах мироздания. И, будучи образом Божиим, уподобляется своему Создателю еще в следующем: подобно тому, как каждым Лицом Божественной Троицы воипостазируется Божественная природа, также и человек, создавая культуру, воипостазирует, наделяет личностными свойствами возделываемую им материальную Вселенную: так что живая и неживая природа интегрируется в сферу личностного бытия человеческого рода. А, значит, мироздание включается в

¹³¹Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 286.

¹³²Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. С. 21.

Священную историю, носителем и делателем которой является человек. Таким образом, принцип антропологического детерминизма получает и богословское обоснование.

Научная революция рубежа XIX и XX веков привела к тому, что вопросы физики и математики оказались неотрывными от базовой философской проблематики и от фундаментальных тем осмысления бытия как такового. Драматическая история прошлого века столь резко вклинилась в научное поле, особенно, связанное с проблемами физики микромира, неожиданно замкнутыми на возможность получения сверхмощной энергии, востребованной как в военной промышленности, так и в энергетике, что наука (как это неоднократно бывало в истории – особенно относительно военного производства) включилась в обеспечение этих сфер жизнедеятельности стран мирового сообщества. Вопросы философского характера переместились на периферию. В конце XX века ситуация изменилась, и вопросы философского и богословского характера опять вышли из тени. В связи с появлением новых концепций, чрезвычайно расширился понятийный словарь науки, возникли и нетривиальные интерпретации пространства и времени, были сформированы радикально новые научные модели: проект концепции квантовой гравитации, проблематика черных дыр, теория струн, возникшая на стыке квантовой механики и теории относительности, роль наблюдателя в формировании физической реальности, информационная природа пространства и многое другое вновь оживило философскую и близкую к ней богословскую проблематику. Через фундаментальную идею влияния человека на исследуемую им физическую реальность точные науки оказались затронутыми антропологией – со всеми вытекающими (но далеко не артикулированными в полной мере) следствиями. Этим фактом подтверждается, что антропологический поворот XX века, захвативший с наглядной очевидностью всю сферу социально-гуманитарных наук, не обошел и естествознание. 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) онтодецею; 2) антроподецею; 3) теодецею»¹³³. Как утверждает А.В. Нестерук: «Наука и теология - берут начало в одном и том же человеке, созданном в общении с Богом, но живущим в нравственном напряжении между чувством своей сотворенной ограниченности и благодатной тоской по безусловному и бессмертному»¹³⁴. 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. Православие определяет и воссоздает *райскую перспективу* взгляда на мир: «...человеческая любовь не была бы пронизана такой тоской по Раю, если бы в ней не оставалось горестного воспоминания о первоизданном своем состоянии, когда «другой» и весь мир познавался *изнутри* (курсив мой – Р.Р) и поэтому не существовало смерти»¹³⁵. Наука, делающая ставку на «объективность», смотрит на мир *извне*. При этом, современная наука, сфокусированная не только на познаваемой реальности, как это было в эпоху Нового времени, но внимательная и к самой познающей деятельности, то есть, к самому этому взгляду, может теперь с бóльшим основанием сопоставляться с богословием. Это сопоставление в очередной раз приводит к неутешительному результату: «научные открытия прошедшего века стимулируют освобождение научного сознания от механицистских и позитивистских шор классической науки. Но при том, что такое освобождение происходит, пропасть между наукой и верой не зарастает, а растет»¹³⁶.

Для формирования более определенной картины имеющихся установок науки и богословия, показательным их сравнение по отдельным ключевым позициям. В Таблице 3 представлены обобщенные характеристики науки и

¹³³ Агапов О.Д. Познавая общество: искусство возможного. СПб.: Алетей, 2022. С. 67.

¹³⁴ Nesteruk A.V. The Dialogue between Theology and Science as an Open-Ended Hermeneutics of the Human Condition // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2020. 13 (8). P. 1353.

¹³⁵ Лосский В.Н. Догматическое богословие // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 238.

¹³⁶ См.: Паршин А.Н. Еще раз о «научной картине мира» // Вестник РХД. 1990. № 159 (II). С. 117–138.

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».

Таблица 3. Сравнение науки и богословия по отдельным критериям

№	Критерий	Богословие	Наука
1	Цель	Цель богословия – Сам Бог. Богопознание напрямую определяется нравственностью познающего субъекта	Цель науки - познание мира. Это познание не зависит от уровня нравственности познающего субъекта.
2	Пространство и время	Пространство и время коренятся в Боге	Пространство и время – всеобщие формы бытия материи
3	Знание	Воссоздает <i>райскую перспективу</i> взгляда на мир: «...когда «другой» и весь мир познавался <i>изнутри</i> » ¹³⁷ . Знание не нейтрально по отношению к душе, но либо отягощает её, либо содействует её просвещению, приближению к Богу.	Наука смотрит на мир <i>извне</i> , познает природу, игнорируя личность. Научное знание носит внешний, нейтральный, «объективный» характер.
4	Информация	Информация имеет личностный, свободный характер – как на уровне источника и получателя, так и самого сообщения-логоса. Внешняя, обезличенная информация носит негативный характер. «Церковь питается Логосом изнутри» ¹³⁸	Физическая реальность интерпретируется как совокупность процессов производства, хранения, обработки, приема и пересылки информации. Информация имеет безличностный характер – как на уровне источника, так на уровне получателя. «Мир

¹³⁷ Лосский В.Н. Догматическое богословие // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 238.

¹³⁸ Там же.

			питается информацией совне» ¹³⁹
5	Энергия	Божественная энергия имеет личностную окрашенность, соотносясь с действием Лиц Святой Троицы, и проявляется «здесь и сейчас»	Не имеет временной привязки и личностной характеристики. Закон сохранения энергии тождественен вневременности физических законов
6	Конечное и бесконечное. Непрерывность и дискретность	Бог как <i>актуально бесконечная</i> сущность ¹⁴⁰ . Радикальное отличие бесконечности Бога от конечности творения. «Бог сотворил все <i>мерю</i> и <i>числом</i> » (Прем. Сол. 11,21). Творение должно через человека стать причастным бесконечности Бога	Критика актуальной бесконечности. В современной математике выражена тенденция «финитизации бесконечных структур» (Гильбертовская программа), то есть непрерывное воспринимается лишь как предел дискретных функций, отражающих изначально квантовую, т.е. дискретную, структуру материи. Противопоставление (Г. Вейль) «ангела геометрии» «демону алгебры». Мир как <i>потенциальная бесконечность</i>
7	Материя	Материальность мира благословенна. Боговоплощение как принятие Богом телесности – залог перспективы обожения человека и, через него, приведения всей твари ко спасению.	Наука отходит от материализма. Расширение информационной парадигмы порождает деконструкцию материи. Последовательное погружение вглубь микромира приводит к суперструнам, то есть к энергетическим структурам. За ними следуют информационные: «струны состоят из логики» ¹⁴¹ .
8	Личность. Добро и зло	Все Священное Предание личностно-ориентировано. В сердцевине творения – личность. Церковь стоит на тайне личности и личностного общения любви. Диалог Творца с человеком выстраивается в координатах добра и зла.	В науке нет добра и зла, а также личности.

¹³⁹Геронимус А. (прот.) Православное богословие и пути фундаментальной науки // Христианство и наука. X Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2003. С. 240.

¹⁴⁰См.: Катасонов В.Н. Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М.: Мартис, 1999. С. 16.

¹⁴¹См.: Smidhuber C. StringsfromLogik // <https://arxiv.org/abs/hep-th/0011065v1>

Существенные различия между наукой и богословием, представленные в Таблице 3, тем не менее – как показывает вся европейская история – никогда не прекращали 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.

Для экспликации этих связей и, в особенности, проекции религиозной сферы человека на структуры и содержание создаваемых им научных теорий (имплицитно содержащих в себе религиозную составляющую) мы предлагаем воспользоваться уже имеющимся в других науках понятием *габитуса*. Понятие «габитус (habitus)», восходящее к аристотелевскому ἕξις, имеет греко-латинское происхождение и свою специфику на греческом и латинском языках. Для Аристотеля ἕξις – понятие из сферы этики, переводимое как «склад души». В этом значении его можно встретить у преп. Максима Исповедника. Фома Аквинский использовал это понятие в переводе на латинский: *habitus*. Оно находит применение в ботанике как характеристика внешнего облика растений и затем получает разработку в социологии у Пьера Бурдьё. Последний использует понятие «габитус», близкое по смыслу к «*mental habit*» - умственное состояние, в качестве важной характеристики социального статуса человека, обусловленного его привычками, окружением, средой формирования. С различными смысловыми оттенками это понятие использовалось в трудах Г. Гегеля, Э. Дюркгейма, Э. Гуссерля, и др. Учитывая многозначность термина, его содержательность и опираясь на уже имеющийся опыт его приложения в различных сферах, введем его новую реплику, а именно: *богословский габитус науки*. 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 считывать, определять этот габитус, где место его локализации в научной теории?

Формирование научных теорий происходит поэтапно (Рисунок 2 «Уровни формирования научного знания»). 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. Чтобы избежать «размытого», надконфессионального употребления вводимого термина, предпочтительнее его назвать «богословский габитус науки».

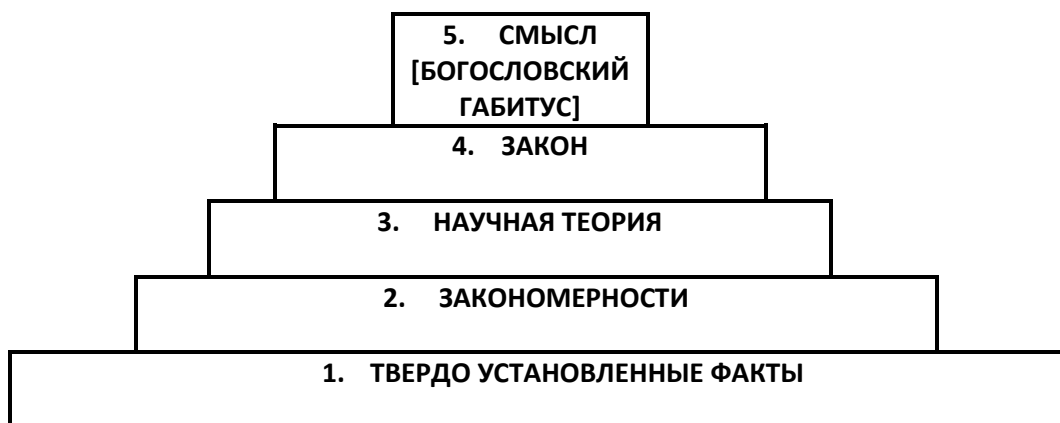


Рисунок 2. Уровни формирования научного знания

1.2. Наука и техника как средства постижения мира и его адаптации для человека: библейские и античные истоки

Для рассмотрения исследуемой проблематики, как было сказано во введении к работе, нами избран исторический подход, позволяющий наиболее объёмно и глубоко раскрыть объект в его генезисе, ибо истории принадлежит роль метатеории (для всякой теории)¹⁴². Исторический подход теснейшим образом связан с антропологическим, ибо история – всегда история человека. Но кризисно-катастрофическая ситуация XX века породила и кризис самого историзма, приведшего в свою очередь, к актуализации эсхатологической проблематики в различных – библейских и небиблейских – вариациях («конец истории», «постистория», «постцивилизация», «новый мировой порядок» и т. п.). Господствующей моделью историко-философской мысли становится антиисторизм. Высокая сложность социальной динамики современности, её практическая «немоделируемость» породили идею об отсутствии детерминизма между историческими эпохами, полной невозможности выведения одного исторического периода из ему предшествующего. Поистине, можно сказать словами Гамлета: «распалась связь времен». В 1918 году О. Шпенглер в книге «Закат Европы» предлагает новую модель истории. Она представляет собой восемь великих культур, приходящих на смену одна другой, но при этом существующих абсолютно независимо. Отвергая в понимании исторической перспективы «ньютонианство» со свойственным ему лапласовским детерминизмом, он рисует картину, где каждая эпоха – совершенно уникальна, как экзотическое растение: «у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Человечество» – пустое слово. <...> Вместо монотонной картины линейно-образной всемирной истории, держаться за

¹⁴²«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

которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, <...> каждая из них налагает на свой материал – человечество – свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь <...> и собственная смерть. <...> Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мировой природе Ньютона»¹⁴³. Созвучна шпенглеровскому подходу к истории, протестующему против догматизма, философия истории А. Тойнби (1889–1975). Он относится к религиозным мыслителям. Полемизируя с социоцентристскими идеями, широко распространившимися в XIX–XX веках, А. Тойнби активно привлекает примеры из физики, находящейся в тот период на подъёме: «Пространство, само не совершая действий, является сферой действия электронов, атомов, частиц, так и общество не может играть активную, созидательную роль в человеческих делах. Общество не является и не может быть ничем иным, кроме как посредником, с помощью которого отдельные люди взаимодействуют между собой. Личности, а не общества создают человеческую историю»¹⁴⁴. Отказ многих мыслителей XX века от универсального смысла истории, исторического детерминизма, наличия связи эпох – отличительная черта историософии на Западе. Легко увидеть в этом влияние Ф. Ницше, идеи которого послужили разрушению традиционализма в понимании культуры и истории. Яркий представитель новейшего антиисторизма – Карл Поппер (1902–1994). В его книгах «Открытое общество и его враги», «Нищета историцизма» представлена дальнейшая атомизация, рассыпание исторического процесса. Он считает отношение к истории как к целому ненаучным и предлагает свою модель – как «последовательности

¹⁴³Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1 Минск: «Попурри», 2009. С. 28.

¹⁴⁴Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: «Айрис-пресс», 2004. С. 263.

событий»¹⁴⁵ – самостоятельных, ничем между собой не связанных. В работе «Открытое общество и его враги» он утверждает: «единой истории нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни...»¹⁴⁶. Такое понимание исторического процесса стало у К. Поппера принципом «методологического индивидуализма». Можно согласиться с мнением М.В. Бахтина, рассматривающего этот принцип как «кристаллизованное выражение в социальной теории всего философского духа западно-европейской цивилизации Нового и Новейшего времени, <...> неизбежное и закономерное следствие принципа индивидуализма – стержня западного образа мышления»¹⁴⁷. 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»¹⁴⁸. Приведем важную для нашего исследования мысль 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»¹⁴⁹. Таким образом, согласно прот. Георгию, все, что попадает в фокус полноценного исторического исследования, тем самым становится объектом богословского рассмотрения. В нашем случае это – наука.

Предваряя рассмотрение генезиса научного познания, выскажем некоторые теоретико-методологические установки, положенные в основу всего исследования. Важнейшей из них является принцип тесной взаимной корреляции культуры и антропологии, их взаимообусловленности.

В образном выражении «Стиль – это человек» («Style est homo») – этот принцип восходит к высказыванию французского естествоиспытателя Жоржа

¹⁴⁵ Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993. С. 138.

¹⁴⁶ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 312.

¹⁴⁷ Бахтин М.В. Богословское осмысление истории. М., 2006. С. 58.

¹⁴⁸ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: «Наука», 1977. С. 13.

¹⁴⁹ Флоровский Г. (прот.) Затруднения историка-христианина // Прот. Г. Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 691.

Бюффона (1707—1788) в речи, произнесенной 25 августа 1763 г. при избрании его 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 как «совокупность черт, близость выразительных художественных приёмов и средств, обуславливающих собой единство какого-нибудь направления в творчестве...»¹⁵⁰, 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 интерпретации¹⁵¹. 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

¹⁵⁰URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/2616(дата обращения 15.03.2024).

¹⁵¹См.: Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 115–138.

нам тропа, по которой мы идем; она – это мы сами»¹⁵². 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.

Рассмотрим генезис науки и тесно связанной с ней техники, реализуя тем самым важнейший методологический подход, сформулированный И.В. Гёте в предисловии к работе «Учение о цвете»: «история науки и есть сама наука»¹⁵³. Перефразируя это высказывание, можно утверждать тождество истории предмета с его теорией.

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, 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 жизни¹⁵⁴. О причинах того, что наука стала активно развиваться именно на европейской почве впервые

¹⁵²Guardini R. Letters from Lake Como: Explorations and the Human Race. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.P. 81.

¹⁵³Гёте И.В. Учение о цвете. Теория познания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 7.

¹⁵⁴ См. Наука // Философский словарь. Основан Генрихом Шмидтом. М.: Издательство «Республика», 2003. С. 292.

заговорил французский физик, философ и историк науки П. Дюгем (1861–1916) – он связал этот бесспорный факт с христианством. До этого момента господствующее на протяжении всего Нового времени мировоззрение исключало такую позицию. «Шумливая и агрессивная идеология “века Просвещения” крепко вбила в голову обывателя, как необразованного, так и ученого, тезис о “чудесном” возникновении науки в XVII столетии <...>. Все, что было прежде, то есть от заката Античности до XV – XVI веков, было названо “темными веками”, временем, когда европейская цивилизация и прежде всего наука беспомощно топтались на месте, интеллектуально и социально скованные догматизмом христианского церковного мировоззрения»¹⁵⁵.

Корни науки уходят в греческую мифологию, определяющую целостную картину мира. 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. Например, такая универсальная античная категория, как гармония, имевшая в мифологии персонифицированный характер (дочь Ареса и Афродиты), – как всеобщий принцип космического упорядочения, была завещана мифологическим сознанием для всей Античности¹⁵⁶. В силу синкретичности античного мифологического мышления, словом «гармония» обозначались (у Гомера (VIII век до н. э.)) и «согласие» (в смысле договора) (Ил. XXII, 255), и крепежные перекладыны в кораблестроении (Од. V, 248)¹⁵⁷. Гармония приобрела эстетические коннотации в музыке, выражая идею консонанса, мелодии, лада – так возникали дорийская, фригийская, лидийская и другие

¹⁵⁵Цит. по: *Катасонов В.Н.* Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 226.

¹⁵⁶*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II. М.: Издательство АСТ ФОЛИО, 2000. С. 16.

¹⁵⁷ Там же.

гармонии, отличавшиеся своим этико-эстетическим характером¹⁵⁸. В этой сфере гармония обрела универсальное значение. Понятие гармонии нашло себе место затем и в антропологии – например, в рассуждении о душе Никомаха Герасского (первая половина II в. н. э.)¹⁵⁹. В период классики, когда происходил переход от мифа к понятию, гармония становится космологическим принципом. Гераклит (ок. 544 года до н. э. – ок. 483 года до н. э.) называл этот принцип «логосом, то есть словом, понятием, разумом или законом. Вот почему и пифагорейцы будут понимать гармонию ... как процесс, числовым образом благоустроенный»¹⁶⁰. Как писал В.И. Вернадский: «Музыкальная гармония, тесно связанная с религиозным культом, влияя на него и сама изменяясь и углубляясь, быстро развивалась. Очень скоро и ясно были уловлены простые численные в ней соотношения. Через Пифагора (570—490 гг. до н. э.) и пифагорейцев концепции музыки проникли в науку и надолго охватили ее. С тех пор искание гармонии (в широком смысле), искание числовых соотношений является основным элементом научной работы»¹⁶¹. У Платона понятие гармонии усложняется – он понимает ее как единство противоположностей, как универсальную характеристику космоса и духовной жизни человека, основу красоты¹⁶². В учении Аристотеля гармония приобретает еще динамические свойства, она управляется числами, ее природа божественна¹⁶³. На примере понятия «гармония» можно увидеть генезис понятийных средств науки в античный период, имеющих, в целом, аналогичный характер и сохраняющих свой чувственно-материальный космологизм.

С понятием гармонии тесно связано важное понятие числа, бывшего в центре всего пифагорейского учения. Оно понималось как синтез предельного

¹⁵⁸ Там же. С. 17.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Там же. С. 20.

¹⁶¹ Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М.: «Наука», 1988. С. 53.

¹⁶² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II. М.: Издательство АСТ ФОЛИО, 2000. С. 49.

¹⁶³ Там же. С. 58.

и беспредельного. Число также не было чистой абстракцией и несло в себе следы своего происхождения из оргиастического культа¹⁶⁴. Понимая число как диалектическое единство, пифагорейцы создали учение о его созидательной мощи, утверждали, что оно является «элементом всего существующего», уподобляли все вещи числам. Наконец, провозглашали, что «бог есть неизреченное число, живородное и душеродное. В числе нуждается человеческая жизнь, а также солнце, луна и каждое живое существо»¹⁶⁵.

«Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω»¹⁶⁶ – согласно преданию, эта надпись была над входом в Академию Платона. «Нередко для изложения своих взглядов Платону требовалось, чтобы его собеседники обладали весьма значительными математическими знаниями, например, при обсуждении количества элементов, из которых построена Вселенная, и их вида»¹⁶⁷. Это требование отражает мировоззренческую специфику античной культуры, божественный Космос которой был выстроен на числе, имевшем геометрически-наглядный образ. Просвещенность Платона в математических познаниях своего времени подтверждается в разных местах его диалогов, к примеру, в диалоге «Тимей» дано точное описание «платоновских тел»¹⁶⁸ – куба, тетраэдра, октаэдра, икосаэдра, додекаэдра¹⁶⁹.

«Первая философская школа, получившая отчетливое институциональное оформление, а именно пифагорейская, развивала научные знания и была в то же время религиозным объединением ... тот факт, что научная деятельность в античности всегда мыслилась в рамках и пределах религиозного мировоззрения, едва ли следует считать случайным...»¹⁷⁰. К античным протоформам науки не применимо современное различие точных и гуманитарных наук, а также разделение науки и философии. В начале IV века

¹⁶⁴ Там же. С. 34.

¹⁶⁵ Там же. С. 35.

¹⁶⁶ Не геометр да не войдет (греч.).

¹⁶⁷ *Зеннхаузер В.* Платон и математика. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 28.

¹⁶⁸ Платон не открыл, но описал геометрические тела, открытые пифагорейцами и Теэтетом.

¹⁶⁹ *Платон.* Тимей // Платон. Сочинения в 3-х томах. М.: «Мысль», 1971. С. 455–542.

¹⁷⁰ *Шичалин Ю.А.* Статус науки в орфико-пифагорейских кругах // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 12,15.

до н.э. в Афинах были две ведущие школы: одну из них возглавлял известный оратор Исократ (436 г. до н. э. — 338 г. до н. э.), в ней занимались риторикой (Исократ упоминал «философию, относящуюся к речам» - можно рассматривать это как основание гуманитарных наук); другую возглавлял Платон (ок. 428 г. до н.э. – 347 г. до н. э.), в ней в фокусе внимания были арифметика, геометрия, астрономия, музыка и диалектика (можно увидеть в этом основание точных наук). Оба руководителя школ именовали свои занятия философией¹⁷¹. Таким образом, наука входила в состав философии. Общеизвестен факт, что античные школы находились под покровительством Муз, а первый научный центр, поддерживаемый государством, был александрийский Музейон. Возглавляемая Платоном Академия также была фактически научным центром. Астрономические познания Платона представляют важность в наших рассуждениях, так как достраивают здание его мировоззрения, являющегося ярким примером античного универсализма. В начале своего жизненного пути Платон придерживался теории, утверждающей, что Земля является шаром, неподвижно висящем в центре мироздания, а планеты по спиралевидным «блуждающим» орбитам движутся вокруг нее (так называемая теория эпициклов). Пифагорейцы в рамках этой картины пытались, прибегая к теологической аргументации, объяснять аномалии в движениях планет, за что их подвергал критике Платон. Эта проблема была разрешена Евдоксом Книдским (ок. 408 год до н. э. — ок. 355 год до н. э.) – древнегреческим математиком, астрономом и механиком, который занимался также врачеванием, музыкой и философией. Он считается родоначальником теоретической астрономии как самостоятельной науки. Им была построена обсерватория в Кизике, где велись систематические наблюдения за небом впервые в Элладе. Школа Евдокса создала первый в античной Греции каталог звезд. В поздние годы¹⁷² Платон отказался от теории эпициклов и геоцентрической модели Вселенной, предпочтя ей

¹⁷¹См. там же. С. 16.

¹⁷²См.: *Зеннхаузер В.* Платон и математика. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 32–33.

гелиоцентрическую - очень близкую к той, которая спустя почти два тысячелетия была математически описана Николаем Коперником в его книге 1543 г. «Об обращении небесных сфер» и взята на вооружение в результате научной революции конца XVI века. По этой ситуации, когда более эффективная космологическая модель отвергается культурой, можно сделать вывод о том, насколько влияют мировоззренческие факторы на научную картину мира: за геоцентрической космологией стояли не только авторитетные имена Аристотеля и Птолемея, но и библейская картина мира, утверждавшая, что человек – высшее творение Божие, находится в фокусе внимания Божественного домостроительства, поместившего Адама и обживаемый им мир в центр мироздания – где и Сам, воплотившись, обитал, принес Свою искупительную жертву и воскрес. Вальтер Зеннхаузер приводит еще один библейско-экзегетический аргумент в пользу геоцентрической модели¹⁷³: в книге Иисуса Навина описывается ситуация, когда в битве при Гаваоне Иисус Навин молится: «Солнце, стань над Гаваоном, и Луна над долиной Аиалонскою! И остановилось Солнце и Луна стояла, доколе народ мстил врагам своим» (Нав. 10, 12–13) – то есть Солнце здесь представлено как подвижный объект.

Под влиянием атомистов, а также великих врачей древности – Гиппократ (ок. 460 г. до н. э. — ок. 370 г. до н. э.) и Галена (ок. 130 г. — 200 (или 217) г.) и, в особенности – Аристотеля и его школы – возникли начала частных наук. Но, как и в других очагах древних цивилизаций, эти начатки не принесли бы столь ярких всходов, если бы не христианство. В.Н. Лосский писал: «Не случайно Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и освятить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию – вмещающему, но и превосходящему Израиль –

¹⁷³Там же. С. 33.

все его вселенское значение»¹⁷⁴. Опираясь на рациональность античных философов, отцы Церкви сформировали базовые понятия христианского богословского дискурса. Христианские мыслители, в традиции библейского понимания истории, имеющей начало и конец, «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 (правда, сначала это были «переводы с переводов» - латинские, сделанные с арабских переводов греческих текстов, созданных в имевшемся в Испании очаге арабской культуры). К этому моменту в Европе уже существуют несколько университетов (Болонский – с 1088 года, Парижский – с 1150 года, Оксфордский – с 1167 года). Влияние Аристотеля оказалось столь существенным, что плоды его, несмотря на периоды последующей активной критики, вошли в «плоть и кровь» европейской интеллектуальной традиции. «Объединенные единым философским методом логика, метафизика, физика, психология Аристотеля становятся одними из главных предметов изучения в средневековых университетах. <...> Однако довольно скоро языческие начала

¹⁷⁴Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. С. 203.

античной науки начинают сталкиваться с христианской основой новой культуры»¹⁷⁵. Это привело к тому, что католическая Церковь подвергла критике положения Аристотеля, не согласующиеся с вероучением. Этот запрет стимулировал развитие экспериментальной науки, в которой происходило обращение «к самой натуре» для выбора правильной теоретической позиции.

Обращает на себя внимание то, что наука начала развиваться именно на западноевропейской почве, причем, учитывая, что христианство дало ей стимул для развития – этот факт в настоящее время имеет широкое признание и не оспаривается – время ее появления совпадает не с началом христианской эпохи, а с отделением от Восточно-христианской традиции. Этот вопрос заслуживает отдельного исследования. Выскажем некоторые предположения. Установки естественной теологии, развившейся в Средние века (на Западе в большей степени, чем на Востоке), связанные с Богопознанием через созерцание творения, больше соответствовали именно западному христианству. Это объясняется развитостью именно на Востоке мистико-аскетической традиции, ставящей перед подвижником цель Богообщения и обожения. То есть патристика (как рационально-богословский дискурс) была неотделима от аскетики, и вместе они составляли критериальную систему для выстраивания догматического каркаса вероучения. На Западе аскетика не была столь развита, поэтому перевес имел чисто рациональный богословский дискурс. Когда после великой схизмы 1054 года западное христианство отделилось от единого тела Церкви, рациональный дискурс стал для него базовым. Под влиянием же логики Аристотеля, именно логические критерии истинности постепенно стали доминировать на Западе. Когда же они вступали в конфликт с догматом, не находящимся в рамках аристотелевой логики, победа (в глазах представителей поздней схоластики) часто оказывалась на

¹⁷⁵Катасонов В.Н. Позитивизм и христианство: философия и история науки Пьера Дюгема // Катасонов В.Н. О границах науки. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. С. 211.

стороне Аристотеля, и догматические барьеры рушились. Эта ситуация открыла широкий простор для секуляризационных процессов на Западе, что и проявилось весьма ярко в грядущей эпохе Ренессанса, воздействие которой на культуру можно описать словами: «демифологизация», «десакрализация», «секуляризация». В особенной степени секуляризация, набирая обороты и став ключевой характеристикой культуры всего периода Нового времени, все более и более содействовала отрыву исследовательской мысли и научной практики от каких-либо сдерживающих факторов – будь то догмат или нравственная норма.

Еще одна особенность западного образа мышления, подмеченная богословом и математиком прот. А. Геронимусом, характеризует науку Нового времени: «Вся фундаментальная наука ориентирована на обладание ... язык её – язык власти и захвата. ... Физическая теория должна содержать в сжатом виде упорядоченную базу данных о материи, так, чтобы обладатель теории мог бы с помощью теории управлять – знать и контролировать материальную реальность без помощи извне, в частности, без помощи Бога»¹⁷⁶. («Eritis sicut deus» – «будете как боги» (Быт. 3,5) – в этой, достигшей своей цели фразе искусителя видится интенция всей сформировавшейся вне Рая цивилизации).

Эта установка на власть и управление ярко проявила себя в технике, порожденной наукой Нового времени. Вопрос о технике не может быть изъят из богословского рассмотрения, поскольку техника настолько интегрирована в человеческую жизнь во всех ее аспектах, что, поистине, можно вслед за Н.Ф. Федоровым назвать ее «органопроекцией», то есть расширением физических возможностей человека, позволяющим многократно усилить его природные свойства. Технические устройства открывают перед человеком широкие перспективы видеть недоступное глазу, слышать недоступное слуху,

¹⁷⁶Геронимус А. (прот.) Богословие культуры и фундаментальная наука // Христианство и наука. XII Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2004. С. 80–81.

перемещаться по земле, по воде и под водой, по воздуху и в безвоздушном пространстве, достигая огромных скоростей, поднимать неподъемные грузы, вгрызаться в земные недра, производить сложные расчеты и многое другое – то есть, поистине, владеть миром. Техника является, вместе с этим, инструментарием научного познания. Св. Игнатий (Брянчанинов) писал о технически оснащенной науке, что она, «распространяя различными механическими средствами область нашего зрения, соделывает посредством увеличительных стекол, телескопов и микроскопов многое невидимое видимым. <...> Очевидно, что вещество простирается за пределы наших чувств на неизмеримый объем в бесчисленных, неизвестных нам формах, под управлением законов, недоступных для постижения нашего. Наука приводит к этой великолепной идее, к этой величественной истине, при которой открывается для ума обширнейшее, священное созерцание, при которой созерцается с особенною ясностию и правильностию в таинственной картине видимого мира наше ничтожество и величие Творца – Бога»¹⁷⁷. 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. Отметим здесь кратко, что такая установка, в целом, соответствует естественной теологии, развивавшейся преимущественно на Западе. Для Восточного христианства, как сказано выше, более характерен путь опытного Богопознания, связанный с мистико-аскетической традицией Православия, предпочитающего личностные формы Богообщения, то есть, прежде всего, молитву.

Вопрос о технике тесно связан с наукой. Технику невозможно оставить без внимания, поскольку она есть судьбоносный фактор культуры, трансформирующий человека и мир в целом, сила, влияющая на исторический

¹⁷⁷Св. Игнатий (Брянчанинов). Прибавление к «Слову о смерти» // Полное собрание творений в пяти томах. Т. 2. М.: Новое небо, 2018. С. 604.

процесс. Как писал Н. Бердяев: «главная космическая сила, которая сейчас действует и перерождает лицо земли и человека, дегуманизирует и обезличивает <...> есть техника <...>. Человек попал в рабство собственного изумительного изобретения – машины. Наша эпоха стоит прежде всего под знаком техники <...>. Техника есть последняя и самая большая любовь человека. Человек верит в чудеса техники, когда перестал уже верить во все чудеса. Дегуманизация и есть прежде всего механизация и технизация человеческой жизни, подчинение человека машине и превращение его в машину. Власть машины разлагает целостный человеческий образ»¹⁷⁸. Взгляд на технику неизбежно противоречив и двойственен. С одной стороны, в ней можно увидеть манифестацию силы и творческого величия человека, решение многих задач по обеспечению жизнедеятельности человеческого рода. С элементарных технических приспособлений началась культура. По мысли Н. Бердяева, «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»¹⁷⁹. С другой стороны, очевидно, что в наше время именно техника и технологии несут в себе максимальные риски для человека в отдельности и цивилизации в целом.

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. К примеру, по утверждению Плутарха, Архимед поджег римский флот, осадивший Сиракузы, с помощью линз, собравших солнечные лучи в одной точке¹⁸⁰. Навигация по звездам, изобретение пороха,

¹⁷⁸Бердяев Н. Судьба человека в современном мире // Н. Бердяев. Русская идея. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С. 516.

¹⁷⁹Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С.197.

¹⁸⁰В 1973 году Ионис Саккас воспроизвел эту ситуацию, используя для собирания лучей бронзовые щиты, которые были на вооружении греческих воинов. Макет римской триеры, действительно, воспламенился.

баллистические расчеты, важные при проектировании огнестрельного оружия, военная авиация, торпеды, самонаводящиеся ракеты, системы слежения и многое другое, что нашло применение в военных кампаниях, отражает определенный уровень развития научной мысли. 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.

Интерес военных структур к научным открытиям стал столь откровенным, что нередко приводил ученых к решению уклониться от выгодных предложений или даже уничтожить свои разработки, чтобы, попав в «злые руки», они не обернулись против человечества – так было, например, с некоторыми изобретениями Николы Теслы¹⁸¹.

Вопрос о технике имеет глубокое антропологическое основание, что оправдывает ее включение, наряду с наукой, в сферу богословского рассмотрения. Раскопки древних культур и очевидные факты современности свидетельствуют о том, что на всех исторических этапах своего бытия человек был изобретателем и мастером-изготовителем самых разнообразных изделий и устройств: *homo investigator*, *homo inventor*, *homo faber*¹⁸². Греческое слово «τέχνη», давшее начало всей техносфере, не сводилось исключительно к неким устройствам, приспособлениям, но имело довольно широкие этические и философские коннотации (наряду с житейской прагматикой), что также делает обоснованным привлечение этой темы к нашему богословскому исследованию. «В сократической философии модель «τέχνη», в которой растворено покоящееся на знании мастерство, используется для прояснения фундаментального вопроса о благе, ценности, добродетели. Это ведет к тезису

¹⁸¹ См.: Тесла Н. Я могу объяснить многое. Дневники. М.: Яуза-пресс, 2017.

¹⁸² Человек исследующий, человек изобретающий, человек делающий – см.: Дессауэр Ф. К философии техники. Что есть техника? Термин и сущность. URL: [https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3\(21\)/12_dessauer.pdf](https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3(21)/12_dessauer.pdf) (дата обращения 21.04.2023).

Сократа о познаваемости добродетели, о том, что она основывается на понимании и знании. Таким образом, в рамках «τέχνη» добывание знания одновременно означает освоение истины и тем самым – освоение мастерства»¹⁸³. Таким образом происходило развитие темы «τέχνη»: от того, что «хорошо для чего-то» – к благу и истине как таковым, которые «хороши сами-по себе». Это нашло отражение в диалогах Платона «Менон», «Лахет». Освоение каких-либо полезных умений (будь то ремесло, игра на флейте или верховая езда) было моделью познания истины. Известно, что в наше время техника (если речь не идет о тех случаях, где нарушаются принципы биоэтики) этически–нейтральна. На основании учения Сократа о «τέχνη», Платон, не удовлетворенный обоснованием в нем истины и блага, впоследствии построит свое грандиозное учение об идеях. На долю «τέχνη» останется более скромная роль, связанная с темой «полезности для чего-то», закрепленная в технике. Знание, наука представлены в понятии «ἐπιστήμη».

Продукт технического творчества может иметь пространственную форму – как определенное устройство, прибор, машина. Это может быть и временная форма - метод или алгоритм, технология. Для любых технических устройств характерно то, что они действуют в согласии с законами природы. Сила, которая может производиться техникой, достигающая иной раз огромной величины – также есть сила природы, аккумулированная за счет учета энергии природных процессов. Эта сила может использоваться как для блага человечества, совершая полезную работу, или противодействуя природным катаклизмам, так и во вред ему – как орудие его уничтожения.

При проектировании технических устройств человеком в них закладывается цель, которая должна реализоваться в их функционировании. Аристотелева «целевая причина», уйдя из науки, сохранилась в технике как формообразующий фактор. Это с диагностической точностью

¹⁸³ Дессаур Ф. К философии техники. Что есть техника? Термин и сущность. URL: [https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3\(21\)/12_dessauer.pdf](https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3(21)/12_dessauer.pdf) (дата обращения 20.04.2023).

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.

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. Цели производства тех или иных устройств обычно выходят за границы материальных рамок изделия. Например, цель изготовления телескопа – не телескоп как таковой, но изучение Вселенной, цель медицинских приборов – диагностика или лечение болезней. 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. Соблазны его (связанные с удовлетворением жажды власти, богатства и гордыни) уже ярко проявили себя в истории, разрушительно действуя как на природу, так и на человека – в малых и больших масштабах. Но и подлинные блага цивилизации (печатный станок, средства связи и навигации, транспорт, медицина, энергетика и др.) проходят свой путь от идеи до воплощения и служат людям. Технические устройства оказываются более жизнеспособными, чем многие социальные институты – они не только переживают их, но и усвершенствуются в исполнении заданных изначально задач – трудами новых поколений.

Можно указать 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)). Множество других побудительных факторов можно считать производными от перечисленных. К ним следует добавить

творчество и близкую к нему тему «игры», разрабатывавшуюся в философии и художественной литературе XX века¹⁸⁴. В начале его в трудах прот. В. Зеньковского по психологии – «игра» получила обоснование как важная сфера формирования и жизнедеятельности человеческой личности¹⁸⁵. Отметим, что выведение темы игры на ключевые позиции в культуре было свойственно Постмодерну, в рамках которого произошла девальвация базовых богословских и антропологических смыслов культуры – как следствие «смерти Бога» у Ф. Ницше и «смерти субъекта» у М. Фуко.

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, информационной емкости и безопасности (в смысле утечки данных). В стремительном развитии техники в Новое время можно увидеть и происшедшую подмену: решение с ее помощью задач по жизнеобеспечению вытеснило тему *спасения* как базовой христианской установки бытия, на периферию культуры. Улучшения жизни, ее преобразования стали ожидать от развития технической мысли и производства, а не от духовных усилий по борьбе с грехом, творческого хозяйствования и устройства общества как Церкви. Техника незаменима в решении огромного комплекса вопросов устройства жизни цивилизации, при этом в сфере церковной жизни она может играть лишь служебные, именно «технические», роли. В сфере духовного бытия личности, прокладывании путей Богообщения, она не имеет уже никакого значения.

В факте наличия техники как таковой можно увидеть обнаружение обоснованного нами «принципа антропологического детерминизма» и

¹⁸⁴Г. Гессе. Игра в бисер. М.:Издательство: АСТ, 2022. 512 с., *Хэйзинга Й.* Homo ludens. Человек играющий. М.:Издательство «Азбука», 2022 г.

¹⁸⁵Зеньковский В. (прот.) Психология детства. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/psihologija-detstva/ (дата обращения 22.04.2023).

иллюстрацию к нему. Это проявляется в том, что потребности человека, воплощаемые им в разнообразных технических устройствах, своими характеристиками коррелируют с формообразующими природными элементами, имеют с ними «сродство» – что позволяет человеку воплощать в материальных (технических) объектах те или иные функции. В этом проявляется корреляция природно-космических и антропологических характеристик нашего мира. Антропологические характеристики здесь действуют не напрямую, а опосредовано – в формах техники.

Библейские корни вопроса о технике отыскиваются в райском благословении «...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, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1, 28). Это был завет хозяйственной деятельности. Существенно, что обработка райского сада не требовала специальных инструментов: покорная человеку природа слушалась слова человеческого, 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. Тувалкаин из рода Каина был уже профессиональным «ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт 4,22), а его единокровный брат Иувал «был отец всех, играющих на гусях и свирели» (Быт 4,21) – то есть он был родоначальником инструментальной музыки как на струнных, так и на духовых инструментах. Известно, что возделывание земли, строительство,

разного рода ремёсла никак не могут обойтись без орудий труда. Сам Господь Иисус Христос был обучен плотницкому делу. Но при этом, видя в употреблении инструментов следствие грехопадения, православная Церковь не прибегает к инструментальной музыке во время своих богослужений, воспроизводя ангельский строй голосового пения, не нуждающийся в дополнительных приспособлениях.

Строительство первой цивилизации Каином, восставшим против Бога и ближнего, породило архетип «каиновой цивилизации», ставший специфической характеристикой тех или иных обществ на протяжении всей дальнейшей истории человеческого рода. Такое греховное в своей основе общество характеризуется так: «цивилизация есть такая продуктивная деятельность человечества, которая происходит независимо от Богопочитания и почитания отцов и в отрыве от органических начал жизни – земли и почвы»¹⁸⁶. Сказанное вовсе не означает, что благословен только сельский труд, а город как таковой – явление богоборческое. Напротив, Царство Небесное представлено в Священном Писании как Небесный Иерусалим, то есть город, а не деревня.

Итак, человек, пришедший в этот мир как хозяин, создает чрезвычайно сложную цивилизацию. В XXI веке ее облик становится, поистине, фантазмагорическим. Небоскребы новейшей конфигурации (спиралевидные, асимметричные, с вариациями стереометрических форм), как бы бросающие вызов всем розам ветров и авторитету теории сопротивления материалов, перевитые спирали многоуровневых транспортных систем, современные технологии в разных сферах хозяйства, средства связи и навигации, управляемые через спутниковые ретрансляторы, ультразвуковая и лазерная медтехника, элементы искусственного интеллекта и т.д. На первый взгляд, что может быть лучше и надежнее в мире? При этом «что-то пошло не так». Человек в созданных им урбанистических дебрях ощущает себя беззащитным,

¹⁸⁶Авдеенко Е.А. Тема «Каин» в современном мире. М.: Издательство КЛАССИС, 2014. С. 31.

испытывает тревогу, иногда паническую. Технотронная цивилизация восстает на своего творца и вместо того, чтобы служить ему, защищая его жизненные интересы, становится источником небывалых рисков и порождает угрозы, пропорциональные своей мощи. В силу этого, невозможно оставить без внимания вопрос о технике, благодаря которой многократно возросли масштабы реальных и опасности потенциальных катастроф.

Среди мыслителей XX столетия, которые, наблюдая его кризисно-катастрофический характер, поставили перед собой задачу установления причин целого комплекса критических проблем, был М. Хайдеггер (1889 – 1976). В этом ракурсе он осуществил анализ техники, придя к выводу, что ее сущность «вовсе не есть что-то техническое»¹⁸⁷. Этимологические корни слова «техника», как было сказано выше, он отыскивает в древнегреческом понятии «τέχνη», имевшем существенно более широкое значение, связанное с ремесленным трудом, а также с искусством во всех его формах. Это понятие в контексте античной культуры оказывается близким к таким сферам творчества, как поэзия «ποίησις» и знание «ἐπιστήμη». Процессы секуляризации и демифологизации, набравшие обороты в эпоху европейского Ренессанса, привели к деформации многих ключевых понятий, в том числе, такого важного, как «τέχνη». И не только понятий – изменилось и само отношение человека к окружающему миру. В Новое время на смену возделыванию природы, бывшему, одновременно, внимательной заботой о ней, пришло производство, в котором природа воспринималась как определенный этап производственного цикла, обеспечивающий поставку того или иного сырья или энергии. М. Хайдеггер, обозначая такое грабительское отношение к природе, вводит специальный термин: «по-став». Потребительское отношение распространилось и на сферу естествознания, которое ушло далеко от пифагорейских созерцаний мировой гармонии. Известно, что научное изыскание, разгадывание тайн природы путем

¹⁸⁷Хайдеггер М. Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221.

организации экспериментальных исследований стало более походить на пытку, когда законы материального мира вырываются «на дознании» 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. Особенно ярко это проявилось в так называемой планетарной модели атома Э. Резерфорда, где электроны, вращающиеся вокруг ядра, уподоблялись планетам Солнечной системы, вращающимся вокруг Солнца – подобное научное созерцание породило даже отклик в русской поэзии Серебряного века, у В. Брюсова:

*«Быть может, эти электроны –
Миры, где пять материков,
Искусства, знанья, войны, троны
И память сорока веков.*

*Еще, быть может, каждый атом –
Вселенная, где сто планет;
Там всё, что здесь, в объеме сжатом,
Но также то, чего здесь нет»¹⁸⁸.*

На смену этой модели пришла уточняющая квантовая модель Н. Бора, которая также не была последней. Но в каждой следующей уменьшался эффект наглядности при возрастании уровня математизации в описании движения элементарных частиц. Факт присутствия электронов на квантовых энергетических уровнях стал описываться вероятностными уравнениями. Таким образом произошло смещение от корпускулярной к информационной модели материи. Понятно, что из этого уровня развития науки возвращения к «τέχνη», в соответствии с призывом М. Хайдеггера, видится мало реальным, поскольку это понятие включало в себя в синкретическом единстве всякое

¹⁸⁸Брюсов В. Стихотворения и поэмы. Ленинград: Советский писатель, 1961. URL: [«Мир электрона» - Стихотворение Валерия Брюсова \(rupoem.ru\)](#) (Дата обращения 17.02.2024).

полезное знание: ремесленные навыки, верховую езду, игру на музыкальном инструменте, уроки нравственности – возврата в эпоху господства мифологического сознания для нас быть не может.

Совершенно иными путями шла русская религиозно-философская мысль, уже в XIX веке заметив опасности, которые несет с собой цивилизация. Можно отметить, что восторженное описание технического прогресса, в целом, для русской мысли не характерно. В «Легенде об Антихристе» Вл. Соловьева дана крайне негативная картина техногенного общества. Критический анализ техники представлен в работе П. Флоренского «Философия культа» – автор обосновывает происхождение техники «путем выветривания религиозного смысла»¹⁸⁹ из культа. Н.Ф. Федоров (1829–1903), подвергший критике западную цивилизацию, но при этом не разделявший негативного отношения к техническому прогрессу, был исключением. Его проект «Общего дела» состоял в объединении всех живущих для решения задачи воскрешения умерших. Техника в этом проекте имела функцию «органопроекции» – проекции вовне человеческих органов, их продолжения, позволяющего управлять природными процессами. Согласно замыслу «Общего дела», совершенствование техники обеспечит выход в космическое пространство и полную (в перспективе) регуляцию природы, которая есть «враг временный, но друг вечный»¹⁹⁰. Н. Федоров видел реализацию своего проекта как внехрамовую литургию. При этом, в этой литургической постановке темы у Федорова не идет речь о таких вещах, как Благодать или обожение. Его идеи в разных своих проекциях легли в основание «русского космизма», оказали многоаспектное творческое влияние на отечественных ученых, писателей и художников (Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, П. Флоренский, В. Чекрыгин, А. Платонов и др.). Как видим из рассмотренных нами нетривиальных проектов изменения парадигмальных подходов с целью компенсации рисков технического

¹⁸⁹Флоренский П.А. Философия культа // Собр. Соч. М., 2004. С. 76.

¹⁹⁰Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 521.

прогресса, или их снижения – ни хайдеггеровское обращение к корням европейской цивилизации при постановке вопроса о технике, ни проект в рамках русской религиозной философии не могут претендовать на роль основания для решения актуальных проблем современности, связанных с развитием технической индустрии. Но, как утверждает С.С. Хоружий, «достаточно широкий контекст, позволяющий охватить *всю полноту современной проблематики* (курсив мой – Р.Р.), может быть сформирован с привлечением всей полноты православного Предания, патристического и аскетического»¹⁹¹.

«Антропологический детерминизм» (см. параграф 1.1) – принцип многоплановой зависимости природы от человека – в координатах Восточно-христианского дискурса может быть интерпретирован как космическая миссия человека: стяжание им благодатных Божественных энергий, обретаемых аскетическими трудами, и трансляция их в мир. Такими путями может осуществиться преобразование мира, приведение ко спасению всей твари. Описание Божественной литургии в ее космическом аспекте дано в богословии преп. Максима Исповедника. Эта тема раскрывается и в трудах современных мыслителей, в частности – католического богослова XX века Г.У. фон Бальтазара¹⁹².

Вопрос об интеграции темы техники в контекст восточно-христианской духовной традиции еще совсем не разработан. При этом в социальном бытии Церкви она активно присутствует: на авиалайнерах Благодатный огонь доставляется в разные концы земного шара, все виды транспорта обеспечивают паломнические рейсы, средства телекоммуникации через спутниковые и наземные ретрансляторы осуществляют трансляцию богослужений, проповедей священников и миссионерских телепередач, проводятся богословские конференции онлайн, духовное образование

¹⁹¹Хоружий С.С. Восточно-христианский дискурс и проблема техники // С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт Св. Фомы, 2018. С.562.

¹⁹²Бальтазар Г.У. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника. М.: Издательский дом «Познание», 2021.

добавило в свой арсенал применение дистанционных форматов; современная полиграфическая индустрия тиражирует Священное Писание и огромный свод богословских, исторических и назидательных текстов, в Интернете созданы многочисленные приходские сайты, группы обсуждения различных тем – от церковно-практических и исторических, до библейско-богословских; построены «виртуальные часовни», духовное руководство и даже (в экстренных случаях) исповедь могут состояться через Интернет, а также и многое другое.

Техногенные кризисы, имеющие разнообразные формы, прежде всего, есть кризисы самого человека. Точкой отсчета эскалации зла и греха в мире (с нарастанием их последующей технической оснащённости), в соответствии с Библейским пониманием истории человечества, было грехопадение первых людей. Но в мире есть 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.

В нашем исследовании мы будем рассматривать технику как часть культуры соответствующего периода, вписывающуюся по своим характеристикам в этот период. Так, например, эпохе Барокко соответствуют механические устройства, отражающие в своих системах передачи и управления жесткую логику лапласовского детерминизма. Устройства, построенные на законах электродинамики или теории электромагнитного поля – плоды эпохи европейского Романтизма, когда динамизм, проявившийся в разных формах (социально-политических, формах музыки, живописи и литературы, а также в содержании и структуре философских систем) стал «родовым знаком» эпохи. Отметим еще, что для техники характерна более непосредственная и прямая связь с человеком, чем в научном дискурсе,

нередко направленном на отдаленные познавательные перспективы, поскольку она всегда ориентирована на выполнение конкретных практических задач. Иными словами, онтология техники тесно связана с антропологией. Среди современных дискуссий о религиозном смысле техники (а их немного) можно увидеть две четко выраженные позиции: демонизация техники, как и всей цивилизации, усмотрение в ней реализацию соблазна «будете как боги» (Быт. 3,4), – и ее оправдание. К первой позиции можно отнести из западных ученых М. Хайдеггера и В. Хёсле. В частности, М. Хайдеггер являлся критиком не только техники, но и самих христианских оснований культуры, так как, по его мнению, они привели к формированию отношения к природе как к «поставу». Взглядам указанных мыслителей можно противопоставить воззрения немецкого ученого XX века Ф. Дессауэра¹⁹³ (1881–1963) – биофизика и философа-неотомиста, который до прихода к власти Гитлера в Германии, а также после падения нацизма, выступал с лекциями и участвовал в публичных диспутах, отстаивая религиозное обоснование техники – его позиция более близка к взглядам о. Павла Флоренского, не выводившего технику за скобки своего религиозного восприятия действительности – чем к ее неприятию и критике М. Хайдеггером. Оправдание техники Ф. Дессауэром основано на факте творения мира Богом. Техника же, согласно его мысли, определяет уровень культуры и степень исполнения людьми Божией заповеди владения Землей в качестве хозяина (Быт. 1,28). При этом, в духе платонизма, он считал, что технические идеи являются изобретателям в совершенном виде, так как они предсуществуют в мире идей.

¹⁹³ См.: Дессауэр Ф. К философии техники. Что есть техника? Термин и сущность. URL: [https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3\(21\)/12_dessauer.pdf](https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3(21)/12_dessauer.pdf) (Дата обращения 8.05.2024).

1.3. Экспозиция исследовательских подходов

Во всей, без изъятия, сфере научных исследований ставится вопрос об их объективности. Но в гуманитарных науках, к которым относится теология, ориентированных на человека в разных аспектах его бытия в мире, эта тема имеет специфику, требующую особого подхода. Человек и его деятельность в объективе гуманитарных наук не может изучаться так же, как в тех случаях, когда он рассматривается с точки зрения естествознания. На первый план выходят его специфически-человеческие свойства и, прежде всего, личностные. Кроме того, его нельзя изучать вне контекста культуры, определяющей его важнейшие социально-антропологические характеристики. Важные открытия, утверждающие тесную корреляцию между человеком и той культурой, к которой он принадлежит, были сделаны в XX веке американским антропологом и социологом Клиффордом Гирцем (1926–2006) и оформлены в его учении «символическая» или «интерпретативная антропология». Культура, согласно К. Гирцу¹⁹⁴, не пассивный фон, а активный контекст, задающий смыслы человеческой деятельности и способы ее интерпретации, являясь при этом знаковой системой. Если дополнить теорию К. Гирца приведенным нами (параграф 1.1) описанием культуры как системы традиций, выстраивающихся вокруг духовной традиции, то это позволит установить дополнительные антропологические детерминанты, которые могли бы быть развитием и наших подходов.

Вопрос об объективности подхода, понимаемой как отсутствие субъективизма и предвзятости, нуждается в уточнении. В гуманитарных науках такой подход представляет собой проблему особой сложности, так как в этой сфере, как сказано выше, невозможно исключить личность исследователя. Учитывая фактор присутствия личности как основную черту

¹⁹⁴См.: Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 115–138.

всего комплекса гуманитарного знания, следует подчеркнуть, что главными стратегиями будут интерпретации, в результате которых даются качественные (а не количественные) оценки. Но и естествознание, являющееся по общепризнанным оценкам эталоном объективности, на рубеже XIX и XX веков переходя к новой научной парадигме, провозгласило, что человек, проводящий научный эксперимент, не является нейтральным сторонним наблюдателем, но, как часть условий осуществления эксперимента, оказывает влияние на его результаты. Помимо этого «принципа наблюдателя», многоаспектное влияние человека проявляется и на уровне интерпретаций результатов исследований. Как пишет Т.Ф. Торранс в своём исследовании «*God and Rationality*»: «Удивительно, сколь многие ... по-прежнему придерживаются устаревшего взгляда на науку как на область независимого и беспристрастного знания»¹⁹⁵. С ним солидарен современный западный ученый, Кеннет Г. Хаукинс: «...абсолютная объективность в смысле полной беспристрастности суждений и оценок – на самом деле иллюзия. Она принадлежит канувшему в прошлое веку позитивизма»¹⁹⁶. Упомянутый выше Т.Ф. Торранс формулирует весьма нетривиальные принципы подлинной объективности: «Объективное мышление отдаётся во власть природы и реальности предмета для того, чтобы принять форму предмета, сообразуясь с его структурой, а не навязывать ему структуру по собственному усмотрению»¹⁹⁷. Такой подход напоминает феноменологический метод Э. Гуссерля. К.Г. Хаукинс приводит пример научного рассмотрения религиозного опыта как междисциплинарного исследовательского процесса. Его первая стадия феноменологическая – сбор описательной информации о религиозном опыте. Далее эту информацию исследуют на уровне отдельных личностей. Это психология. Затем её рассматривают применительно к группам людей – на этом этапе действует социология. Кроме того, исследуемый

¹⁹⁵Torrance T.F. *God and Rationality*. OUP, 1971, P. 6.

¹⁹⁶Хаукинс. К.Г. *Опыты религиозных исследований*. СПб, 2003. С.31.

¹⁹⁷Torrance T.F. *God and Rationality*. OUP, 1971, P. 9.

религиозный опыт увязывают с пониманием всего остального человеческого опыта в мире. Это философский этап¹⁹⁸. Как видим, разнообразие исследовательских подходов и методов, их комбинирование – весьма характерное явление в современной научной рефлексии. Этот пример приведен не как описание нашего исследовательского подхода, но как близкого по признаку комбинированной методологии. В фокусе нашего внимания – не «религиозный опыт», а наука, которую мы рассматриваем через призму антропологии, как определенный вид «антропологической практики».

Неклассический период развития философского дискурса, начавшийся в XIX веке, породил новые методологические подходы в сфере гуманитарного знания. В частности, в русле философского экзистенциализма обозначились некоторые методологические принципы, оказавшиеся весьма плодотворными в сферах, непосредственно затрагивающих бытие человека. Эти принципы были сформированы как следствие неприятия экзистенциализмом структурирования концепций как такового, так как в нем утверждается принципиальная несводимость бытия к структурам или категориям. Наиболее очевидна эта несводимость в сфере религиозного опыта. В такой ситуации открываются широкие перспективы для применения феноменологического метода, позволяющего изучать явления религиозной жизни в органичном контексте духовной традиции Церкви. Этот метод становится в наше время базовым для междисциплинарных исследований религии, на основании которого уже затем можно делать обобщения и выводы, важные для конкретных наук, например социологии или психологии. Этим путем пошли гуманитарные науки, когда в их исследовательское поле вошли вопросы религиозной жизни. В советский период даже феноменологическое изучение религиозных традиций было, практически, недопустимо. В настоящий момент эта ситуация радикально изменилась: открылись широкие возможности для изучения явлений религиозной жизни, причем методами, не иноприродными

¹⁹⁸ См.: Хаукинс. К.Г. *Опыты религиозных исследований*. СПб, 2003. С. 26.

ей (какими являются, например, социологические или психологические подходы), а специальными теологическими методами. Правда, следует отметить, что теологическая методология, хотя и обозначена в отдельных трудах¹⁹⁹, все же находится в стадии формирования и не стала еще достоянием широкого круга теологических исследований.

Специфика нашего исследования состоит в том, что в фокусе теологического исследования находятся не явления религиозной жизни и не религиозный опыт, а сфера научной деятельности, рассматриваемой как антропологическая практика²⁰⁰. 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»²⁰¹. 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, которую мы

¹⁹⁹ Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 27; Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ Агапов О. Д. Познавая общество: искусство возможного. СПб.: Алетейя, 2022. С. 63.

рассматриваем как разновидность антропологической практики. Как писал прот. Сергей Булгаков, «проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии»²⁰². Или: «наука насквозь антропологична <...> Чтобы познать науку, надо обратиться к пониманию человека»²⁰³. 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 «синергийной антропологией», получившее статус одной из ведущих российских научных школ, осуществляющей «междисциплинарные исследования мистико-аскетической (исихастской) традиции православия»²⁰⁴. 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.

Из всего этого проступает новый облик человека, лишённого неизменяемого сущностного ядра и обладающего пластичной природой, что в современной антропологической мысли обозначено как **кризис идентичности**. Этому явлению посвящено, в частности, диссертационное исследование Расторгуева М.В. «Что же такое кризис идентичности? – Это ситуация, когда человек полностью или частично лишается «Я» или, что то же самое, испытывает трудности в обретении *своего* места в общественных отношениях»²⁰⁵. В психологии существует понятие «кризис идентичности» –

²⁰²Булгаков С.Н. Философия Хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 137.

²⁰³Там же. С. 142.

²⁰⁴ Хоружий Сергей Сергеевич и его научная школа. [Электронный ресурс]. Дата обновления: 31.03.2001. URL: <http://horujy.chat.ru> (Дата обращения: 05.02.2017).

²⁰⁵Расторгуев М.В. Кризис "антропологии самоощущенности" в современной культуре: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01, 09.00.13. – Ростов н/Д, 2006. С. 116.

когда человек испытывает колоссальный внутренний дискомфорт, «теряет почву под ногами» и может окончить полным безумием. Психиатрия говорит о «расщеплении личности», «схизисе». То же самое происходит с культурным пространством. Используя терминологию Н. Лумана, это *сбой в самоописании*, происходящий при переходе из одной социальной общности (возрастной, этнической, профессиональной и т. д.) в другую. Однако, в таких ситуациях происходит замена одного «Я» другим, более перспективным. Под кризисом идентичности мы понимаем столь радикальную переоценку ценностей, что идентичность как таковая лишается априорного статуса и сама ставится под вопрос. Кризис идентичности оборачивается также размыванием, релятивизацией границ и различий, в том числе границы Я – Ты, Свой – Чужой, принципиальной для структуры всякой идентичности, всякого самоописания (последнее характерно для Постмодернизма, стирающего все границы). В такой ситуации закономерен тот факт, что современные теоретики (Качанов Ю.Л., Ионин Л.Г., Петер дю Приз, Лиотар Ф. и др.) обсуждают проблему идентичности в терминах *стратегии и тактики*. Это, с одной стороны, свидетельствует о том, что процесс самоидентификации в настоящее время перешёл из ценностного качества в технологический процесс: Я есть тот, кем эффективно, выгодно быть. Но, с другой стороны, это оправдывает и делает эффективной рассматриваемую синергичную антропологическую модель, в которой сущностный, эссенциальный подход к человеку заменён энергийным. В этом, собственно, и состоит её глубокое отличие от привычных науке антропологических подходов – в *динамической онтологии* модели.

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. Как пишет В.С. Барулин в своей монографии «Социально-философская антропология: Абстрактно-субстанциальный человек и социум»:

«Проблема сущности человека сложна и бесконечно многогранна. Вероятно, какой-то однозначной интерпретации сущности человека нет и в принципе быть не может.... Она зависит от тех контекстов, в которых выступает и в которых рассматривается человек. Точно так же вряд ли правомочно притязать на выдвижение одной единственно истинной и всеобъемлющей концепции сущности человека. ... Как я полагаю, сущность человека представляет собой не некую статическую величину, не некоторое фиксированное «это». Сущность человека, на мой взгляд, неотделима от непрерывного взаимодействия, всесторонней взаимосвязи человека и общественного мира. В этом смысле сущность человека выявляется, раскрывается в некоем процессе, *она сама и есть процесс*»²⁰⁶.

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 «перереформатирование» 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*. М. Мамардашвили писал: «человека без трансцендирования нет. Его нет без выхода за рамки природно-данного и без построения чего-то другого...»²⁰⁷. 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 «антропологии Центра»²⁰⁸. Сама антропологическая граница обладает при этом некоторым строением, топикой, определяющейся пограничными сферами (Рисунок 3). Эти сферы следующие:

²⁰⁶ Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 2007. С. 458.

²⁰⁷ Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: «Лабиринт», 1996. С. 27.

²⁰⁸ Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. М., 2005. С. 16.

1. Сфера бессознательного.

Современный психоанализ, начиная с З. Фрейда, подробнейшим образом исследовал эту сферу и то, как она влияет на сознательные действия человека.

2. Другая сфера, напрямую связанная с онтологическим статусом человека – сфера Инобытия.

Эта сфера в философии Хайдеггера определена как *Sein*, а в христианской мысли – Бог-Троица. 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 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. Именно в этой точке происходит встреча новейшего антропологического дискурса с идеей неопатристического синтеза, в рамках которой происходит современное прочтение святоотеческой мысли.

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



Рисунок 3. Модель антропологической границы

Рассмотрим подробнее топику Антропологической границы.

Граница с Инобытием

Анализ Антропологической границы следует начинать с онтологической Границы, которая определяет ориентацию человека в бытии. Напрямую с бытийным, онтологическим статусом человека связан опыт смерти – феномен, занимающий во всей ситуации человека уникальное место. Существуют такие человеческие проявления, коренящиеся в отношениях человека со смертью, которые выстраиваются в холистическую антропологическую стратегию, ориентированную к онтологической Границе Человека. На этом базируется «парадигма Духовной Практики». Автор этой концепции производит компаративный анализ основных мировых школ духовной практики (классическая йога, буддизм, школа дзэн, даосизм, суфизм, античная традиция, православный исихазм)²⁰⁹. Можно утверждать, что духовные практики, реализуемые в различных религиозных традициях, выстраиваются в русле взаимодействия человека со своей онтологической границей.

²⁰⁹Хоружий С.С. О старом и новом. СПб, 2000. С. 356–420.

Тема Онтологической границы привлекает к себе целый свод духовно-практической и богословской проблематики, раскрывающей важнейшие свойства и стороны человека.

Синергичная антропологическая модель С.С. Хоружего опирается на теоретическую и практическую (выстроенную на основании мистико-аскетической традиции) базу Православия. В полном согласии с догматическим учением Церкви, Богообщение мыслится как энергийный процесс, что определяет антропологию и, соответственно, сам принцип организации антропологической модели.

Любая стратегия, направленная к Онтологической Границе, есть холистическая практика, имеющая ступенчатый характер: множество всех энергий человека здесь последовательно преобразуется, проходя ряд ступеней, своего рода лестницу, поднимающуюся к Границе.

Описанная структура позволяет заметить её сходство с процессами, описываемыми синергетической парадигмой. Лестница ступеней духовной практики может рассматриваться как иерархия динамических структур самоорганизации.

Граница с бессознательным

Ж. Лакану принадлежит фраза: «Человеческое бытие нельзя понять вне безумия»²¹⁰. Подходя с философской строгостью к этому утверждению, можно, принимая его за основу, определить ту грань, которая очерчивает обычное человеческое существование. В исследуемой модели эта грань и определяет одну из частей Антропологической границы – Границу с бессознательным.

Следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия, как, соответственно, онтических и онтологических категорий, границу с Бессознательным можно назвать онтической, границу с Инобытием – онтологической границей. Явления, порождаемые бессознательным – область

²¹⁰Цит. по: *Хоружий С.С.* Психология врат как врата метапсихологии. URL: [Психология врат как врата метапсихологии - Хоружий Сергей :: Режим чтения \(royallib.com\)](http://royallib.com) (Дата обращения 18.02.2024 г.).

психоанализа, который стал в XX веке самым популярным и доминирующим из всех дискурсов, формирующих современное представление о человеке. К ним относятся различного рода неврозы, психозы, мании, фобии и т. п. Феномены бессознательного обладают многими специфическими отличиями, определённой характерной структурой; они возникают незаметно, непреднамеренно, не по воле самого человека и без осознания сути происходящего его разумом. Эта печать бессознательности, как правило, сохраняется и на всём течении процесса: хотя феномены безумия холистичны, т. е. разум и сознание несут в них определённые функции, однако при этом управляемости процессом не возникает, как и понимания его сути. Паттерны онтической границы обнаруживают специфическую связь с низшими уровнями сознания. Как описывает Ж. Лакан сферу психоаналитической теории: это – «теория, поле которой... включает в себя известное количество человеческих реалий, главным образом психопатологических, субнормальных феноменов, т. е. тех, какими обычная психология не занимается: снов, ляпсусов, осечек, нарушающих так называемые высшие функции»²¹¹. Юнг называл их «фигуры бессознательного». Все эти явления сферы бессознательного характеризуются эффектами нарушенной связности сознания и активности его низших уровней. Тот факт, что в конституцию его феноменов входят нарушения или деформации различных уровней и функций сознания, определяет тесную связь феноменов бессознательного с болезнью, аномалией. Подобно этому и психоанализ изначально строился и как наука, и как терапия, занятая устранением подобных аномалий. В строгом следовании вероучению Восточной Церкви, «процессы, индуцируемые из бессознательного, суть в точности те явления, которые в аскетике именуется страстями и, по святому Исааку Сирину, представляют собой

²¹¹Лакан Ж. Семинары. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–1954). М., 1998. С.161.

«противоестественные устроения души», делающие невозможным Богообщение»²¹².

Если обратиться к современной культуре, то мы увидим, что многие плоды её могут быть интерпретированы как страсти в координатах православной аскезы. К сожалению, приходится констатировать, что многие из них в самых разнообразных обликах гораздо опаснее и губительней тех страстей, от которых предостерегали древние подвижники. Таким образом сфера страстей современного человека чрезвычайно обогатилась, разрослась, чудовищно усилилась. Это позволяет диагностировать рассматриваемая нами модель синергийной антропологии. Более того, в современных условиях древняя практика борьбы со страстями, применённая к наличной ситуации и надлежащим образом развитая, могла бы оказать неоценимую услугу человечеству.

Граница с виртуальностью

Философская трактовка виртуальных явлений до сих пор не развита. С. Хоружий предлагает собственную концепцию виртуальности²¹³ на основании анализа её разработок в классической и квантовой физике, а также с учётом психологической виртуальной реальности. Наблюдение показывает, что главнейший признак виртуального явления – недостаток, отсутствие в нём тех или иных определяющих черт (каких-то измерений, структурных элементов, базовых предикатов и т. п.) по сравнению с явлениями обычной эмпирической реальности, так что ему присуще своего рода частичное, недовоплощённое существование. При этом, у любого эмпирического явления можно априори представить недо-актуализованными, недостроенными любые его измерения, программы и т. п.

²¹²Хоружий 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.

²¹³Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // О старом и новом. СПб., 2000. С. 339–353.

Эти выводы имеют прямые следствия для конституции виртуальной Антропологической границы. Те проявления человека, которые связаны с выходами в виртуальную реальность, могут рассматриваться как предельные, происходящие на Антропологической Границе в силу соприкосновения сферы наличного бытия, сущего – с областью недовоплощённости, лишённости тех или иных черт. Совокупность таких явлений образует некоторый ареал Границы – «виртуальную Границу».

Нетрудно увидеть, что этот новый ареал обладает принципиально новой архитектурой и природой, чем ранее описанные ареалы онтологической и онтической Границы. В нём не происходит создания принципиально новых типов антропологических динамических структур, как в двух других областях Границы. Феномены виртуальной Границы принадлежат «виртуальной оболочке» обычных, неопредельных человеческих проявлений и потому представляют собой лишь неполные актуализации тех или иных явлений обычной эмпирической реальности.

Вместе с тем, снятие ограничений и законов, присущих этим явлениям, способно изменять их облик и ход сколь угодно радикально и глубоко. Поэтому явления антропологической виртуальной реальности, виртуальные практики, на вид представляются человеку не менее подлинной альтернативой обычному, обыденному порядку существования, чем феномены онтологической и онтической Границы, и присущее человеку, особенно в наше время, устремление к Границе, может направлять его к виртуальной сфере. Для множества адептов Интернета, Сеть – не что иное, как «царство свободы». Однако, находя в виртуальном пространстве лишь модификации форм наличной реальности, человек не может не осознать, что освобождение его относительно и условно. К этой ситуации возможно два подхода: либо бунт против реальности, воспринимающейся как нечто господствующее, давящее, лишаящее свободы. Такой бунт разворачивается в особых виртуальных практиках, которые можно отнести к «виртуальной оболочке» разрушительных, патологических, криминальных проявлений. Тут можно

узреть и безопасный выход подспудным негативным наклонностям человека. Правда, такое решение является разрушительным для духовного состояния самого человека и, в конечном итоге, остается в зоне риска для социума.

В другом случае человек примиряется с условностью своего освобождения от уз реальности в виртуальном пространстве. Такое отношение раскрывается в парадигме карнавала, порождающего абсолютизацию условностей, когда совокупность их, игра представляется глобальным качеством мира.

В целом, можно заключить, что сфера антропологической виртуальной реальности пока еще мало разработана. Не существует её общего структурного описания, а также критериев, позволяющих отчетливо идентифицировать её 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. ... Для современного сознания очертания виртуальной Границы совершенно размыты, т. к. к ней часто относят все проявления сценарного, игрового, подхода к действительности, все изменённые состояния сознания и т. п.

Описав структуру модели Антропологической границы (см. Рис. 3), мы можем увидеть, насколько детально характеризуются с её помощью сложные и разнообразные явления современности, относящиеся к нелинейно расширяющейся виртуальной сфере; что же касается сферы бессознательного, то с этими феноменами связано подавляющее количество современных кризисно-катастрофических процессов и их коррелятов в провокативных и стрессогенных формах массовой культуры. И можно убедиться в том, что древний аскетический взгляд на человека даёт возможность осмысления его кризиса в наши дни.

Перед нами наглядный пример того, что православная мысль может быть в диалоге с современной культурой, черпать для своих задач язык и исследовательские подходы из её арсенала, подвергать анализу

антропологические практики в координатах святоотеческой традиции и возвращать в культуру в переосмысленном виде, с «пометками духовной безопасности», либо, напротив, опасности для человека (или с «инструкциями» по применению – также с учётом духовной безопасности). Именно так «работала» в истории мысль отцов Церкви, всегда служа образцом для современников и потомков.

Применение модели антропологической границы для анализа культуры (и науки, как ее составляющей) основано на том факте, что в самой культуре всё более утверждается пришедший на смену эссенциальному энергийный, деятельный подход. Как пишет О.Д. Агапов, «В последние два века произошло смещение взгляда науки с общественных структур на процессы (общество как процесс, сознание как процесс, человек как процесс)...»²¹⁴. Кроме того, в ситуации постмодерна создались условия, когда особую, универсальную роль стали играть интерпретации, которые на базе активных социальных трансформаций перешли из сферы литературы и искусства в широкую социально-политическую сферу и стали определять устойчивость социальных форм. Модель антропологической границы также выстраивает свою дескрипцию не на традиционной эссенциалистской, а на неклассической, энергийной основе. Синергийная антропология содержит в себе методологический принцип интерпретации явлений культуры на базе центрального концепта – Антропологической Границы. Человек рассматривается в совокупности всех своих проявлений (энергий), среди которых выделяется определенный класс, играющий конститутивную роль для человека. Это – предельные проявления человека, составляющие в совокупности Антропологическую Границу²¹⁵. Интерпретации культуры предшествует процесс самоинтерпретации человека. И тут синергийно-антропологическая модель может стать инструментом личностного анализа. Человек должен определить свои жизненные стратегии с точки зрения их

²¹⁴ Агапов О.Д. Очерки синергийной социальной философии. Казань, 2008. С. 42.

²¹⁵ См.: Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С.330.

«предельности» и уже затем прибегать к модели Антропологической границы. Три её участка – Граница с Инобытием, Граница с Бессознательным и Граница с Виртуальностью – не только исчерпывающе определяют человека в данной точке его жизненного пути, но и позволяют определить перспективы той или иной жизненной стратегии²¹⁶.

Так, Граница с Инобытием открывает перед человеком возможность творческого преобразования на путях мистико-аскетической традиции Православия, восхождения по ступеням духовной Лествицы обожения. Самоопределение человека на участке Границы с Бессознательным позволит ему увидеть перспективу следования по пути страстей. В современном искусстве широко задействованы эти практики бессознательного. Надо понимать, что предел на этих путях – безумие.

Если же предельная активность человека связана с Границей с Виртуальностью, то специфическая опасность, подстерегающая его в этом случае – виртуализация самого жизненного пространства, личностная деонтологизация, релятивизация.

Рассмотрим теперь алгоритм интерпретации культуры, трактуемой как совокупность антропологических практик, с помощью синергийной аналитической модели. Этот алгоритм, выстроенный автором настоящего исследования (Рис. 4), формализует и достраивает стратегию С.С. Хоружего²¹⁷. Как было сказано выше, рассматриваемая нами модель ориентирована, прежде всего, на «граничные» антропологические проявления – в этом случае она «работает» лучше всего. В более широком диапазоне практик следует применить предлагаемый нами обобщенный алгоритм анализа науки как явления антропологического.

Поскольку мы утверждаем единство антропокультурных проявлений внутри каждой из эпох истории европейской цивилизации, то следует

²¹⁶См.: Рупова Р.М. Интерпретация культуры К. Гирца и методологические подходы синергийной антропологии // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном дискурсе / отв. редактор С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 762–763.

²¹⁷См.: Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С.334.

обозначить эти эпохи, дать их характеристику с точки зрения антропологической специфики. Эта специфика будет характерна и для науки.

Приведенные нами временные рамки эпох (их не следует считать очень «жесткими») – относятся к области культурологии, которая остается вне нашего рассмотрения. Поскольку имеются различные точки зрения (например, существенно отличаются границы Ренессанса или вообще отсутствует эпоха Маньеризма) – наше предпочтение связано с обоснованной позицией философа и культуролога А.А. Дорогова²¹⁸.

Таблица 4. Этапы развития европейской культуры

Эпоха	Временные рамки	Антропокультурная характеристика
Античность	VIII в. до н.э.–V в. н.э.	Антропологические акценты культуры: Протагор: «человек есть мера всех вещей», Сократ: «Познай самого себя». В целом, эллинская мысль не может вырваться за пределы «материальной космологичности» ²¹⁹ – это характеризует все формы рациональности. Чрезвычайно интенсивные процессы художественного творчества, встроенные в греко-римскую мифологию. Платонизм как опыт восхождения от чувственного к идеальному. Аристотель: построение системы рационального описания сущего. Отсутствие понятия личности. Аристотеле-Птолемея геоцентрическая космология.
Средние века	V в. – сер. XIII в.	С одной стороны: формирование христианской аскетической антропологии, теоцентрической антропологической парадигмы; подвиг восхождения по духовной лестнице. Теоцентризм как характеристика культуры. С другой стороны: карнавализация культуры – явление, характерное для западной Европы времён позднего Средневековья.

²¹⁸Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. М., 2017. С. 124–127.

²¹⁹Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М., 1992. С.413.

Продолжение Таблицы 4. Этапы развития европейской культуры

Эпоха	Временные рамки	Антропокультурная характеристика
Ренессанс	Сер. XIII в. – 1520	Эпоха является водоразделом, разделившим европейскую историю на «доренессансную» и «Новое время». Глобальные деформации в культуре: её демифологизация, десакрализация, секуляризация. Антропоцентризм как ключевая антропологическая характеристика эпохи. Складывается представление о бесконечных, неограниченных возможностях человека. Антисхоластический бунт в философии. 1440 г. – появление печатного станка И. Гутенберга. Идеализация античности, её реставрация в формах культуры. Символ высокого Ренессанса: гармоничный человек на фоне гармоничного пейзажа. Ренессансный гуманизм как основа идеологии Нового времени.
Маньеризм	1520– конец XVI в.	Эпоха, противоположная Ренессансу по духу. Начало Реформации. Смутное время европейской истории. Трагизм мироощущения, чувство нестабильности социального мира. 1543 г. – выход в свет книги Н. Коперника «Об обращении небесных сфер». Смена научной парадигмы: гелиоцентризм. Антропологический пессимизм: утверждение безнадежной поврежденности человека грехом. Всё благо сосредоточено только в Боге. Развитие идей гуманизма в сторону большей секуляризации. Мистицизм.
Барокко	1600–1750	Стабилизация общественно-политической жизни Европы. Формирование механистической научной картина мира, в которой выразилась уверенность в возможности рационального познания мира и его переустройства на основании разумных начал. «Cogito, ergo sum», Р. Декарта как лозунг европейского рационализма. «Декарт устраняет традиционное понятие души, и потому у него желание, воображение и чувство выступают просто как модусы мышления» ²²⁰ . Механистические подходы в антропологии. Систематизация животных, растений и минералов К. Линнея. Формирование экспериментально-математического естествознания.

²²⁰Гайдено П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 117.

Продолжение Таблицы 4. Этапы развития европейской культуры

Эпоха	Временные рамки	Антропокультурная характеристика
Романтизм	1750–1850 гг.	Наступление буржуазного строя со свойственным ему агрессивным прагматизмом, ломка остатков феодального миропорядка вызвало реакцию «бегства» (в патриархальное прошлое, в стихию природы, в мир нецивилизованных народов, в мир душевных переживаний и др.). Французское Просвещение. Издание первой в мире энциклопедии (Дидро). Французская революция. Культ Наполеона. Немецкая классическая философия. Диалектика Гегеля. Фейербах: «Человек создал Бога по своему образу и подобию». Конец классического периода.
Реализм	1850 г. – конец XIX в.	Начало постклассического периода европейской культуры. Машинное производство глубоко изменило общественную структуру и явило свою мощь. Протест против традиционных систем в мышлении, политике и экономике, проявившийся в нападениях на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные ²²¹ (А. Шопенгауэр и Ф. Ницше). Дарвинизм и его распространение на сферы экономики и социальной жизни. Позитивизм. Сциентизм. Вера в технический прогресс. Марксизм как философия управления массами. Диалектический материализм. Маркс отверг абстрактное философствование как таковое. Появление «социальной физики» - социологии. Позитивизм. Антропология марксизма «сущность человека <...> есть совокупность всех общественных отношений» ²²² . Появление фотографии как технически-оснащенного «объективного» видения мира. Революционные открытия в физике.

²²¹См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2004 С.861.

²²²К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения (в 50-томах) Том 3, С.3.

Продолжение Таблицы 4. Этапы развития европейской культуры

Эпоха	Временные рамки	Антропокультурная характеристика
Модернизм ²²³ Постмодернизм ²²⁴	XX–XXI вв.	Модернизм выразил кризисные явления в культуре и проявился как тотальный эксперимент в сферах формы и смысла. Постмодернизм возник сперва как феномен на стыке искусства и искусствоведения, интерпретирующего опыт неоавангардистских течений периода после второй мировой войны. В 70-е – 80-е годы XX столетия он стал претендовать на роль выразителя интеллектуально-эмоционального духа эпохи, на лидирующие позиции в философии, в науке, в политике, в моде. Его родовым отличием стал тотальный плюрализм, вседозволенность. К. Леви-Стросс: «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» ²²⁵ . Мишель Фуко: «В наши дни невозможно думать ни о чём другом, как о пустоте, оставшейся после исчезновения человека...» ²²⁶ . Постмодернизм произвел радикальную переориентацию философской мысли: 1) «запрет на метафизику»; 2) отказ от причинно-следственной связи в мире; 3) радикальный отказ от бинарных оппозиций типа субъект – объект, женское – мужское, Восток – Запад и др.; 4) провозглашение отсутствия смысла бытия. Отказ от самого понятия «общество». Установка на хаотизацию и текстуализацию мира. «Смерть субъекта». Исключена возможность рационального обоснования смысла жизни, морали.

Переходя к алгоритму нашего рассмотрения, представленному на рисунке 4 «Обобщённый алгоритм анализа явлений культуры (науки) с

²²³В европейской культуре начала XX века (до I Мировой войны) имела место эпоха, получившая в искусствоведении название «Модерн». Поскольку это название тождественно с более широким культурологическим понятием «Новое время», то есть «Modern», мы ввели расширенное по смыслу понятие «Модернизм», включающее и сам «Модерн» в первом значении, и близкие к нему явления культуры периода между I и II Мировыми войнами.

²²⁴Этим названием мы характеризуем не только эпоху Постмодерна, размытые границы которой примерно соответствуют второй трети XX века, но и близкие к нему явления вплоть до наших дней.

²²⁵Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2008. С. 92.

²²⁶Foucault M. Les mots et les choses. Unearcheologie des sciences humaines. Paris, 1966. P. 319.

помощью модели Антропологической границы», сделаем важную оговорку. 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.

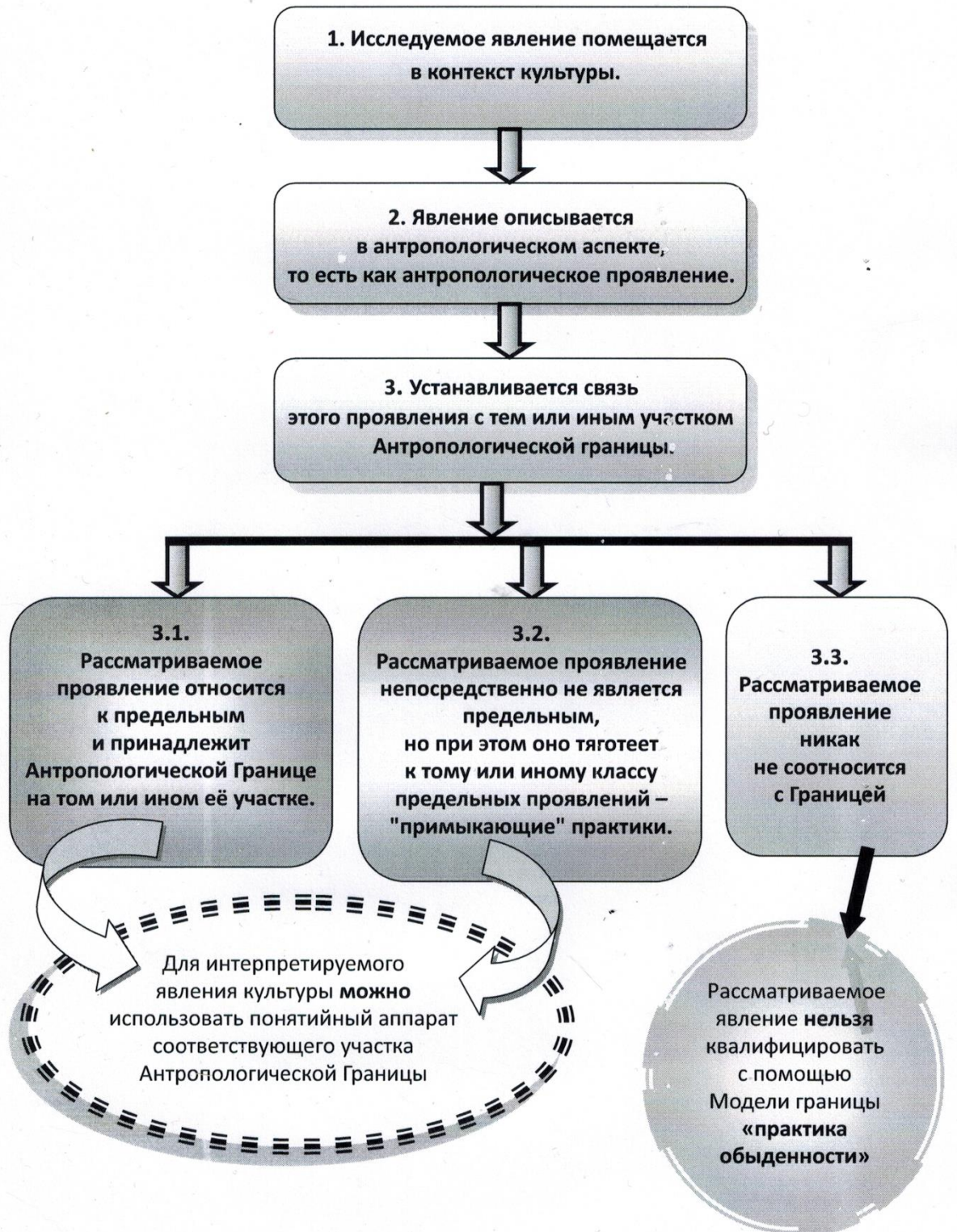


Рисунок 4. Обобщённый алгоритм анализа явлений культуры (науки) с помощью модели Антропологической границы

Демонстрация опыта антропологического описания представлена в работе С.С. Хоружего «Заметки об онтических конституциях»²²⁷ – на примере Границы с бессознательным. Очевидно, что радикально новым является расширение самого языка описания антропологических проявлений. Это можно отметить и на уровне социума²²⁸. На наших глазах произошло изменение самой дискурсивной среды западной культуры – её дефилософизация, активное проникновение в неё терминологического арсенала физики, математики, теории множеств, топологии. Синергичная антропологическая модель, описывающая человека не в классическом эссенциальном, а в энергийно-деятельностном дискурсе, оказывается открытой для широкого применения в ней нефилософского терминологического языка. Из трёх антропологических формаций, определяемых разными участками антропологической границы – границы с Инобытием, с бессознательным, а также границы с виртуальностью – в приведённом тексте имеет место рассмотрение одной из них – формации человека, замыкающей его на сферу бессознательного, онтического. Для этой сферы язык постмодернистской деонтологизированной философии весьма адекватен.

В западном антропологическом дискурсе в качестве средства описания конституции человека вводится понятие сингулярности – нового концепта, перешедшего в антропологию из физики. Этот факт позволяет наглядно показать имеющие место в западной антропологии процессы замены сущностей на потоки сингулярностей, в чём и проявляется деонтологизация дискурса. Параллельно из современного западного философского дискурса уходит понятие трансцендентного, исчезает вертикаль. Создаётся реальность (в частности, у Ж. Делеза), где «нет универсального, есть только сингулярное»²²⁹. Сингулярности определяют генезис индивидуальностей и

²²⁷Хоружий С.С. Заметки об онтических конституциях // Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал. № 1. Москва-Казань, 2015. С. 17–42.

²²⁸Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2017.

²²⁹Делез Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004. С. 191.

личностей; их метаморфозы формируют историю. Но для нас интересно и важно то, что эта близость языка постмодернистской антропологической дескрипции к языку современной науки дает уже характеристику и самой современной науки – она также может быть охарактеризована своей принадлежностью к онтической границе, то есть к деонтологизированной сфере, связанной с проявлениями бессознательного. Если обратиться к аскетике (практике, которая, по логике нашей описательной модели, относится к онтологической сфере), то все динамичные образы, все видения, приходящие человеку на ум, носят отвлекающий характер, мешающий человеческому продвижению к Богу, и должны быть заблокированы. Но что делать с наукой, от которой цивилизация не может (и не должна) отказываться? Можно предположить, что ее следует возвращать на онтологический фундамент, связанный теми антропологическими стратегиями / программами, которые выстраивают жизненные траектории человеческого рода в его продвижении в направлении Богообщения. Наука в этой сфере найдет себе применение – как в теме жизнеобеспечения и просвещения, так и в преобразующей и преображающей природу деятельности человека. Но это уже иной цивилизационный проект, требующий не только иной метафизики, но, прежде всего, иной антропологии, опирающейся на христианское учение о человеке. Заслуга синергийной антропологической модели в том, что она позволяет найти своё место деонтологизированной постмодернистской философии – в качестве инструмента описания онтической формации; в этих границах она имеет вполне эвристический характер.

Таким образом, мы можем наглядно убедиться, что синергийная антропология позволяет дойти (в смысле отслеживания процессов) вместе с западной культурой до «ада развеществления» (деонтологизации бытия), описать ее место в антропологической дескрипции в координатах православного дискурса и наметить её выходы на пути христианского бытия в мире.

Осуществляя теологическое исследование науки, очень важно актуализировать контекст Восточно-христианской традиции, в рамках которой обреты 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 ожесточенной полемике с Акиндином, смог отрефлексировать 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 развивающееся Предание православной Церкви. В этом опыте происходит «встреча» патристики и аскетики – теоретической и опытной составляющих. В то же время, что важно для нашего исследования, рефлексия науки как вида антропологической практики может прибегать к средствам философского анализа и, прежде всего, к феноменологическому методу. Метод феноменологической редукции Э. Гуссерля, всегда ориентируясь на данные опыта, имеет немало общего с рефлексией духовного опыта, требующей «отсечения» («редукции») целых областей внимания. Кроме того, такое важное понятие в феноменологии как интенциональность – *«направленность на некий объект»* – коррелирует с важнейшей установкой духовной практики концентрации внимания на достижении определённых результатов.

Скажем несколько слов о гносеологической установке, которой мы будем придерживаться, ориентируясь на нее как на идеал в спектре проявившихся в истории науки подходов. Вопрос этот достаточно сложен. Западноевропейская гносеология Нового времени, восходящая к Р. Декарту, задавшемуся целью построить достоверную теорию познания, в которой бы все постулаты были выведены с математической точностью в соответствии со

строгими законами логики, исключает из среды сознания его религиозно-мистическую сторону, концентрируя внимание лишь на предметно-логическом содержании познаваемого. Эмпиризм, противостоящий декартовскому рационализму, сводил процесс познания к совокупности ощущений. Впечатления, приобретаемые из чувственного опыта, гарантируют истинность познания (по мнению Д. Юма). Однако эмпиризм не позволяет в достаточной мере устанавливать причинно-следственные связи. И. Кант, стремившийся построить гносеологию, преодолевавшую крайности как рационализма, так и эмпиризма, пришел к выводу о возможности познания лишь феноменальной сферы; ноуменальная же сфера закрыта для познания абсолютно. Именно идеи И. Канта получили всеобщее распространение и огромное влияние на развитие гносеологии в Новейшее время. Для западного рационализма характерен такой подход, когда процессу познания предшествует уничтожение, умерщвление объекта, а уж затем – аналитика, исследование «трупa» по его элементам (у А.С. Пушкина описание такого метода вложено в уста Сальери: «...музыку я разъял, как труп, поверил я алгеброй гармонию...»). На почве русской религиозной философии возникла идея цельного знания. У истоков её стоял Григорий Сковорода. В XIX веке она была развита в учении славянофилов. И.В. Киреевский ввёл термин «живознание», обозначая им установку на познание предмета не абстрактно-теоретическое, а в живом и целостном опыте. А.С. Хомяков определял цельное (живое) знание как органическое единство религиозной веры (мистической интуиции), разумного постижения и чувственного опыта. Человек, по Хомякову, есть соборное существо, находящееся в единении со Христом и Церковью. Это благодатное единение в любви восполняет ограниченность, ущербность познавательных способностей отдельного человека: «Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без неё (без любви – Р. Р.) невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности

мышлений, связанных любовью»²³⁰. А.С. Хомяков считал, что церковный разум является органом познания всецелой истины: «Разумность Церкви является высшею возможностью разумности человеческой, не стесняя её самобытного развития»²³¹. Патристическая мысль концентрирует в себе надличностный, соборный опыт Церкви. Отметим ещё, что для восточно-христианской гносеологии характерна установка на «цельное» познание, вникание в объект, единение с ним. Это, конечно, не означает для нас отказа от рационально-логических и аналитических подходов. Задача состоит в том, чтобы, используя достоинства рационально-аналитических методов познания, создать цельную и живую картину познаваемого.

Выводы к параграфу 1.3:

- 1) Неизбежный и необходимый диалог православного богословия с миром, без которого невозможно христианское просвещение нашего мира, привлекает в свой дискурс новейший философский инструментарий, что определяет сам язык диалога, и при этом сохраняет святоотеческие ориентиры в конечных выводах.
- 2) Наука, рассматриваемая как вид практики, имеющей в каждую эпоху развития европейской культуры свою антропологическую специфику, может быть исследована с помощью модели Антропологической границы.
- 3) Человек, исследуемый современной философией, уже не является тем самым объектом исследования классической метафизики, о котором велась речь в докризисное время – для его описания нужны принципиально новые подходы, которые реализовались в методе Антропологической границы.
- 4) Модель Антропологической границы позволяет дать характеристику сложных и разнообразных явлений современности – относящихся к

²³⁰ Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Полное собрание сочинений. М., 1878. Т. 1. С. 283.

²³¹ Там же. С. 284.

сфере религиозной жизни человека, к разнообразным проявлениям бессознательного и к виртуальным практикам. Эти явления, характеризуя культуру той или иной эпохи в присущем именно ей соотношении, проявляются в науке, рассматриваемой как вид антропологической практики. Специфический для каждой эпохи расклад характеристик считывается аналитической моделью. Критерии оценок задаются системой координат православной антропологии, заложенной в модели. Если обобщить весь описанный поэтапный исследовательский процесс, то, в целом, в нем реализуется указанный во Введении теологический метод герменевтического соотнесения.

- 5) Разнообразие антропологических практик, не сводимых полностью ни к одному из участков модели Антропологической границы, могут быть описаны как «гибридные практики», находящиеся на стыке онтологического и онтического, онтического и виртуального, онтологического и виртуального участков Антропологической границы. Феноменологическая база данных по таким практикам еще только в стадии формирования.
- 6) Наука, интерпретируемая как антропологическая практика и, в силу этого, обоснованно подлежащая богословскому осмыслению, для полноты характеристики требует рассмотрения её в контексте соответствующей эпохи развития культуры.
- 7) Следует отметить и ограничения данной 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.

Выводы к главе 1:

1. В системе традиций общества, взаимодействие которых образует историческую жизнь, наука интегрирована в культурную традицию с характерными для нее коллективными и институциональными способами трансляции. Научное знание также имеет форму традиции. Наука, также, как культура в целом, выстраивает свои отношения с духовной традицией. Эти отношения носят антропологически-опосредованный характер.
2. Известный в физике и космологии «антропный принцип» требует уточнения с точки зрения библейского понимания места и роли человека во Вселенной. Предложенный принцип «антропологического детерминизма» отражает христианский взгляд на связь человека с судьбами мира.
3. Предложенное понятие «богословский габитус науки» позволяет характеризовать религиозный смысл научных теорий.
4. Тесная взаимная корреляция культуры и антропологии имеет значение определяющего принципа для построения богословия культуры, а также науки, как ее части.
5. Техника может быть понята как антропокосмический процесс, в котором идеи человека-творца воплощаются в пространственно-временные формы материального изделия. На человека работает материальный мир по алгоритмам, которые он ему установил. Техника есть обнаружение обоснованного нами принципа «антропологического детерминизма».
6. Рассмотрение науки как вида антропологической практики открывает возможность ее теологического исследования. Этим обусловлен выбор в качестве инструментария «Модели антропологической границы» С.С. Хоружего, поскольку она содержит аналитический потенциал исследования самых различных антропологических практик. Ее применение для богословско-антропологической оценки обусловлено

тем, что в ее критериальную систему заложены принципы христианской антропологии, концентрированно выраженные в исихастской аскетической традиции.

ГЛАВА 2. ГЕНЕЗИС НАУКИ ДО НОВОГО ВРЕМЕНИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

2.1. Естественная теология как первичная форма бытия европейской науки

«Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь» (Пс. 18:1)

«От величия красоты созданий сравнительно познаётся Виновник бытия их» (Прем. 13:5)

«Ты всё расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11:21)

«Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы (Рим. 1:20)

В.И. Вернадский писал: «В глубоких и широких религиозных построениях Отцов Церкви и ученых теологов Средних веков идея о том, что, молитвенно созерцая мир и погружаясь в собственную душу, можно слышать гармонию небесных светил, небесных сфер, всего окружающего, получила новое выражение: все существующие и гармонически расположенные светила поют славу Творцу, и тоны этой мировой гармонии, неслышные нам, слышны Ему, а нам выражаются в закономерности и правильности окружающего нас мира»²³².

В местах Священного Писания, приведённых в эпиграфе, 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. Наиболее отчетливо это выражено у Оригена. Еще не вполне расставшись с античной космологией, он утверждает принцип иерархии в творении и производит замену перводвигателя в аристотелевой

²³²Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М.: «Наука», 1988. С. 53.

системе, на Бога–Творца мироздания. Термин «естественная теология» был взят на вооружение Августином Блаженным и получил дальнейшую разработку в латинской патристике и затем в схоластике.

Христианская космология, утверждающая наличие смысла творения, гарантом которого является Сам Творец, определила саму возможность науки. Для ученого важна интуитивная уверенность в том, что в основе мира лежит законосообразность, гармония, а не хаос, что человек, наделённый даром Богопознания, не обманывается в своём восприятии окружающей его реальности и способен постигать законы творения²³³.

При этом, христианский Восток и Запад по-разному развивали эти установки *theologia naturalis*.

Естественная теология в греческой патристике

В греческой патристике классического периода (II – VIII вв.) в качестве однозначного и строгого понятия этот термин не обнаружен²³⁴. В доникейский период (150–325 гг.) элементы естественной теологии можно увидеть у апологетов. Опираясь на понятие семенного слова, существующее у стоиков, а также на концепцию логоса, заимствованное у Филона Александрийского (20 г. до Р. Х. – после 47 г.), св. мч. Иустин Философ (ок. 100 – после 160) проводит мысль, что «всякий человек несет в себе частицу посеянного во всем человеческом роде Слова, ибо Сущий во всем был и есть Слово»²³⁵. Секст (II в.) выделяет особый аспект познания Бога через самопознание. В его учении особое значение приобретает сократовская максима «познай себя». Эта сентенция Секста впоследствии широко распространится в патристической письменности²³⁶.

Александрийское богословие – впервые – сводит в систему весь комплекс проблем естественной теологии. В этом особая заслуга Климента

²³³См.: Маркова Л.А. Наука и религия глазами христианского теолога С. Яки // *Философско-религиозные истоки науки*. М.: Мартис, 1997. С. 221.

²³⁴См.: Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН*. М.: Наука, 2007. С. 247.

²³⁵*Apologia* 2, 10.

²³⁶Courcelle. 1974. P. 77.

Александрийского (ок. 150 – ок. 215), для которого естественная теология – важнейшая составляющая богословия. Он поставил вопрос о соотношении Богооткровенного и естественного знания, соотношения знания и веры. «Учения всех, стремящихся к истинному слову, будь то эллины, или варвары, содержат нечто от истинного знания, однако одни содержат его в большей, а другие в меньшей степени, по мере их отпадения от истины. <...> И если кто сумеет соединить все эти рассеянные части вечной истины, полученные благодаря благословию вечного Логоса, тот, не подвергаясь опасности впасть в заблуждение, созерцать будет Логос, то есть истину во всей ее полноте»²³⁷. Климент заимствует членение наук у платоников, которое, по его мнению, соответствует логике духовного восхождения: этика, физика, теология²³⁸. У Оригена (ок. 182–256) можно найти отдельные упоминания центральной для естественной теологии мысли о пути познания Бога через познание Его творений: «Наш ум познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия Вселенной»²³⁹. При этом Бог познается не посредством физических органов чувств, а духовным «божественным чувством ума»²⁴⁰. Еще не вполне расставшись с античной космологией, он утверждает принцип иерархии в творении и производит замену перводвигателя в аристотелевой системе, на Бога–Творца мироздания. Интересно, что схема членения наук, предложенная впервые Климентом Александрийским (этика, физика, теология), получает в мысли Оригена экзегетическую интерпретацию, а именно: для наставления в этике может служить Книга Притч Соломона. Книга Екклесиаст – полезна для перехода от видимого к умопостигаемому – в духе естественной теологии. Книга Песнь Песней – для научения истинному богословию.

²³⁷Строматы. Книга 1. 13:57:6.

²³⁸Климент Александрийский. Цит. по: Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // Философия религии: альманах. 2006 - 2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 251.

²³⁹De principiis I 1.6.

²⁴⁰De principiis I 1.9.

В эпоху Вселенских Соборов (325–787) на первый план вышла тема спасения, по отношению к которой вопросы естественной теологии отошли на второй план. Характерная для нее проблематика познания Творца через созерцание творения звучит в богословии св. Афанасия Александрийского (ок. 295–373 гг.). Слово для Афанасия есть живой Бог, универсальный разумный принцип бытия. Усматривающий этот принцип в мироздании и в устройении своей души, познает Бога²⁴¹. Св. Кирилл Иерусалимский (ок. 315–386 гг.) следует той же установке естественной теологии. При этом он говорит об относительном характере познания Бога через созерцание творения: чем больше человек возвышает душу в созерцании, тем в большей степени ему открывается Бог²⁴². Таким образом, проявляется закономерность, которая станет затем для Восточного христианства определяющей – в процесс богопознания вводится элемент аскетической практики, в данном случае речь идет об очищении души.

Для святителя Василия Великого (ок. 329–379 гг.) неведение Бога является смертью для души, главное назначение человеческого разума состоит именно в познании Бога. Размышление о высочайших предметах делается возможным благодаря Богоподобию разума²⁴³. Исследование мироздания для св. Василия имеет единственную цель – Богопознание. Совершенство и красота творения – школа познания Творца²⁴⁴, в которой через рассмотрение чувственного и видимого ум восходит к невидимому²⁴⁵, видимое суть знаки невидимого. Все в этом мире несет на себе следы премудрости Создателя²⁴⁶.

Подобные установки были широко распространены среди христиан. Показателен ответ преп. Антония Великого (ок. 250–356 гг.) на выражение сочувствия в том, что он не имеет возможности читать книги: «моя книга –

²⁴¹См.: Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С.254.*

²⁴²Там же.

²⁴³Ном. VIII In Fam. // PG T 31. Col 317.

²⁴⁴HexI 6.14.

²⁴⁵HexI 6.16.

²⁴⁶HexIX 4. 41.

природа сотворенных вещей, которая всегда под рукой, когда я хочу прочитать божественные мысли»²⁴⁷. Св. Василий, подобно Оригену, говорит о тройном членении наук и, также применяет экзегетическую интерпретацию этому членению на книгах Соломоновых – Притч, Екклесиаст и Песнь Песней. Книга Екклесиаст отвечает задачам естественной теологии – восходить к Богопознанию через исследование природы. Примечательно, что св. Василий, также как Ориген и другие церковные писатели, не придают самостоятельного значения изучению природы.

Св. Григорий Богослов (329 – ок. 390 гг.), сохраняя приверженность установкам естественной теологии, обосновывает допустимость для христианского сознания также и естественных наук, в которых можно найти практическую пользу для жизни²⁴⁸. Он предлагает обратиться не только к внешней природе, но и к внутреннему миру человека, который является более достоверным источником знаний о Боге: «обратимся к самим себе и, отсекая, все чуждое, высечем богослова подобно статуе»²⁴⁹.

Святитель Григорий Нисский (ок. 335 – после 394 гг.) осуществляет дальнейшее развитие мысли св. Василия о естественном Богопознании. При этом он делает уточнение, что при исследовании мироздания, человек постигает не сущность Творца, а Его отдельные свойства: премудрость, благость. А через рассмотрение собственной души, являющейся подобием Божиим – при условии достижения душевной чистоты – человек в образе видит Первообраз и замечает отблески Божества: чистоту, святость. Св. Григорий Нисский, следуя за философской традицией античности, а также за Оригеном, придерживается трехчастного членения наук: этика, физика, теология²⁵⁰. Св. Григорий дополняет экзегетическое рассмотрение трилогии царя Соломона в качестве руководства к постижению наук рассмотрением в этом же ключе

²⁴⁷Свидетельство Евагрия. P. 92. Цит. по: Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // Философия религии: альманах 2006 - 2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С.255.

²⁴⁸Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // Философия религии: альманах 2006 – 2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С.256.

²⁴⁹Hom. XXVII 7.

²⁵⁰Devit. Mois. 2.37.

Псалтири и выделяет пять степеней восхождения: 1. Обращение к добродетели; 2. Её восхваление; 3. Созерцание Божественного; 4. Отвержение земного; 5. Соединение с Богом²⁵¹.

Трехчастность структуры наук, включающая этику, физику, теологию, в конце IV века становится, одновременно, алгоритмом восхождения человека по лестнице духовного преображения. Св. Евагрий Понтийский (345–399 гг.) сделал его фундаментальным принципом своего аскетического учения. В его аскезе этике соответствует очищение, физике – просвещение, теологии – совершенство. Естественная теология (ступень физики) служит переходом к высшему знанию – мистическому богословию, обращенному к опыту божественного Откровения.

Блаж. Феодорит Кирский (393 – после 457), следуя сопоставлению трилогии Соломона с тремя науками, к которому прибегали его предшественники, вносит в это сравнение свою конкретизацию. Относительно книги Екклесиаст, сопоставляемой со стадией физики (естественной теологии), он пишет, что Екклесиаст, повествуя о видимой природе, внушает мысль о суетности и тщете настоящей жизни, необходимости, пренебрегая ею, возжелать причастности жизни божественной²⁵².

Таким образом, можно сделать вывод, что трехчастная схема членения наук (этика-физика-теология) в ранневизантийский период, куда входила естественная теология, представляла собой некоторый прототип аскетической лестницы духовного восхождения, развитой и детализованной в VI веке в трудах Иоанна Лествичника.

Активно и многообразно использует трехчастную схему в своих творениях преп. Максим Исповедник (580–662 гг.), она является конструктивным принципом всей его системы. «Так в соответствии с троючастной схемой определились три основных части аскетической системы

²⁵¹См.: Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007* / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С.258.

²⁵²См.: Там же. С.259.

преп. Максима: практическая философия (πρακτική φιλοσοφία), естественное созерцание (φυσική θεωρία) и таинственное богословие (μυστική θεολογία), или иначе: делание (πράξις), созерцание (θεωρία) и богословие (θεωλογία)²⁵³. Человеку дается Богом для руководства естественный закон, который можно постигать, созерцая природу. Естественное созерцание постигает в чувственном мире логосы бытия, переходя затем к постижению единственного Логоса. «Задача созерцаний <...> - тщательно искать божественные идеи (λόγοι) Логоса, искать везде, где Он в них проявился, т.е. и в природе, и в человеке, и в Писании, и в Церкви, ибо все это – таинственные воплощения Логоса. Незримые энергии Его сокрыты в них под покровом символов <...>. Созерцания эти суть отражения действительных идей или энергий Логоса и соответственно трем видам духовного умозрения (γνώσις, φυσική θεωρία, ἀληστός γνώσις) могут быть трех родов: нравственными, естественными, богословскими»²⁵⁴. Преп. Максим утверждал, что «весь космос предстает системой символов и символом, в котором в тварных проявлениях нетварных энергий проявляется Бог» («Мистагогия»)²⁵⁵.

Преп. Иоанн Дамаскин (675–749), не предлагая системного рассмотрения предшествующей традиции, обобщает ее. Творение позволяет осознать величие Творца. Для Богопознания может быть применен любой природный объект, «всякое древо», при этом более совершенным является познание нашего собственного устройства²⁵⁶.

В процессе паламитских споров вопрос о естественной теологии был в центре внимания. Святитель Григорий Палама подверг критике позицию Варлаама, являющегося сторонником естественной теологии. Варлаам утверждал возможность безграничного познания посредством «внешней науки». «Ожидать от внешней науки каких-либо точных познаний о

²⁵³ *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 111–113.

²⁵⁴ Там же. С. 129.

²⁵⁵ *Шмалый В. (свящ.)* Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 518.

²⁵⁶ См.: *Михайлов П.Б.* Естественное богопознание в греческой патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007* / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С.260.

Божественных предметах мы и вовсе запрещаем, ибо нельзя от нее научиться ничему надежному о Боге»²⁵⁷. Григорий Палама особо подчеркивает: «из познания творений нельзя с надежностью заключить о Боге как о Творце мира. Ибо к такому заключению не приходили греческие ученые и философы, достигшие вершин в этом познании, «ни Птолемей, ни Гиппарх, ни Марин Тирский, мудрецы, приведшие свой ум в согласие с истиной небесных кругов, эпициклов и сфер... ни Аристотели и Платоны»»²⁵⁸. Познанию через посредство естественной теологии святитель Григорий противопоставляет иное: «Истинное знание, единение с Богом и уподобление Ему достигается лишь через соблюдение заповедей»²⁵⁹. Тем самым он указывает иной путь Богопознания, принципиально отличный от путей естественной теологии: человеку необходимо совершать внутреннюю работу, меняться, осуществлять личностную трансформацию. В аскетической практике исихазма эта внутренняя работа представляет собой алгоритм или лестницу духовного восхождения, разработанную на личном опыте подвижников в истории вселенской Церкви. Такой процесс познания предполагает любовь и имеет целью личное общение и соединение с Познаваемым. Для чисто интеллектуального познания в рамках естественной теологии ничего подобного не требовалось. Эта парадигма имеет нераздельное господство в европейской мысли на протяжении всего Нового времени, вплоть до наших дней.

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

²⁵⁷Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 12.

²⁵⁸Хоружий 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. 130.

²⁵⁹ Там же.

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»²⁶⁰. 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

Ранние формы естественной теологии в латинской патристике можно отследить со II века. Римский адвокат и христианский апологет Марк Минуций Феликс утверждал, что человек, используя разум и чувства, дарованные ему Богом, способен к самопознанию. Но это самопознание является следствием познания себя как части мирового целого, которое, в свою очередь, постигается через познание прежде его Творца – Бога. «Во всех творениях Божиих, во всех явлениях созданного Богом мира человек может усматривать присносущную силу Божию, так же как по движению нашего тела мы можем отчасти познать и управляющую им душу»²⁶¹.

У Тертуллиана (ок. 150–220) имеется рассуждение о видах Богопознания: естественном, связанном с познанием природы, и откровенном, связанном с изучением Священного Писания. Он выстраивает иерархию этих видов Богопознания. «Бога сначала следует познать благодаря природе

²⁶⁰ Кирилл (Зинковский), иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб. Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 9/

²⁶¹ Минуций Феликс. Октавиус. Цит. по: Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 282.

(*natura*), а затем узнать благодаря научению (*doctrina*); благодаря природе означает познать Бога из Его дел (*ex operibus*), а благодаря научению – из проповедей (*ex praedicationibus*)»²⁶². Тертуллиан утверждал, что естественная теология приемлема как переходная ступень между языческим заблуждением и христианской истиной. Возможность естественного Богопознания для человека определяется тем, что Бог наделил его умом (*intellectus*) и чувством (*sensus*) – поэтому душа познает духовное и невидимое путем познания телесного и видимого²⁶³. По мысли Тертуллиана, природа (*natura*) является источником естественного богословия. Ее можно уподобить книге, где человек находит свидетельства о Боге и аргументы истины Откровения. К понятию «природа», согласно Тертуллиану, можно отнести и внутренний мир человека, и его душу²⁶⁴. Подобно миру природы, и внутренний мир человека, его душа, хранят начертанные в них письма Творца, в которые следует углубляться для постижения истины. При этом внутренняя природа человека, созданная по образу и подобию Божию, есть гораздо более красноречивое свидетельство о Творце, чем внешний мир. Что касается свидетельств о Творце, добываемых из созерцания природы, то Тертуллиан полагал, что они недостаточны для спасения человека, ибо природа несет в себе слишком неопределенные представления о своем Создателе. Тертуллиан, таким образом, признавал естественное Богопознание недостаточным по причине общности и неполноты его содержания. Обсуждение отдельных вопросов естественной теологии можно встретить у Новациана – римского богослова III века, Лактанция (250–325 гг.) – для них характерен акцент на постижении человека: «человек приходит к более точному познанию Бога тогда, когда обращает мысль на самого себя и вспоминает свое происхождение»²⁶⁵. В IV–V веках – период расцвета латинской патристики – естественная теология

²⁶² Тертуллиан. *Adversus Marcionem*. 1.18.

²⁶³ См.: Тертуллиан. *De anima*, 18.

²⁶⁴ См.: Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 284.*

²⁶⁵ Лактанций. *Divinae institutiones*, III.10.

переживает интенсивное развитие. Святитель Иларий Пиктавийский (320–367 гг.) писал о том, что стремление к Богопознанию человека заложено в него Творцом. «Бог создал человека одушевленным, разумным и мыслящим и так дал ему средства к познанию Себя»²⁶⁶. При этом, существует два источника такого познания: естественный разум человека и Божественное Откровение, получаемое им через Священное Писание. При этом св. Иларий отмечает недостаточность естественного разума (действующего через созерцание творения) для Богопознания и необходимость для него быть дополнением к Божественному Откровению²⁶⁷. У Мариа Викторина (ок. 291–386 гг.) основными источниками естественной теологии являются мир, сотворенный Богом, и человеческая душа²⁶⁸. Наблюдая за явлениями тварного мира, человек имеет возможность познавать творческую силу Божию, а также Его Божество (*divinitas*). При этом, душа человека свидетельствует о Боге гораздо более полно: созданная по образу Божию, на путях самопознания она постигает Бога, как свой собственный Первообраз. Как утверждает Викторин, самопознание может открыть человеку отчасти даже законы Божественной жизни. Для него душа – «не просто образ Божий, но образ вышней Троицы (*superioris Triado simago*)»²⁶⁹. Таким образом, Марий Викторин в основу естественной теологии закладывает психологическую аналогию. При этом для него очевидна ограниченность естественной теологии, так как лишь на ее основе невозможно достичь подлинного Богопознания – требуется помощь со стороны Бога – либо в форме текста Священного Писания, либо через откровение Святого духа.

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:

²⁶⁶Иларий Пиктавийский. *Tractatus super Psalmos* 143.8; 66.2.

²⁶⁷Иларий Пиктавийский. *De Trinitate* I.5–7; XI.23–24.

²⁶⁸См.: Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 287.*

²⁶⁹ Там же. С. 288.

естественная (*sapientianaturalis*), 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 (*sapientianaturalis*) и Песнью Песен (*mystica*). Не ограничиваясь этими библейскими книгами, святитель Амвросий пишет также о Книге Бытия, как содержащей учение о природе, и о книге Левит, касающейся духовно-таинственного вопроса о священстве, и о Второзаконии, описывающем вопросы организации жизни в соответствии с предписаниями Закона – то есть вопросы этики. И все эти темы присутствуют в Псалтири, затрагивающей мистические, нравственные и естественные вопросы²⁷⁰. Таковую же тройственность святитель Амвросий усматривает в Евангелиях. Весь мир, по его мысли, есть «образец Божественного действия» и «признак Божественного величия», чтобы посредством него явилась Премудрость Божия²⁷¹. 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. Августин подвергает критике формы естественной теологии, существовавшей у язычников и трактующей о происхождении и свойствах богов²⁷². При этом он считает возможным построение истинной христианской естественной теологии. «Человеческая душа является разумной и мыслящей (*rationalis et intellectualis*), ... она была создана по образу Божию, чтобы пользоваться разумом для познания и созерцания Бога»²⁷³. Августин различает внешнюю (*extranos*), а

²⁷⁰См.: Амвросий Медиоланский. *Enarrationes in Psalmos*, 36.2.

²⁷¹Амвросий Медиоланский. *Hexameron*, 1.5.17.

²⁷²Августин. *De civitate Dei*, VI.5.

²⁷³Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007* / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 291.

также внутреннюю (*intranos*) формы естественной теологии. Первая из них – во внешнем мире и в устроении человека узнает следы Бога Троицы. Другая – внутренняя – естественная теология, которая, по мысли Августина, обладает большей точностью, состоит в самопознании души, являющейся образом Божиим (*imago Dei*). При этом Августин утверждает недостаточность как внешней, так и внутренней форм естественной теологии и отмечает уязвимость метода аналогии, который применяется как во внутренней, так и во внешней естественной теологии, поскольку все тварные уподобления далеки от Божественной истины²⁷⁴.

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. Он описывает несколько видов созерцаний: созерцание Бога (*contemplation Dei*); созерцание Божественных свойств и действий, проявляющихся в творении и промысле; созерцание добродетелей, свойственных святым; размышление и толкование Священного Писания²⁷⁵. Из этих видов созерцания с естественной теологией можно соотнести второй вид, подразумевающий «и созерцание величия Божиих творений; и удивление Его могуществу, управляющему миром, Его беспредельной мудрости и всеведению; и размышление о справедливости и неизреченном милосердии Божиим, о Его ежедневном попечении и помощи; и помышление о Домостроительстве Его Воплощения ради нашего спасения, о чудесах и тайнах, об обещанном нам вечном блаженстве и др.»²⁷⁶. При этом преп. Иоанн Кассиан осознает недостаточность естественной теологии для очищения сердца и достижения Боговидения, соответствующего первому виду созерцания (*contemplation Dei*).

²⁷⁴См.: Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: альманах 2006 - 2007* / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 292.

²⁷⁵Кассиан. *Collationes*, 14.8.

²⁷⁶Цит. по: Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007* / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 293.

В поздний период латинской патристики (V–VIII вв.) тема естественной теологии связана с именем Боэция (480–524). Следуя Аристотелю, он структурирует философию, выделяя в ней три части: теоретическую, практическую и логическую. Первая из трех, теоретическая, делится также на три части: физическую (*naturalis*), то есть науку, изучающую материю и формы движущихся тел; математическую (*mathematika*), которая исследует формы тел вне материи и движения; богословие – отвлеченную науку (*abstracta*), изучающую нематериальную и неподвижную Божественную сущность²⁷⁷. Мы видим, что Боэций, следуя античной специфике, естественную теологию делает 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 (*viarationis*) 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.). Спецификой мысли первого из них был акцент на встрече души человека с Богом, которая происходит в самой сердечной глубине²⁷⁸. Что касается Беды Достопочтенного, то он отводил только вспомогательную роль естественной теологии, уступающей «одному единственному богословию» – созерцанию Бога (*contemplation Dei*)²⁷⁹.

В дальнейшем естественную теологию развивали на Западе схоласты, которые восприняли сделанное их предшественниками – христианскими богословами патристического периода и привнесли в нее много нового. Однако, «особенность этого этапа (позднего Средневековья – Р.Р.) в том, что здесь естественная теология остаётся уже главным и почти единственным

²⁷⁷См.: Боэций. *De Trinitate*, 2.

²⁷⁸См.: Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 297.*

²⁷⁹Беда Достопочтенный. *Expositioin S. Lucae Euangelium*, III,10.

содержанием теологического дискурса; в значительной мере происходит редукция теологии как таковой к естественной теологии»²⁸⁰.

Естественная теология в схоластике

Рассмотрим пути естественной теологии в период позднего Средневековья. Одним из первых среди богословов, пытавшихся последовательно применить логику для рассмотрения вероучения, был Беренгар Турский (ок. 1000–1088). Он писал: «Если только человек – не слепой глупец, он не может отрицать, что в поисках истины разум, несомненно, является наилучшим вожатым»²⁸¹. Такая позиция нередко приводила Беренгара к вполне еретическим выводам, когда он пытался средствами логики изъяснять Евхаристию. Крайностей Беренгара старался избежать Ланфранк (ок. 1010–1098), учитель Ансельма Кентерберийского, указывая на границы применимости логических доводов в области веры. Ансельм (1033–1109), вслед за Августином Блаженным, утверждал, что человек получил от Бога два источника знания: веру и разум. Из них вера является исходной позицией в поиске истины: «Credo ut intellegam»²⁸². Следующий этап – исследование с помощью разума объекта веры. Ансельму, первому в западном христианстве, принадлежит разработка рационального доказательства бытия Бога. По словам Э. Жильсона, это доказательство Ансельма «стало триумфом чистой диалектики»²⁸³. 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 XIII века тот идеал технической строгости, который полностью осуществился в доктринальных синтезах следующего периода»²⁸⁴.

²⁸⁰Хоружий 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.

²⁸¹*De Sacra Coena Adversus Lanfrancum* / Ed. Vischer. Berlin: Berengarii Turonensis Opera. 1834. P. 100.

²⁸²Верую, чтобы понимать.

²⁸³*Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. N. – Y. – Toronto. Random House, 1955. P.133.

²⁸⁴Вдовина 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.

Учение Пьера Абеляра об универсалиях, свойственных Божественному интеллекту, может служить примером применения логики к Богопознанию.

В XII веке была сформирована Шартрская школа богословия, для которой была характерна разработка космологических концепций как результат наблюдения за природой. Алан Лилльский (1128–1202) утверждал, что теологию можно выстроить из предварительно установленных аксиом с помощью дедуктивного метода. Его трактат «Искусство католической веры»²⁸⁵ напоминает трактат по геометрии – тем, что содержит терминологию, аксиомы, доказательства. Цель этого труда – привлечь рациональную аргументацию для подтверждения истинности христианского учения. Для описания парадоксальности, свойственной Божественной реальности, Алан предлагает формулу: «Бог есть бесконечная сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде»²⁸⁶.

Гуго Сен-Викторский (1096–1141) – известный представитель богословской школы аббатства Сен-Виктор – 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. Путь к достижению этой цели – обучение в рамках тривиума и квадравиума. Ранние францисканцы стремились к осуществлению философско-богословского синтеза на базе августинизма. Р. Гроссетест (ок. 1168–1253) в трактате «О свете или о начале форм»²⁸⁷ учил о Боге – по аналогии с физическим 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), войдя в качестве составной части в его естественную теологию.

²⁸⁵ “*Ars fidei catholicae*”.

²⁸⁶Цит. 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.*

²⁸⁷*Robert Grosseteste. De luce seu de inchoatione formarum // C.C. Riedl. Robert Grosseteste. On Light. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1942.*

Согласно его учению, Бог – чистый свет; первичная форма света лежит также в основе творений – она аналогична божественному свету и представляет собой источник энергии тел, начало их активности. Бонавентура 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»²⁸⁸.

Когда на рубеже XII–XIII веков в латиноговорящей Европе появляются латинские переводы еврейских и арабских мыслителей, перед западными богословами открылись новые перспективы естественного Богопознания. Проект систематической метафизики содержали в себе труды Авиценны (980–1037). Его система строилась как онтология, в качестве ключевых понятий которой выступали божественное сущее и сущее как таковое. Знаменитый комментатор Аристотеля – Аверроэс (1126–1198) утверждал первенство философии над теологией и постижимость Бога для человеческого разума. Такая позиция, неприемлемая для христианских ученых, заставляла их, тем не менее, глубже продумывать основания собственных философских и богословских взглядов, стимулировала развитие европейской мысли. Большое влияние на Фому Аквинского оказал выдающийся иудейский философ и религиозный мыслитель Моисей Маймонид (1135–1204), которому принадлежат не только доказательства бытия Божия, но и построение богословского дискурса в духе катафатических и апофатических рассуждений («утвердительные» и «отрицательные» атрибуты Бога²⁸⁹). В этом ряду нельзя не упомянуть Гийома Овернского (ок. 1180–1249), который в своих богословских построениях проводил фундаментальное различие между сущностью и существованием (Сущее, существующее через себя – есть Бог. Остальные сущие причастны бытию опосредованно, так как они получили его

²⁸⁸См.: Бонавентура // *Лега В.П.* История западной философии. В 2-х томах. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. Т. 1. С. 453.

²⁸⁹См.: *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. 311.

от Самосущего, т.е. Бога-Творца. Бытие есть то место, где творение и Творец сближены более всего).

Роджер Бэкон (1214–1292), *doctor mirabilis* – «удивительный доктор» – дает пример понимания того, что между теологией и науками о природе нет противоречия. «В начале мира святые патриархи и пророки получили все науки от Бога, Который дал им долгую жизнь для того, чтобы они могли стать опытными в том, что было им открыто; точно так же, когда распространилась вера Христова ... возможности философии (как системного познания Бога и мира – Р.Р.) были привлечены на службу Божественному учению»²⁹⁰. Особое, исключительное значение для познания мира имеет, согласно Р. Бэкону, математика, от которой зависит «несомненность и безошибочность истины в других науках»²⁹¹.

Центральная фигура периода схоластики – Фома Аквинский (1225–1274). В своем труде «Сумма теологии» он провел четкое разделение между двумя видами теологии: *scientia divina* («божественная наука») – философская теология, которая пользуется естественным светом разума, и *sacra doctrina* («священное учение») – более возвышенное и совершенное учение, обращающееся к свету божественного Откровения: «...о тех же вещах, о каких философские дисциплины трактуют сообразно тому, что они могут познаваться естественным светом разума, трактовала и другая наука, сообразно тому, что они могут познаваться светом божественного откровения. Поэтому теология, принадлежащая к священному учению, отличается по роду от той теологии, которая полагается частью философии»²⁹². Именно Фома был первым среди мыслителей, обосновавшим естественную теологию как высшую умозрительную науку, которая имеет собственный предмет, отличный от предметов других наук, свои методы исследования, а именно восхождение от наблюдаемых тварных следствий к божественным причинам;

²⁹⁰Бэкон Р. Избранное ... С. 96–97.

²⁹¹Там же. С. 192–193.

²⁹²*Summa Theologiae, Primae pars, qu. I, a. 1 / Edizioni Paoline s.r.l., 1988. P. 4–5.*

рациональное обоснование всех утверждений – то есть как науку в аристотелевском смысле. Доказательства бытия Бога, сформулированные Фомой, как раз относятся к сфере философской теологии, они есть, по сути, рациональные аргументы, опирающиеся на свойства материального мира и апеллирующие к познающему разуму. Главный способ познания Бога, доступный человеку – метод аналогий. В томистской школе, созданной последователями Фомы в XIV–XV веках, естественная теология утвердилась уже в статусе науки. Отметим только одно важное обстоятельство, которое будет освещено подробнее и поставлено в контекст развития европейской науки в параграфе 2.2, а именно: через несколько лет после смерти Фомы, в 1277 году по распоряжению папы Римского Иоанна XXI, обеспокоенного тем, что в Парижском университете преподаватели увлеклись Аристотелем в ущерб богословской ортодоксии; распространились учения Авиценны и Аверроэса, – епископом Парижа Стефаном Тампье было осуществлено расследование ситуации. В итоге было составлено обвинительное заключение, состоящее из 219 пунктов, в которых были осуждены философы: Аристотель, Авиценна, Аверроэс и Боэций Дакийский²⁹³. Некоторые положения учения Фомы, ориентированные на Аристотеля, также получили осуждение. Параллельно с парижским осуждением, аналогичное событие произошло в Оксфордском университете, в котором архиепископ Кентерберийский Роберт Килуордби также осудил ряд положений, высказанных Фомой Аквинским²⁹⁴. 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

²⁹³ См.: *Коплстон Ф.* История философии. Средние века. М.: «Центрполиграф», 2003. С. 291.

²⁹⁴ Там же. С. 294.

знанию, которое в условиях земного странствования помогает человеку (*homo viator*²⁹⁵) 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), автор комментариев на «Сентенции» Петра Ломбардского²⁹⁶. Он утверждает, что теология во всех ее формах – в принципе не является наукой, поскольку апеллирует к догматическим положениям веры – не рациональным и не самоочевидным. Предмет теологии – сверхъестественен; он не подлежит исследованию посредством познавательной способности человека. Теология, представляя собой лишь моральное учение, действительно, может дать человеку, проходящему свой жизненный путь, нравственные ориентиры, но не обладает никакой ценностью сама по себе. Вне своих пределов она утрачивает свою идентичность и притязает на роль философии.

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: «можно доказать, что в каждом ряду причин, действующих в тварном мире, должна иметься некая первая причина; но нельзя доказать, что эта первая причина непременно лежит вне самого тварного мира»²⁹⁷. Радикализм Оккама имел глубокие и далеко идущие последствия, сказавшиеся на формировании науки Нового времени, ее дистанцировании от теологии. «Оккам выводит из-под универсального

²⁹⁵Человек странствующий.

²⁹⁶*Durand de Saint-Pourcain*, Guillaume O.P. *Insententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*. Lugduni, 1558.

²⁹⁷Цит. 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. 317.

господства теологии разнообразные человеческие науки, утверждает их самостоятельность и независимость»²⁹⁸.

Как следует из нашего рассмотрения, на православном Востоке естественная теология имела совершенно иной статус, отличный от своей значимой роли на Западе. Это связано с ключевыми установками восточного христианства – на внутреннее духовное делание, борьбу со страстями ради главной цели соединения со Христом. Наличие онтологической пропасти между Богом и миром, признанное восточными отцами, порождало скептическое отношение к естественной теологии, познавательные возможности которой виделись как сугубо ограниченные. При этом, богословский дискурс патристики все же обращался к естественной теологии, имеющей библейское основание, тогда как аскетика в ней совершенно не нуждалась – она выстраивала совершенно иной, практический, путь Богопознания, ориентированный на личную любовь человека к личному Богу. Отсутствие на Западе столь развитой и системной аскетической традиции, как на Востоке, привело к гиперболизации рациональных форм Богопознания, которые впоследствии потерпели поражение на почве диалога с другими рациональными системами, не имевшими догматических ограничений. 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.

²⁹⁸ Шмонин Д.В. Тайна ответа. Введение в рациональную теологию. Монография. СПб.: Изд-во СПбДА, Изд-во РПУ им. А.И. Герцена, 2021. С. 397.

2.2. Генезис науки Нового времени в эпохи Ренессанса и Маньеризма. Смена научной парадигмы.

В эпоху Ренессанса, имевшего ярко выраженную антисхоластическую направленность, естественная теология нашла себе пристанище в монашеских орденах: францисканском (скотизм), доминиканском (томизм) и в ордене иезуитов (томизм).

Представитель францисканцев – Франциск Ликетус (ум. ок. 1520 г.) был одаренным комментатором творений Дунса Скота. Он продолжал в отношении естественной теологии его линию и развивал учение о Боге как о сверхприродном бытии, опираясь на понятие «природа» в том его значении, которое раскрывается в тварном мире.

Томистская форма естественной теологии получила новый импульс развития в трудах кардинала Каэтана (Томмазо де Вио, 1468–1534), а также Франческо Феррари (1474–1528) – известных комментаторов сочинений Фомы Аквинского. Ими было систематизировано и дополнено учение Аквината об аналогии, в результате чего появилась возможность выстраивать рациональные соотношения между божественной и земной жизнью. В томизме XV–XVII веков возникли новые течения. Одно из них, связанное с именами Феррари и кардинала Каэтана, в качестве основного жанра, представляло собой комментарии к трудам Аквината и развивалось, в основном, доминиканскими монахами. Другое, развиваемое испанскими иезуитами, отличалось довольно широкими интерпретациями томизма. Именно в этом русле были написаны иезуитами первые системные труды по метафизике. При этом естественная теология мыслилась ими как вершина метафизики. Испанский иезуит Франсиско Суарес (1548–1617) является наиболее яркой фигурой этого периода. В своем трактате «Метафизические рассуждения» он сформулировал основные принципы методологии естественного Богопознания, предъявляя к ним критерии строгости, соответствующие метафизике, то есть высшей из умозрительных наук, частью

которой и является естественная теология. При этом «естественное познание Бога вырастает у него из полнокровной онтологии тварного мира, доступного наблюдению и усвоению в чувственном опыте»²⁹⁹.

XVII век, как век рационализма, у истоков которого лежала западноевропейская схоластика, привел к примату самого духа рационализма над содержательной стороной богословского схоластического дискурса. Вырвавшийся на свободу разум ломал уже все догматические барьеры, ориентируясь исключительно на формальные правила своей собственной деятельности. Естественное богословие отступало на периферию философских курсов, представляя собой лишь незначительную часть многостраничных текстов³⁰⁰. XVIII век можно считать концом схоластики в целом, ведущей, начиная с эпохи Ренессанса – в силу его активной антисхоластической направленности – маргинальное существование, а также концом естественной теологии.

Как видно из сделанного обзора, 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. Ренессанс открыто воссоединил естественную теологию с её античным первообразом. Европейский рационализм вывел Творца на периферию процесса познания. Дальнейшее развитие науки в секуляризовавшейся Европе устранило и саму естественную теологию.

Но само познание мира в христианизированной Европе приобрело статус религиозной практики, цель которой не принадлежит плоскости этого мира, но выходит за его пределы. Гносеологическая процедура в период методологически оформившейся естественной теологии имела две стадии: 1– этап чувственного познания – рассмотрение устройства мира и самого

²⁹⁹Вдовина Г.В. Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени // *Философия религии: альманах 2006–2007* / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 320.

³⁰⁰ Например, в курсе Уртадо де Мендоса «Всеобщая философия» (1624), составляющего 963 страницы, раздел естественной теологии составлял только 7 страниц.

человека; 2 – этап познания умопостигаемого – рассмотрения человеческой души, сотворенной по образу Божию. Эти стадии должны привести к Богопознанию.

На основании основополагающего библейского факта – Завета, заключенного между Богом и человеком (Быт. 1,28), напрашивается вывод о том, что все процессы природы так или иначе замкнуты на человека, имеют антропологическую обусловленность. В этом их не только религиозное, но и естественнонаучное содержание. В науке XX века будет открыт так называемый «антропный принцип», который лишь частично указывает на центрированность мироздания на человеке³⁰¹. Иными словами, природа не имеет какого-либо самостоятельного религиозного смысла вне человека, но вовлечена в Бого-человеческие отношения. Поэтому, обсуждая «богословские проблемы естествознания», следует иметь в виду эту первичность антропологии, вне которой самостоятельных богословских проблем в естествознании не может даже существовать. Именно эта связь с человеком – как самой природы, так и изучающих ее естественных наук положена в основание нашего исследования.

Ренессанс «несомненным, но трудно определимым образом затронул все стороны исторического бытия»³⁰². 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, в особенности точные науки, обнаружившего невиданный размах социального творчества, изощрившего до чрезвычайной остроты и тонкости философскую мысль, создавшего могучее искусство в разных его разветвлениях, – вся эта духовная жизнь развивалась под знаком светского, внерелигиозного и даже антирелигиозного начала,

³⁰¹ В параграфе 1.1 данной работы предложено смысловое расширение понятия «антропный принцип» с учетом его интерпретации в библейской традиции.

³⁰² *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 253.

утверждала односторонне-человеческий, противобожеский принцип, культивировала заветы одностороннего или отвлеченного гуманизма»³⁰³.

Начавшийся в эпоху Ренессанса процесс секуляризации, реализовавшийся как десакрализация и демифологизация культурного пространства Западной Европы, во второй половине XVI века, в эпоху смутного времени Маньеризма, привел к масштабной трансформации сферы познания, которая впоследствии будет названа научной революцией. Эта «революция» выразилась в радикальном преобразовании картины мира, которая, практически, не изменяясь, просуществовала со времен античности почти два тысячелетия. Одним из ярких проявлений этой научной революции нередко считают появление в 1543 году книги Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», где автором было предложено новое математическое описание Вселенной, с Солнцем не на периферии, как это было в действующей Аристотеле-Птолемеевой модели мироздания, а в центре. Сам автор книги не претендовал на роль революционера или реформатора в науке, реакция на нее также не была негативной или болезненной в этот период. Но, прежде чем говорить о Копернике, следует уделить внимание его великому предшественнику – Николаю Кузанскому (1401–1464). Его прозрения в понимании мироустройства и революционные подходы к его описанию предопределили, проложили пути науке Нового времени, а его воздействие на развитие новоевропейской философии и науки невозможно переоценить. В творчестве Николая Кузанского можно увидеть явные следы влияния неоплатонизма: одним из центральных понятий для него является «единое», он рассуждает о «тайне числа», использует математические аналогии для объяснения богословских и философских понятий. Но, следуя, часто лишь терминологически, неоплатонизму, Николай Кузанский существенно переинтерпретировал его, придал новое содержание имеющимся формам. Это касается не только языческого неоплатонизма,

³⁰³Булгаков С. Церковь и культура // Вопросы религии. Выпуск первый. М., 1906. С.38.

связанного с именами Плотина и Прокла, но и его христианской фармации, развиваемой в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Радикальное нововведение Николая Кузанского связано с базовым для платонизма и неоплатонизма понятием: «единое». Если у предшественников «единое» противопоставляется «не единому», то у Кузанца оно, включая в себя «все», уже ничему не может быть противопоставлено. В этом можно увидеть начатки пантеистического мировоззрения. Но «Кузанец отходит как от Прокла, так и от Псевдо-Дионисия-Ареопагита; он считает неприменимым к Божественному началу закон тождества ... ибо совпадение противоположностей (а это для Н. Кузанского ключевое следствие введения им бесконечности в качестве главной меры – Р.Р.) требует отмены закона тождества»³⁰⁴. Причем, закон тождества неприменим для него ни для познания Творца, ни для познания твари. Наиболее революционное воздействие системы Николая было связано с тем, что его «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 принцип. Геометрически это выглядит как увеличение до бесконечности радиуса окружности, что приводит к тому, что окружность вырождается в прямую линию, совпадающую не только со своим диаметром, но и с центром (мысленный эксперимент, обратный тому, который был заложен Н.И. Лобачевским в его геометрию: он представлял прямую как часть бесконечной окружности). Таким образом, в системе Н. Кузанского происходит совпадение минимума (точки) с максимумом (бесконечной прямой), а в качестве «единого» выступает актуальная бесконечность³⁰⁵. При этом бесконечность в системе Кузанца отличается от античной. У Платона и перипатетиков мир конечен, граница его – это форма: «согласно Аристотелю, форма есть граница, она кладет предел беспредельному (материи – Р.Р.),

³⁰⁴Николай Кузанский // П. Гайденко. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 37.

³⁰⁵ См.: там же. С.22.

создавая таким образом и целое, каковым является аристотелевский космос»³⁰⁶. В системе мироздания Николая Кузанского, который старается преодолеть аристотелизм и в его христианской интерпретации, ограниченность мира реализуется в силу свойства самой материи, а не формы. Эта ограниченность названа им «привативная бесконечность». Кроме того, философ подчеркивает, что в христианской космологии «бесконечность материи противоположна бесконечности Бога»³⁰⁷. Совпадение минимума и максимума в построениях Николая Кузанского стало тем эвристическим принципом, который имел большие творческие следствия в философии и науке Нового времени и как «диалектический принцип единства и борьбы противоположностей» 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, казалось бы, 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. Эта парадоксализация мысли является уже следующим шагом после заявленного Николаем тождества максимума и минимума. «Поскольку любая часть бесконечности – тоже бесконечность, одна пядь бесконечной линии так же превращается во всю бесконечную линию, как две пяди. Точно так же раз всякая сущность в максимальной сущности есть сама эта максимальная сущность, максимум есть ни что иное, как точнейшая мера всех сущностей.

³⁰⁶Там же.

³⁰⁷Там же. С. 23.

Причем не найти другой точной меры всякой сущности, кроме этой...»³⁰⁸. В этой системе «перед лицом бесконечности» нельзя отличить никакое число от другого. Арифметические истины, такие как $3+5=8$, Николай Кузанский относит к рассудочному, то есть, к самому низкому уровню знаний, а саму арифметику, бывшую для всей античности образцом точной науки, характеризует как знание приблизительное. Итак, «парадокс, который был впущен как законный метод мышления в философию и науку, оказался взрывной силой, способной совершать самые неожиданные и самые революционные преобразования ... именно снятие водораздела между тем, что в античности и в средние века считали точным и приблизительным знанием, положило начало новому типу науки – науке Нового времени»³⁰⁹.

Вопрос о бесконечности, присутствующий еще в античной математике – прежде всего, в парадоксах Зенона – и вытесненный на периферию геометрией Евклида, как бы набросившей вуаль бытового рационализма на зияющие пропасти бесконечности, в мысли Николая Кузанского был поставлен заново со всей остротой.

В системе Кузанца бесконечность может быть двух видов: актуальная (или негативная) бесконечность Бога, которая, одновременно, есть «абсолютный максимум». Еще один вид бесконечности: потенциальная, которую Николай называет «привативной» - в античной мысли она называлась «беспредельным». Именно потенциально бесконечна Вселенная. Согласно Кузанцу, «центр мира не более внутри Земли, чем вне ее»³¹⁰. 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

³⁰⁸Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 73.

³⁰⁹Николай Кузанский // П. Гайдено. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 28.

³¹⁰Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 131.

пантеистически реконструированный монотеизм, развитый затем Джордано Бруно, имел следствием такой базовый принцип новоевропейской науки, как принцип относительности, состоящий в утверждении относительности любой точки отсчета (что с необходимостью вытекает из введения Кузанцем бесконечности в качестве точной меры). Следствием такого восприятия бесконечности было и разрушение непреодолимой границы между математикой, как наукой, изучающей идеальные формы, и механикой, имеющей дело с повседневной практикой, между математическими доказательствами и механическими средствами измерения. Создание исчисления бесконечно малых также было следствием тех радикальных изменений в самих первичных установках математической науки, которым проложил путь Николай Кузанский. Парадоксализм его утверждений, действительно, имеет довольно наглядные иллюстрации. В частности, совпадение высокоскоростного движения и покоя прекрасно наблюдаемо на примере детской игрушки «юла», которая, при быстром вращении выглядит неподвижной.

Пантеистическая тенденция ренессансной философии оказала серьезное влияние на развитие науки Нового времени. Трудно согласиться с Н. Мерфи, связывающим начало секуляризма с эпохой Реформации³¹¹ – процессы десакрализации, явственно проявившиеся еще в опытах построения прямой перспективы в пространстве западноевропейской иконы, имели место еще в период Раннего Ренессанса на рубеже XIII и XIV веков. В XVI веке Николай Коперник отошел от античных и средневековых установок еще дальше, чем Николай из Кузы. В частности, Николай Кузанский свойством бесконечности (актуальной) наделял одного Бога. Коперник, правда, с оговорками, с осторожным указанием на гипотетичность своих утверждений, говорит уже о бесконечности Вселенной. В предисловии к первому изданию главного труда

³¹¹См.: *Мерфи Н.* Христианское богословие, научный натурализм и естественные науки: опыт эпистемологического осмысления // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М.: ББИ, 2009. С. 12.

Коперника «О вращении небесных сфер», написанном А. Осиандером (1498–1552), очень точно выражен этот гипотетизм коперниканской системы: «...Всякому астроному свойственно на основании тщательных и искусных наблюдений составлять повествование о небесных движениях. Затем, поскольку никакой разум не в состоянии исследовать истинные причины или гипотезы этих движений, астроном должен изобрести хоть какие-нибудь гипотезы, при помощи которых можно было бы на основании принципов геометрии правильно вычислять эти движения. ... И то и другое искусный автор этой книги выполнил в совершенстве. Ведь нет необходимости, чтобы эти гипотезы были верными или даже вероятными, достаточно только одного, чтобы они давали сходящийся с наблюдениями способ расчета...»³¹² 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. Различие между Творцом и миром в его учении снимается. Это различие он обосновывает не только, прибегая к теории бесконечности, но, рассматривая идущую из античности диалектику действительного и возможного, формы и материи, он дополняет свои построения также снятием дуализма духовного и телесного. В его теории «все понятия античной науки получили не просто иное, а по существу противоположное содержание»³¹³. Провозглашавшая воскрешение, актуализацию Античности эпоха Ренессанса, тем не менее, в существенных чертах от неё отличалась. К примеру, если античная культура в иерархии совершенств оформленное и завершенное ставила выше беспредельного и изменяющегося, то эпоха Ренессанса имела прямо противоположные предпочтения. Особенно существенно эта ключевая

³¹²Цит. по: Понятие бесконечности и гелиоцентрическая система Николая Коперника// П. Гайденко. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 54.

³¹³Джордано Бруно и бесконечная Вселенная// П. Гайденко. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 57.

установка проявилась в антропологии: «человек безграничный» стал доминирующим культуро-образующим принципом не только данного периода истории европейской культуры, но определил центральные векторы всего Нового времени. Можно сделать неожиданный вывод о том, что, вынося на свое знамя возрождение античности, эпоха Ренессанса, по сути, не стремилась к античным идеалам. Идя путем секуляризации культуры, она восставала против христианства и Церкви.

Чтобы говорить о научной революции, надо учесть еще ряд процессов и имен в сферах религиозной и философской мысли рубежа XV и XVI веков. 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. Но и не только это. Ренессансная программа была сорвана в эпоху европейского Маньеризма, совпавшую с Реформацией и спровоцированными ею войнами, смутой и нестроениями. При этом распространились учения, носящие гностический и оккультный характер: расцветший в эпоху Ренессанса неоплатонизм в его дохристианской фазе, тесно связанный с ним герметизм, реанимированный античный гностицизм и другие оккультно-эзотерические учения – для этих течений характерно представление о человеческом могуществе. Как пишется в одном из герметических текстов: «Дерзнем сказать, – говорит Гермес Триждывеличайший, – что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом, все вещи управляются миром и человеком»³¹⁴.

При такой установке на управление и подчинение человеком природы, перед наукой ставятся практические задачи, далекие от аристотелевского идеала познания мира, не связанного с материальными потребностями. Напротив, достижение могущества через овладение будущим – что предлагает

³¹⁴ Hermes Trismegiste. Traduction complete precedee d'une etude sur l'origine de livres Hermetiques, par Louis Menard. Paris, 1902. P. 65

астрология, овладение богатством – что обещает алхимия или власть над природными процессами, гарантируемая магией – в этих установках утверждается право человека быть хозяином в мире. Можно увидеть прямую связь между процессами демифологизации, десакрализации и секуляризации, характерными для Ренессанса, – и утилитаризацией целеполаганий зарождающейся науки Нового времени.

Также очевидны противоречивые установки в понимании феномена новоевропейской науки: с одной стороны – понимание ее как явление сугубо христианское, вытекающее из библейской трактовки Бога как Творца и Законоположителя природы, доверившего мир Адаму для его возделывания и преобразования; с другой стороны – понимание европейской науки, как плода разрыва с духовной традицией христианства, далеко зашедшей секуляризации, гуманистического антропоцентризма, испытавшего влияние установок герметизма и магизма. Эти установки, нивелировавшие ощущение человеческой немощи и греховности, повлияли на формирование мировоззрения, в котором человек богоподобен в своем титаническом могуществе, способен овладевать небом и землей, подчинять их себе.

Набиравший силу протестантизм, со своей стороны, оказывал существенное влияние на европейский менталитет. Связь протестантской этики с духом капитализма, подмеченная Максом Вебером³¹⁵, позволяет понять процессы, происходившие на севере Европы и имевшие впоследствии широкое распространение. Земное благополучие, ставшее результатом повышения уровня организации трудовой деятельности, интенсификации производственных процессов, явилось маркером Божьего благословения в протестантской среде, где накопление богатств не являлось самоцелью. Даже напротив, многие из них вели довольно аскетичный образ жизни. Отказавшись от всякой богослужебной пышности, самих таинств, иерархии священноначалия, святоотеческого богословского синтеза, оставшись на

³¹⁵Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003.

позиции «*sola Scriptura!*», протестанты оказались в десакрализованном культурном пространстве, которое и стало сферой формирования науки Нового времени. Важно, что и само Писание в протестантизме «предлагается понимать в “исходном” – буквальном, “грамматическом” смысле, историческом “прямом” смысле»³¹⁶. Так называемый, тезис Мертонa, выдвинутый им в 1938 году и основанный на проведенных исследованиях, постулировал факт максимального содействия протестантизма развитию науки и технологии.

Начавшийся еще в эпоху Ренессанса процесс секуляризации, ко второй половине XVI века – эпохе смутного времени Маньеризма, привел к масштабной трансформации сферы познания, которая впоследствии будет названа научной революцией. Эта «революция» выразилась в радикальном преобразовании картины мира, которая, практически, не изменяясь, просуществовала со времен античности почти два тысячелетия. Одним из ярких проявлений этой научной революции нередко считают появление в 1543 году книги Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», где автором было 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 или болезненной в этот период. Поэтому, чтобы говорить о научной революции, следует учесть еще ряд глубоких изменений, имевших место на рубеже XVI и XVII веков:

– в период античности и Средних веков все сущее четко делилось на естественное и искусственное. При этом искусственное – τέχνη – относилось к изделиям рук человеческих. Соответственно, древние греки различали науку, занимавшуюся природными вещами – их сущностью, движением и изменением – и механику, как искусство создания инструментов,

³¹⁶Катасонов В.Н. Христианство. История. Культура. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 291.

позволяющих осуществлять то, чего нельзя получить в природе. Эти две сферы были разделены настолько, что «Платон негодовал, упрекая их (математиков Архита и Евдокса, введших в геометрию методы построения с помощью механических приемов – РР) в том, что они губят достоинство геометрии, которая от бестелесного и умопостигаемого опускается до чувственного и вновь сопрягается с телами...»³¹⁷. Спустя много столетий, на рубеже XVI и XVII веков, этот подход становится радикально иным: «снимается противопоставление естественного и искусственного (технического) и, более того, механика оказывается ядром физики как науки о природе, задающим парадигму исследования всех природных явлений. ... Творцы нового математически-экспериментального естествознания ... настаивали на возможности их принципиального отождествления – в целях познания природы»³¹⁸. Согласно Декарту, «в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике (частью или видом которой механика является); поэтому все искусственные предметы вместе с тем предметы естественные. Так, например, часам не менее естественно показывать время с помощью тех или иных колесиков, из которых они составлены, чем дереву, выросшему из тех или иных семян, приносить известные плоды»³¹⁹. Это сопоставление природы с часовым механизмом легло в основу научной парадигмы XVII века и стало ядром новоевропейского естествознания. Следует отметить и тот факт, что, подобно тому, как Н. Коперник в форме своей гелиоцентрической модели Вселенной предлагал лишь более удобный способ математического описания системы небесных тел, так и Р. Декарт свидетельствовал о своих идеях: «все, о чем буду писать далее, предлагаю лишь как гипотезу, быть может, и весьма отдаленную от истины; но все же и в таком случае я вменю себе в большую заслугу, если все, в дальнейшем из нее выведенное, будет согласовываться с опытом, ибо тогда она окажется не менее ценной для жизни, чем если бы была

³¹⁷ *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: В 3-х т. М., 1961. Т. 1. С. 391.

³¹⁸ *Гайденко П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 46.

³¹⁹ *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 539–540.

истинной, так как ею можно будет с тем же успехом пользоваться, чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия»³²⁰. Следует отметить, что идея сближения природного и искусственного проистекала, прежде всего, из догмата творения, так как, по сути, все, что есть в мире, сотворено.

– четкая граница разделяла небесное и земное, при этом в небе царили порядок и гармония, это была сфера математической строгости и четкости. При этом земной мир – место хаоса и сплошной изменчивости. Это различие определяло существенную разницу между математикой, описывающей гармоничный надлунный мир, и физикой, погруженной в хаос земного царства. Декарт, осмысливая догмат о творении мира, утверждает, что Бог является творцом и математических, и физических законов: «Математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом и полностью от Него зависят, как и все прочие сотворенные вещи... Именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому, как король учреждает законы в своем государстве»³²¹. Кроме того, христианский догмат о боговоплощении, выстроившем мост между сферами божественного бытия и земного, также повлиял на деконструкцию границ между этими сферами, обозначенных еще в античности (см. выше). Так 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»³²². Математическое обоснование физики, осуществленное Галилеем, превращение ее в математическую науку, стало

³²⁰ Там же. С. 510.

³²¹ Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С.588.

³²² Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 55–56.

тем мостом, который связал представления: о небесном мире, как о царстве гармонии и строгости, с земным – как области непрерывной изменчивости. Тем самым была разрушена стена, служившая опорой многовекового представления о мире. Важно добавить, что математизация физики предъявляла особые требования к точности эксперимента. Он должен быть выстроен таким образом, чтобы реальный объект как можно точнее приближался к идеальному, подлежащему геометрической интерпретации.

2.3. Наука Средневековья, Ренессанса и Маньеризма в богословско-антропологической оценке

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 – свидетельство проявлений Онтологической границы. Естественная теология, как протоформа европейской науки, была, по сути, способом Богопознания через исследование природы. То есть, может быть охарактеризована через свою причастность к Онтологическому участку Антропологической границы, к которой относятся духовные практики христианской традиции. Эпоха европейского Средневековья характеризуется и другими формами культуры со своей антропологической спецификой, которые были далеки от процессов формирования научного знания. Это сфера карнавализации культуры – явления, характерного для западной Европы времён позднего Средневековья, подробно изученного М.М. Бахтиным³²³. За этими смеховыми формами социальных проявлений с участием шутов и дураков, обращением к «низовым» антропологическим сферам, активизации зрелищных форм культуры – несомненно выступает граница с бессознательным. Сделаем важную оговорку, что зрелищные формы культуры могут характеризоваться как своей принадлежностью к Границе с бессознательным, так и примыкать к Онтологической границе – христианская иконопись имеет прямое отношение к сфере религиозного опыта.

³²³Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: «Художественная литература», 1990.

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 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 человека 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. Опишем её подробнее.

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 алгоритмом анализа явлений культуры(науки) с помощью модели Антропологической границы(рис. 4), 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 выражениями (на первый взгляд, противоположными по смыслу): «сон разума рождает чудовищ» или «культ разума приводит в царство безумия»³²⁴.

Анализ форм науки эпохи **Маньеризма** с помощью модели Антропологической границы позволяет 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 – это ориентирует научную деятельность этого периода к участку Границы с Бессознательным.

³²⁴См.: *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.

Выводы к главе 2:

1. Европейская наука в своей первичной форме существовала в виде *theologia naturalis* – естественной теологии. При этом, на православном Востоке и на Западе отношение к естественной теологии было разным, что было обусловлено спецификой религиозных традиций. Если на Востоке она никогда не выходила на ведущие роли, то на Западе «естественная теология становится постепенно главным и почти единственным содержанием теологического дискурса; в значительной мере происходит редукция теологии как таковой к естественной теологии»³²⁵.
2. В период схоластики естественная теология, достигнув расцвета, идет на спад, поскольку апеллирует к авторитету веры, а не к рациональным аргументам. Преодолеваются догматические барьеры, препятствующие проникновению секуляризма в сферу познания.
3. В эпоху Ренессанса изначальная установка естественной теологии на познание Творца постепенно ушла на задний план; познание мира приобрело самостоятельную ценность. На историческую арену выходит порожденный ренессансным гуманизмом и антропоцентризмом «человек безграничный», продуцирующий соответствующие формы культуры и науки, характерные для всего периода Нового времени.
4. Богословско-антропологическая оценка науки рассматриваемых периодов показывает, как по мере развития секуляризации в европейском культурном пространстве, ослабляются связи науки с духовной традицией. В терминах используемой Модели Антропологической границы: онтологические стратегии, бывшие в Средние века доминирующими, в ренессансный период вытесняются,

³²⁵Хоружий 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.

утрачивают свои ключевые позиции в культуре. Человек Безграничный не выстраивает не только своих отношений с Богом как предельную и конституирующую практику. Он не придает значения и сфере бессознательного, которая выходит из-под контроля и продуцирует феномены, афористически описанные выражением: «культ разума приводит в царство безумия»³²⁶. Этот путь проделывает европейская культура Нового времени, породив в конце этого периода феномены, грозящие ей уничтожением.

³²⁶См.: *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.

ГЛАВА 3. НАУКА НОВОГО ВРЕМЕНИ И ПОСТМОДЕРНА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

3.1. Наука XVII–XVIII веков

Большие усилия, осуществленные католической церковью, по восстановлению своего положения, существенно пошатнувшегося в ренессансный период (и спровоцировавшего само движение Реформации), программа контрреформации - привели к обновлению христианских позиций и, что также очень важно, - к активной критике распространившихся в XVI–XVII веках оккультизма и магизма. И. Кеплер (1571–1630), М. Мерсенн (1588–1648), Р. Бойль (1627–1691), П. Бейль (1647–1706), Ф. Бэкон (1561–1626), И. Ньютон (1643–1727) – в той или иной степени испытавшие влияние мистических учений и практик, выступили с критикой оккультизма и его вариаций, противопоставляя ему 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 и подкрепленная мистическими учениями, остается инвариантом для всей науки Нового времени. В некоторых же сферах, например, в математике, как наиболее достоверном (по мнению Декарта и Галилея), знании, человеческий разум равен божественному. Американский мыслитель С. Яки (1924–2009) высказал свое суждение о Р. Декарте: «Его главный труд – «Начала философии» – преследовал одну цель: обеспечить абсолютную достоверность человеческим рассуждениям и притом во вселенском масштабе. Пытаясь даровать человеку свет абсолютной достоверности, он, возможно, не сознавал, насколько заметно приблизился к миссии, взятой на себя Люцифером»³²⁷.

³²⁷ Яки С. Спаситель науки. М., 1992. С. 120.

Декарт, воспитанный в католическом монастыре, осуществляет полную демифологизацию природы, лишая её всякого собственного её воления (как проявления «мировой души» – отголоска расцветшего в XVI веке оккультизма): все природные объекты могут действовать только под влиянием внешней по отношению к ним силы – другого тела. В этом проявилось последовательное подведение теологического фундамента под всю картезианскую космологию. Как пишет А. Койре, «Декарт не желал наделять тело способностями, даже способностью сохранения движения. Он верил в непрекращающееся творение, в непрерывное воздействие Бога на мир, без которого этот последний, предоставленный самому себе, немедленно вновь обратится в ничто, из которого был сотворен. Таким образом, не врожденная сила, а Бог несет у Декарта ответственность за то, чтобы тела сохраняли свое состояние движения или покоя»³²⁸. В этом понимании того, что материя сама по себе пассивна и не может без внешнего источника – Бога – поддерживать свою активность, Декарт солидарен с Ньютоном.

Важно заметить, что Ньютон, который достроил здание новоевропейской естественнонаучной парадигмы, имел отличные от Декарта представления о Боге и о мире. Признавая однозначно факт творения мира Богом, он иначе, чем Декарт, понимал такое понятие, как «протяженность». Если для французского мыслителя все сущее делится на субстанции мыслящую и протяженную, причем Бог не обладает протяженностью, - то для Ньютона, считавшего, что не имеющий собственной протяженности Бог не мог бы и сотворить протяженную вселенную (по логике: «Создавший око не видит ли?...» (Пс. 93:9)) – Бог имеет это свойство. И если Декарт отождествлял пространство, как протяженность, с материальным миром, то Ньютон предлагает ввести понятие абсолютного пространства, не замкнутого на материю: «Абсолютное пространство по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым

³²⁸Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 213–214.

и неподвижным»³²⁹. Это «абсолютное пространство», являющееся центральным положением ньютоновской космологии, есть свидетельство расхождения основоположника новоевропейской науки с христианской традицией. Считая, что трансцендентность Бога миру, столь последовательно проводимая Декартом, приводит к отсутствию Творца в творении, он, вводя «абсолютное пространство», считает его нематериальным, вечным, со-вечным Богу, Его «чувствилищем» (*Sensorium Dei*) – то есть формой присутствия Бога во вселенной. «В известном смысле Ньютон сближается с атомистами, в отличие от Декарта, допускавшими пустоту, в которой движутся материальные частицы – атомы. Но если у атомистов пустота – это синоним отсутствия, небытия (Декарт потому и отвергал пустоту, что не мог признать небытие существующим), то у Ньютона пустота есть присутствие, но не материи, а Бога. Абсолютное пространство Ньютон наделяет особым свойством активности, что характерно для него как для “чувствилища Бога”»³³⁰. Одним из существенных проявлений этой активности является тяготение. В системе Ньютона именно вопрос о пространстве имеет наибольшее богословское наполнение. Как писал историк науки Б.Г. Кузнецов: «Ньютон был теологом, причем, крупным теологом. Он посвятил немало страниц и немало доводов догматической и исторической критике идеи триединого Божества, он был ревностным сторонником унитариянского вероучения»³³¹. Свойство неделимости ньютоновского абсолютного пространства уподобляет его душе, которая, не будучи сводимой к одной точке, то есть, имеющей протяженность, дает пример того как нечто протяженное может быть при этом неделимым. Можно увидеть в абсолютном пространстве Ньютона черты, относящиеся к определению Бога: неизменность, неделимость, вечность, что позволяет определенно сказать, что

³²⁹Ньютон И. Математические начала натуральной философии // Собр. трудов академика А.Н. Крылова. М., Л., 1936. Т. VII, С. 31.

³³⁰Гайденоко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 183.

³³¹Кузнецов Б.Г. Необратимость времени и детерминизм // Эйнштейновский сборник 1978–1979 М., 1983. С. 130–131.

ньютонианская космология имеет в своей сердцевине пантеистические установки.

Еще одно базовое понятие в физике Ньютона – эфир – также дает основания для сопоставлений и размышлений о его природе. Близкое к нему понятие (например, «спиритус») связано с учением о природе представителей оккультных направлений мысли А.Т. Парацельса, ван Гельмонта, Б. Телезио, где оно выступает в качестве посредника. В этой роли использовал его и Ньютон. «Ньютон хотел дать более конкретное описание мирового сенсориума, обеспечивающего дальное действие, полагая, что без такого описания физическая теория будет выглядеть неполной и не удовлетворяющей нашего любопытства по поводу устройства Вселенной. Он пытался найти посреднические сущности вроде «мировых духов», но в конце концов запутался и отказался от полного объяснения физического мира, заявив: я не измышляю гипотез»³³². Понятие эфира использовал Аристотель в качестве «пятого элемента», дополняющего четыре базовых: «земля», «вода», «огонь», «воздух». Эфир у Аристотеля, имея природу тончайшей материи, являлся посредником между подлунным и надлунным мирами, обеспечивая законосообразность движений светил в надлунном мире. Но в период ренессансной критики аристотелизма, его учение об эфире было отвергнуто. Вместо него была взята на вооружение натурфилософия стоиков, также использовавших понятие эфира. Но «эфир» или «пневма» носили у них другой характер, качественно отличный от Аристотелевского пятого элемента. Они считали, что душа, обладающая свойством протяженности, материальна; эфир, пронизывающий вселенную и все тела в ней, обеспечивает единство мироздания. Бог также – «чистейшее тело»³³³, субстанцией Бога является мир. Таким образом, учение стоиков о мире можно охарактеризовать как пантеистическое. Старший современник Ньютона, Т. Гоббс (1588–1679), рассуждал в русле стоицизма так: «Под словом дух мы понимаем естественное

³³²Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. Париж, 1980. С. 134.

³³³Цит. по: *Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta*. Lipsiae, 1903–1905. Vols I–III. Vol. 1. P. 153.

тело, до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняет пространство...»³³⁴.

Идея силы, как причины движения, проникла в науку из ремесленной сферы – из технических мастерских, от людей, связанных со стрельбой или механическими работами. Но, одновременно и даже прежде этого, понятие силы было порождено в среде религиозного сектантства, в магических, еретических культовых практиках, умножившихся в эпоху Маньеризма XVI века. «Именно в среде мистических философских учений, которые издревле привыкли допускать эманации, ... всякого рода бестелесные влияния в окружающем нас мире...впервые именно отсюда стала проникать идея силы в научную мысль»³³⁵.

Таким образом, как писал В.И. Вернадский: «Научное мировоззрение развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою, и могут быть разделены только в воображении»³³⁶.

Можно сказать даже более определенно: научное творчество ученых-творцов новоевропейского естествознания носило религиозный характер. «В муках размышлений о Боге и созданном Им мире рождалась новая физика»³³⁷. При этом устоявшиеся на севере Европы формы религиозной жизни, прежде всего, протестантизм, наложили существенный отпечаток на всю социокультурную деятельность, в том числе на науку. Ренессансный и пост-ренессансный протест против схоластики и ее главной опоры – аристотелизма – был поддержан учеными-творцами нового естествознания XVII века (Декартом, Галилеем, Гоббсом, Ньютоном и др). Яростным нападкам

³³⁴ Гоббс Т. О теле // Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 498.

³³⁵ Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М.: «Наука», 1988. С. 57.

³³⁶ Там же. С. 58

³³⁷ Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. Париж: Умса-Press, 1980. С. 136.

подверглось представлению о мире как об иерархической системе, характерное для Аристотелевой физики и для христианской космологии. Протестантизм, отрицавший наличие каких бы то ни было посредников между Богом и человеком, отрицал иерархичность как мироздания, так и Церкви. Особенно резким был протест против Аристотеля со стороны М. Лютера (когда он выступал за реорганизацию университетов): «мое сердце скорбит, что проклятый, высокомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан»³³⁸.

История европейской науки на протяжении столетий выстраивалась в русле дихотомии воли и разума. В античной мысли это соотношение решалось однозначно в пользу приоритета разума. У Евклида в «Началах» разделены «аксиомы», как плод возвышенно-созерцательного проявления разума, и «постулаты», требующие обоснования, связанные с практикой, с ремеслами, которые близки волевой сфере. С развитием христианского мировоззрения изменилась оценка соотношения воли и разума. Нравственный выбор человека, ориентация его воли в русле божественных заповедей, оценивалась как первичная, предшествующая рациональным построениям. Главная цель христианской жизни – спасение – требует волевого усилия: «Царство Небесное силою нудится...» (Мф. 11,12). А чистота сердца оценивается как важнейшее условие самой возможности познания. «С христианством входит в историю европейской культуры новое понимание воли, невысказанное для греческой античности. Тема соотношения воли и разума становится с тех пор одной из главнейших тем, определяющих развитие европейской философии»³³⁹.

Проблема присутствия зла в мире, напрямую связанная с ориентацией свободной воли человека, также восходящая к указанной дихотомии, глубоко разбиралась Августином Блаженным, которому, собственно, и принадлежит

³³⁸ Лютер М. Время молчания прошло // Избр. произведения 1520–1526 гг. Харьков, 1984. С. 68.

³³⁹ Катасонов В.Н. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 163.

волюнтаристический акцент в христианской антропологии. Эту линию в разных вариантах продолжали такие авторы, как Иоанн Скот Эриугена, Гуго Сен-Викторский, Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Дунс Скот, Бонавентура и др. Но в системе Фомы Аквинского примат воли над разумом уже не поддерживался – в томизме происходит возврат к античному примату разума над волей, которой придается смысл чисто природной характеристики, связанной с естеством человека, в отличие от разума – которому доступно богословие. В эпоху Ренессанса, когда схоластика решительно отвергалась, был отвергнут и свойственный ей акцент на разуме – возобладала волюнтаристическая позиция в аспектах неограниченности человеческой свободы действия, творчества, познания. Но нам важно, что «волюнтаристская традиция в католическом богословии оказала непосредственное влияние на возникающую с XVI века протестантскую теологию и через посредство последней помогла утверждению основных принципов классической механики (и механицистского мировоззрения в целом) ... Протестантская “культура воли”, была зрелым плодом этой традиции.... Реформация, оборвавшая, казалось, все связи с католицизмом, оставила только одну: глубокую органическую связь с волюнтаристской традицией»³⁴⁰.

Рационализм науки Нового времени, ставший его наиболее характерным признаком, казалось бы, должен наследовать томистский примат разума. Но на деле оказалось все сложнее. Через несколько лет после смерти Фомы, в 1277 году по распоряжению папы Римского Иоанна XXI, выразившего обеспокоенность тем, что в Парижском университете преподаватели увлеклись Аристотелем, которого считают воплощением философской мудрости, в ущерб требованиям богословской ортодоксии; распространились натурализм и рационализм, учения Авиценны и Аверроэса, – епископом Парижа Стефаном Тампье была созвана комиссия по расследованию ситуации. В итоге работы комиссии было составлено обвинительное

³⁴⁰ Там же. С. 166–167.

заключение, состоящее из 219 пунктов, в которых были осуждены философы: Аристотель, Авиценна, Аверроэс и Боэций Дакийский³⁴¹. Некоторые положения учения Фомы Аквинского, который был приверженцем Аристотеля, также получили осуждение. Одновременно с парижским осуждением (с разницей в несколько дней), аналогичное событие произошло в Оксфордском университете, который посетил архиепископ Кентерберийский Роберт Килуордби – он осудил ряд положений, высказанных в свое время Фомой Аквинским³⁴². 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.

Но «не следует преувеличивать эффект, произведенный официальными осуждениями. И в Париже, и в Оксфорде это были юридические акты местного значения, и их действия носили ограниченный характер. К тому же в Средние века действия подобных приговоров не воспринимались с той степенью серьезности, с какой к подобным актам относились гораздо позже, во времена высокоцентрализованной и авторитарной церкви»³⁴³. Тем не менее, и приуменьшать значение этого факта нельзя. Важно отметить следующее. Описанное выше осуждение аристотелизма и других учений означало победу консервативной теологии и обращение к более древней святоотеческой традиции, в частности – к Августину Блаженному и его последователям. Конец XIII века, когда это происходило, относится к эпохе Проторенессанса (так наз. Триченто). Основой идейного содержания разворачивающегося Ренессанса стала критика и противостояние схоластике, тесно связанной с аристотелизмом. Таким образом, мы можем увидеть двойное отвержение аристотелизма: со стороны ортодоксального богословия и со стороны

³⁴¹ См.: *Коплстон Ф.* История философии. Средние века. М.: «Центрполиграф», 2003. С. 291.

³⁴² Там же. С. 294.

³⁴³ Там же. С. 295–296.

секулярных тенденций новой эпохи, которая призывала вернуться отнюдь не к святоотеческому наследию, а к дохристианским формам неоплатонизма.

Для нашего рассмотрения новоевропейского естествознания этот отказ от аристотелизма имеет большое значение. «Принципиальным моментом для новой физики была идея абсолютно пассивной материи»³⁴⁴. Тело сохраняет состояние покоя или равномерно и прямолинейно движется, когда на него не действует внешняя сила, или действие внешних сил уравновешено. Меняется состояние тела, оно начинает ускоренно двигаться только при воздействии извне. Таковы базовые установки новой физики. Это понимание радикально расходится с аристотелевской *качественной определенностью* материи, являвшейся принципиальным положением перипатетической физики, что затрудняло её математизацию. В томизме, также отвергаемом новой протестантской наукой, признавалось взаимодействие Божией воли с природой сотворенных вещей, которым даровано свыше «достоинство причинности». 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»³⁴⁵ - 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.

Особое значение в продвижении механистической модели в новоевропейской науке имело противопоставление мыслящей субстанции (духовной) и протяженной (материальной), идущее от Декарта: «Только в том случае, если духовное начало полностью выносится за пределы природы, последняя превращается в простой механизм, объект для человеческого

³⁴⁴Катасонов В.Н. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 168.

³⁴⁵ Там же. С. 173.

рассудка»³⁴⁶. Чудо из природы изгоняется окончательно. Это было весьма важным, определяющим фактором в новой науке. Античное тотальное одушевление мира сменилось в Средние века представлением, оставляющим за природой большую степень самостоятельности. В Библейском Шестодневе Бог дает установки, которые реализуются в активности самого творения. (Быт 1,11): «И сказал Бог: да *произрастит* земля зелень, траву, сеющую семя [по роду и по подобию ее, и] дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод...» или (Быт 1, 24): «И сказал Бог: да *произведет* земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так» – то есть творческая активность Зиждителя мира сочетается с творческой и самостоятельной (в отведенных ей пределах) продуктивностью твари.

Материя, действующая в соответствии с «законами природы», по сути, лишена всякой внутренней активности, она мертва и механистична. «Христианство демифологизирует, «десакрализует» материю: Творец абсолютно трансцендентен космосу, а это значит, что мироздание может быть во всей полноте *объектом опытно-чувственного познания*»³⁴⁷. В силу этого, материю можно подвергать всякого рода испытаниям, экспериментам. Ф. Бэкон (1561 – 1626), посвятивший свои труды исследованию путей покорения природы, использовал в ее отношении слово «inquisition», подразумевающее спектр значений: от «следствие», «расследование» до «истязание», «пытка»³⁴⁸. Именно в силу такого отношения, эксперимент становится ведущим методом научного исследования, начинает развиваться экспериментальное естествознание, опирающееся на принцип рациональности. При этом следует заметить, что так называемые «законы природы», которые всегда постулировали некую стабильность проявлений материи, всегда опирались на незыблемость Бога. Формулировка закона инерции – первого закона природы:

³⁴⁶Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 120.

³⁴⁷Мумриков О. (иерей) Концепции современного естествознания. Христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014. С. 84.

³⁴⁸ Там же. С. 80.

«Всякая вещь ... продолжает по возможности пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе, как от встречи с другими. ... Тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается»³⁴⁹ – свидетельствует о том, что формирующаяся наука Нового времени постулирует совершенно иное представление о природе, отличное от античного, одушевлявшего мир, и средневекового, которое прочно связывало с творением непрерывную изменчивость, непостоянство. Но важно свидетельство самого Декарта, что в основе этого базового закона природы лежит представление о неизменности Бога: «Бог действует всегда одинаковым образом, ибо всем известно, что Бог неизменен»³⁵⁰. Вне этой установки «не имел бы силы ни закон инерции, ни закон сохранения количества движения, ни другие законы природы»³⁵¹. То есть, материя в системе природы Декарта еще нуждается в утверждении со стороны Творца, а сама система, при изменении многих ракурсов, тем не менее, укоренена в христианской догматике. Но впоследствии этот божественный источник стабильности был перенесен в саму материю.

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»). Идеальные «платоновские тела», к которым только и применим был прежде язык математики, в декартовой системе отождествились с миром природы.

Конституирующее в новоевропейской науке понимание мира как механической системы нивелирует различия между «природным» и «искусственным», поскольку в сотворенных человеком механизмах действуют те же законы, что и в природных объектах, «в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике ... все искусственные предметы вместе с

³⁴⁹ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 486.

³⁵⁰ Там же. С. 197.

³⁵¹ Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 129.

тем и предметы естественные»³⁵². Это прямо противоположно Аристотелю пониманию, для которого механика относилась не к науке, а к искусству, «τέχνη» – важному для древних греков понятию, переводимому как «искусство» и «ремесло» – оно указывало на нечто противоположное природному началу, содержащее изобретение, определенный конструктивный принцип и дало название всей современной технической сфере. Связав между собой природное и искусственное, Декарт положил начало такому пониманию научного познания, когда оно мало отличается от технического конструирования³⁵³. Это конструирование должно осуществляться в соответствии с методом, которому посвящена работа «Рассуждение о методе». Метод, таким образом, олицетворял собой возможность господства над природой, независимого от праведности, согласия с божественным заданием, изложенным в (Быт 1,28): «...наполняйте землю и обладайте ею». Происходит секуляризация понимания господства над природой. Метод вооружает человека, делает полноправным хозяином в мире, освобождает его деятельность от этических регуляторов.

Научное познание превращается, благодаря методу, из кустарного производства в промышленное. Также ставится на поток поиск истины: вместо случайного обретения – системное обнаружение. Согласно Декарту, основные этапы реализации метода такие: 1. Установление явлений, которые можно охарактеризовать, как самоочевидные и простые. 2. Путем применения дедуктивного метода, выведение из них более сложных высказываний. 3. Отслеживание непрерывности цепочки умозаключений. Особое значение в 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. Превращение математики в картезианской системе в некую

³⁵² Декарт. Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 541.

³⁵³ См.: Гайденоко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 135.

универсальную дисциплину, «*mathesis universalis*», обусловлено тем, что она (и, прежде всего, алгебра) абстрагируется от предметной области вычислений, ей не важно, что считать: звезды, птиц или просто оперировать числами. Античная математика (также осмысленная, например, Проклом, как «*mathesis universalis*») отличается от нее тем, что, по мнению Декарта, продвигалась ощупью и, не применяя метода как системного способа добывания истины, опиралась, скорее, на воображение и зрение, чем на интеллект. Непрерывная величина, составлявшая плоть геометрии в ее античном понимании, и дискретная как ключевой элемент арифметики, теперь утрачивают свою специфику и обретают новый статус в универсальной математике, которая выступает теперь как инструмент для конструирования мира.

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. «Отныне ученые все яснее начинают осознавать, что наука – это не просто познание вечного и неизменного, – цель, которую ставила себе античная математика, но что она скорее есть постижение законов движения и изменения, установление закономерностей связи элементов движущегося объекта»³⁵⁴. В итоге, экспериментально-математическое естествознание строится путем изгнания из природы ее внутренней активности, отрицания ее одушевленности и введения в науку принципа движения.

Отождествляя материю с пространством, Декарт признавал только один вид движения – пространственное перемещение. При этом, идеальной траекторией для него была не окружность, как в Аристотелевой физике и космологии, а прямая. Это имело и свою богословскую нагруженность:

³⁵⁴Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 142.

прямой путь – значит истинный, от Бога, отклонение от него – состояние кривизны, лжи. Возможность бесконечного прямолинейного движения связана в картезианстве с представлением о бесконечной Вселенной. В этом также проявилась оппозиция новой науки по отношению к античной. Беспредельное негативно оценивалось у пифагорейцев, Платона и Аристотеля. Теперь оно приобрело смысл беспредельности самого Бога. Особенно радикальная трансформация всего предшествующего представления о природе связана с законом инерции. Этот вопрос касается напрямую нового понимания движения, которое внес Декарт. Для Аристотеля и последующей средневековой мысли само движение стремилось к покою, как к естественному и устойчивому состоянию, то есть движение выступало в качестве средства достижения состояния покоя. Согласно закону инерции, естественным состоянием и даже самоцелью является движение.

Онтологический акцент средневековой системы знания о мире уступил место гносеологии, на которую был перенесен центр тяжести в науке Нового времени. Это определялось необходимостью обоснования истинности и правомочности этапов конструирования мира в картезианской системе. Этим вопросам Декарт посвящает свои труды: «Рассуждение о методе», «Правила для руководства ума».

Фрэнсис Бэкон (1561–1626), в противовес декартовскому рационализму, делал сугубый акцент на методе познания. При этом метод был им превознесен чрезвычайно высоко, так как с его помощью Ф. Бэкон надеялся преодолеть погрешности человеческой природы или предрассудки, неизбежно искажающие как чистоту процесса познания, так и полученные результаты.

Эти предрассудки он называл «идолами» и выделял среди них следующие:

- а) идол пещеры – неизбежный субъективизм в познании, обусловленный спецификой семейного воспитания, менталитетом рода;
- б) идол театра – постоянная оглядка в научном познании на авторитеты, например, на Аристотеля;

в) идол площади – сам язык человеческого общения, в который «защиты» ошибочные установки сознания;

г) идол рода – самый опасный, так как определяется самой человеческой природой; погрешности человеческого познания, по Ф. Бэкону, антропологически обусловлены. То есть, человек, как субъект познания, представлял собой кривое зеркало

Бэкон борется со всяким телеологизмом в понимании природы, носящем следы отношения к миру как к «училищу благочестия», устроенному Богом *для* нашего спасения. В соответствии с этим, вопрос «для чего?» устраняется из естествознания, остается вопрос «почему?». Ответ на него достигается на путях поиска механической причинности, в чем и состоит основное содержание науки. Наука должна опираться на опыт, который лучше всего аккумулируется в индуктивном методе. Таким образом, Бэкон встал на путь «преодоления субъекта» и замены его некой механической системой добывания истины.

Существенным свойством научной деятельности Ф. Бэкона было влияние на него протестантизма, для которого характерно было разграничение сфер веры (ей отводилось дело спасения) и знания (в его ведении – вся материально-практическая деятельность: хозяйство, ремесло, социальная практика, политика). Отрицание в протестантской теологии монашеской аскезы сочеталось с признанием в качестве таковой труда, выступавшего теперь ее мирским аналогом. «Протестантизм дает высокую оценку любому труду. ... Для реформаторов нет “чистой” (сакральной) и “грязной” (мирской) деятельности, - любой труд, если человек отдается ему с высшим напряжением всех сил и способностей, есть “служение Господу”»³⁵⁵.

Ф. Бэкон, подобно Лютеру, призывает науку не к книгам, а к мастерским, полям и кузнечным горнам. В атмосфере пуританства формируется идея «великого восстановления наук», которая подразумевает возвращение к той

³⁵⁵Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 101.

праведной жизни, которую до своего грехопадения вел человек в Раю. «У Бэкона мы встречаем немало попыток оправдания науки – и прежде всего естествознания – как дела ... нравственно и религиозно освященного. В противоположность средневековому отношению к науке о природе как к занятию мало способствующему спасению души, в XVI–XVII веках появляется глубокое убеждение в том, что власть над природой означает нравственное и религиозное обновление»³⁵⁶. Согласно Ф. Бэкону, средневековая философия, опирающаяся на разум и претендующая на познание с его помощью не только мира, но и Бога, соответствует той установке на познание добра и зла, которая привела к грехопадению первых людей.

Современник Ф. Бэкона Ян Амос Коменский (1592–1670), педагог-гуманист, религиозный и общественный деятель, был вполне солидарен с ним и реформировал систему образования в нескольких европейских странах в духе протестантского отделения веры, относящейся к небесному, – от разума, призванного к земному. Обращение науки к земной практике Я.А. Коменский считает нравственной задачей. Его критика средневековой учености есть критика католицизма, церковной иерархии. Обличительный пафос Коменского, как и Ф. Бэкона существенно повлиял на то, что наука XVII века «обручается не с богословием, а с политикой и общественной деятельностью, она становится не путем к постижению Божественного мира (как понимали ее еще во времена Платона), а средством преобразования природы, усовершенствования человека и улучшения гражданских дел. Наука выводится из монастырской кельи и университета в мастерскую, в поле, в химическую лабораторию»³⁵⁷.

Манифестацией прикладного характера науки становится техника, напрямую обращенная к нуждам человека – она противопоставляется

³⁵⁶Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 161.

³⁵⁷Там же. С. 162.

кабинетному теоретизированию. Формирующееся буржуазное общество и созвучная ей протестантская этика создавали благоприятные условия для прагматизации науки. Власть над природой, провозглашаемая Ф. Бэконом («знание есть сила»), тесно коррелирует с алхимией, и магическими практиками, распространившимися в XVI веке. Эта власть даруется человеку наукой, через которую он наделяется неограниченным могуществом, и не только над природой: «...власть науки намного выше, чем власть над волей, хотя бы и свободной ... Ведь она господствует над рассудком, верой и даже над самим разумом, который является важнейшей частью души и управляет самой волей. Ведь на земле, конечно, 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»³⁵⁸. Таким образом, наука, по Бэкону, делает человека богом. А.Ф. Лосев в своем исследовании 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»³⁵⁹. Следует отметить, что именно идеи Ф. Бэкона повлияли на превращение науки в социальный институт. Это особенно ярко проявляется в его сочинении «Новая Атлантида», где дается образ системно организованного научного сообщества, располагающего природными ресурсами, исследовательскими лабораториями, научными кадрами.

Советское науковедение связывало формирование науки Нового времени, преимущественно, с темой просвещения, преодоления предрассудков. При этом в исследованиях по истории науки оставались «за кадром» (да и не поощрялись при публикациях) факты, свидетельствующие о том, что русло новоевропейской науки составилось из множества отдельных потоков, связанных, в том числе, с религиозными движениями XVI–XVII веков. На фундаментальные принципы классической механики, а также на ее

³⁵⁸Бэкон Фр. Сочинения. Т. 1. С. 141–142.

³⁵⁹Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 491–492.

понятийный аппарат оказала существенное влияние протестантская теология³⁶⁰.

Существенным продвижением по пути формирования материалистической науки был атомизм Пьера Гассенди (1592–1655), который расходился во взглядах на материю как с Галилеем, так и со своим современником Декартом (с ним он полемизировал) – для них ее корпускулярное устройство понималось, скорее, в логико-математическом плане. Для П. Гассенди атом представлял собой мельчайшее неделимое физическое тело – в духе античных атомистов Демокрита, Эпикура и Лукреция. «Основным лейтмотивом возрождающейся атомистики XVII века оставалось утверждение, что вопрос о корпускулах и атомах – вопрос чисто физический и должен решаться независимо от того, как будет решен философско-математический вопрос “о строении континуума”³⁶¹. Наш мир как часть вечной и бесконечной Вселенной, Гассенди считал происшедшим по воле случая: «...мир создан природой или ... судьбой (Fortuna). Я говорю о природе, подразумевая природу атомов, носящихся по бесконечной Вселенной ... Эти атомы, сталкиваясь со всех сторон с какими-нибудь большими массами, могут взаимно захватывать друг друга, сцепляться, переплетаться и, смешиваясь различным образом в вихревом движении, сначала образовать некий хаотический клубок. Впоследствии же, после долгих сцеплений и расцеплений ... они могут, наконец, принять ту форму, которую имеет наш мир. О судьбе же я говорю постольку, поскольку атомы сталкиваются, сцепляются и объединяются не в силу какого-либо определенного плана, а по воле случая»³⁶².

Отделив физику от математики, Гассенди задался вопросом об источнике движения атомов – в эпоху активно развивающейся механики это

³⁶⁰ См.: Гайденок П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Наука и Религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2006. С. 119.

³⁶¹ Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 194.

³⁶² Гассенди П. Сочинения: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 195.

было принципиально важным. И в этом пункте Гассенди разошелся с последователями Декарта – тот считал, что источником силы является Бог, материя же сама-по-себе лишена активности. П. Гассенди утверждал, что атомы, как физические тела, обладают тяжестью, но и наделены «энергией, благодаря которой движутся или постоянно стремятся к движению»³⁶³.

Доходя до предела в своем атомизме, П. Гассенди считал, что не только материальные объекты, но и душа человека состоит «из тончайших телец ... ибо в противном случае душа не могла бы проникнуть в тело и быть внутренне связана с ним и со всеми его частями...»³⁶⁴. Согласно Гассенди, и Бог состоит из тончайших атомов.

Линию атомизма существенно развил Х. Гюйгенс (1629–1695). В этой теме его теория отличалась не только от античного атомистического учения, но и от позиций Декарта и Ньютона, с которыми он полемизировал. Декарт не допускал пустоты, он утверждал, что материя непрерывна, так как отождествлял её с пространством. Гюйгенс отмечал противоречие в схеме Декарта - в том, что тот полагал материю бесконечно делимой и, в то же время, в ней наличествуют отдельные физические тела. Картезианская космогония усматривала в мироздании два начала: материю и движение. Источником движения является Бог. Сотворенная Им материя – непрерывная, тождественная самому пространству – делится Им так, что каждая из частей сохраняет свою причастность к Источнику движения. Пребывая в постоянном движении, первоначально созданные идентичными корпускулы, сталкиваясь и дробясь, меняют свои свойства, конфигурацию, размеры, уровень подвижности. Из этих элементов создается весь видимый мир. Таким образом, в системе Декарта материя оказывается одновременно непрерывной – с метафизической точки зрения, и дискретной – с физической точки зрения. Гюйгенс, отталкиваясь от позиции Декарта, абсолютизирует физический аспект его космологии, возводит его в статус метафизического и, таким

³⁶³ Там же. С. 165.

³⁶⁴ Там же. С. 230.

образом, формирует свою модель, в которой материя дискретна. При этом атомы, составляющие материю, являются абсолютно твердыми телами. Так формируется атомистическая программа Х. Гюйгенса. Существенным расхождением Х. Гюйгенса и Р. Декарта было утверждение Декартом принципиальной пассивности материи, источником движения и Попечителем о которой является Бог. Для Гюйгенса это было неприемлемо. Как и Гассенди, он считал, что движение, сводимое исключительно к своим механическим формам – перемещению и столкновению – органически присуще самой материи.

В системе Ньютона Х. Гюйгенс отвергает принцип дальнего действия, а также идею абсолютного пространства. Он видит противоречие в том, что ньютоново пространство одновременно является бесконечным и неизменным. Движение по своей природе может быть только относительным. Итак, «Гюйгенс первым среди физиков пришел к убеждению в исключительной значимости принципа кинематической и динамической относительности, и это – за два столетия до появления современной теории относительности»³⁶⁵.

В своем сочинении «Трактат о свете» он формулирует философские установки и основные положения своей научной программы. В основе ее лежит атомизм. Она является манифестацией философского механицизма – в этом ключевом пункте Гюйгенс является продолжателем Декарта и Ньютона. Для них, а также для Лейбница принципиальной установкой (в которой и реализовывался принцип механицизма), была необходимость объяснения всех природных явлений с помощью понятий материи и движения.

Размышляя с позиций механицизма о распространении света, видя, что его лучи могут пересекаться, проходить один сквозь другой, Гюйгенс делает вывод, что в случае распространения света речь не может идти о переносе материи. Таким образом, он впервые формулирует волновую теорию света. Свет распространяется с очень большой скоростью (но не мгновенно, как

³⁶⁵ Jammer M. Das Problem des Raumes. Darmstadt, 1960. P. 137.

мыслил Декарт), благодаря эфиру, частицы которого обладают абсолютной упругостью.

Античный атомизм, связывавший напрямую учение об атомах с явлениями, наблюдаемыми в опыте, существенно отличался от атомистической программы XVII века, представлявшей собой «систему сложных опосредований, включающую в себя эксперимент с соударяющимися телами, математическое описание законов движения сталкивающихся тел, геометрическое описание законов отражения и преломления световых лучей, анализ феномена преломления лучей света в кристаллах...»³⁶⁶.

В русле атомистики осуществлялось также научное творчество Р. Бойля (1627–1691), на примере которого можно увидеть, насколько существенные различия существовали между атомистами XVII века. 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. Атомизм Р. Бойля (с поправкой на условность метафоры) можно назвать «коммуникативным», так как для него на первый план в числе характеристик атомов выходил не просто факт их неделимости, твердости (как, например, у Гассенди), а динамизм, взаимные конфигурации, соотношения, сочетания. Эти соотношения атомов порождают различные формы движения.

Особенно следует подчеркнуть то новое, что внес Р. Бойль в саму идею научного эксперимента. Специфика его атомистических представлений привела его к убеждению в возможности радикальных изменений природы вещества. Поэтому его экспериментаторство отличалось от традиции, заложенной Г. Галилеем, для которого эксперимент ставился для подтверждения (или опровержения) научной гипотезы и мог быть даже

³⁶⁶Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 198.

заменен «мысленным экспериментом». Р. Бойль относился к этому вопросу принципиально иначе. Его цель была «в обнаружении природных реакций в таких условиях, которые раньше не наблюдались и тем самым не существовали»³⁶⁷. Желая превратить химию в науку, опирающуюся на фундамент механики, атомизма и научного эксперимента, Бойль, продолжая в этом вопросе линию Ф. Бэкона, проводил свои эксперименты, активно модулируя природные процессы и часто не ведая, что в итоге может получиться. Такой подход, активно применявшийся затем в химии, можно назвать не столько «испытанием природы», сколько ее «питанием», «*experimentum crucis*», выбиванием силой из природы ее тайн. Его можно сопоставить с алхимическими опытами и магическими практиками. Т. Кун выделяет две линии (с обозначенным выше различием) в подходе к эксперименту в Новое время: классическую, связанную с именами Г. Галилея, Р. Декарта, Э. Торричелли, и названную им «бэконовской», означенную именами У. Гильберта, Ф. Бэкона, Р. Бойля. И. Ньютон, который «не измышлял гипотез» (это был полемический выпад против картезианства, связывавшего эмпирические исследования с формулировкой гипотез, то есть в русле классической линии), ближе стоял к бэконовской экспериментальной традиции.

Столь высока была в XVII–XVIII веках популярность атомизма, что представители самых разных научных направлений и подходов к объяснению сущего применяли его в широком проблемном поле. К их числу можно отнести Р. Бошковича (1711–1787), естествоиспытателя из Хорватии. Этот ученый весьма интересен тем, что с помощью атомистической теории объяснял пространство, время, сущность континуума и др. Отрицая ньютоновское «абсолютное пространство» (и примыкая, скорее, к Лейбницу), он рассматривал атомы не как мельчайшие неделимые частицы вещества, а как «центры сил», аналоги лишенных протяженности

³⁶⁷ Kuhn T. Tradition mathématique et tradition expérimentale dans le développement de la physique // *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*. P., 1975. A. 30. № 5. P. 982.

математических точек. Указывая на то, что никакое множество непротяженных объектов не образует континуума – и в этом согласуясь с Аристотелем, возражавшем Зенону Элейскому, который выстроил свои апории именно на этом – Р. Бошкович интерпретировал пространство не как субстанцию, а как «возможность». Он объяснял свою позицию тем, что в зазор между атомами – «центрами сил» потенциально можно вставить неограниченное количество других аналогичных элементов. Ньютоновскую силу притяжения он интерпретировал как только часть общей картины действия сил в природе. «Наиболее оригинальной и заслуженно привлекавшей внимание особенностью теории Бошковича является его представление о последовательной смене притягательных и отталкивательных сил в зависимости от меняющегося расстояния материальных точек друг от друга: при расстоянии минимальном действует отталкивательная сила, возрастающая неограниченно при его дальнейшем уменьшении и не позволяющая двум точкам слиться в одну; с увеличением расстояния отталкивательная сила убывает, обращается в нуль и переходит затем в силу притяжения, эта последняя в свою очередь увеличивается, достигает максимума, а затем [при сближении] уменьшается до нуля и переходит в силу отталкивания, - и так множество раз, пока, наконец, на некотором расстоянии сила остается притягательной, изменяясь приблизительно по ньютоновскому закону, т.е. обратно пропорционально квадрату расстояния»³⁶⁸. В научной программе Р. Бошковича интересна его попытка связать в одной системе физические и математические объекты – проблема, привлекавшая многих мыслителей, порождая известными парадоксы.

Фундаментальные свойства, определяющие материю в системе Декарта: протяжение, форма (фигура), движение. В системе Ньютона это были: масса, пространство, время и *сила*. Сила, по Ньютону, есть первичная характеристика любого тела, подобная массе, и это есть сила тяготения,

³⁶⁸Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 343–344.

действующая «пропорционально количеству твердого вещества, причем ее действие распространяется повсюду на огромные расстояния, убывая пропорционально квадрату расстояний. ... Причину же этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю»³⁶⁹. Следует упомянуть также теорию эфира, благодаря которому Ньютон (придавая ему в разные периоды своего научного творчества разную степень универсальности) объяснял не только взаимодействие материальных тел, но и физиологические процессы в живых организмах: «Теперь следовало бы кое-что добавить о некотором тончайшем эфире, проникающем все сплошные тела и в них содержащемся, коего силою и действиями частицы тел при весьма малых расстояниях взаимно притягиваются, а при соприкосновении сцепляются, наэлектризованные тела действуют на большие расстояния, как отталкивая, так и притягивая близкие малые тела, свет испускается, отражается, преломляется, уклоняется нагревает тела, возбуждается всякое чувствование, заставляющее члены животных двигаться по желанию, передаваясь именно колебаниями этого эфира от внешних органов чувств мозгу, и от мозга мускулам»³⁷⁰. При этом, наиболее фундаментальным отличием системы Ньютона является его гипотеза абсолютного пространства, которое создает саму возможность для проявления важнейшего ньютоновского понятия – действующей на расстоянии *силы* (силы тяготения в том числе). «Абсолютное пространство у Ньютона было синонимом присутствия, – но не присутствия материи, а присутствия чего-то высшего, некоторого метафизического начала, которое и делает возможным тяготение как действие на расстоянии»³⁷¹. Таким образом, очевидно, что Ньютон, «не измышлявший гипотез», на самом деле проявляет себя не как практик-экспериментатор, действующий «беспредпосылочно», но как

³⁶⁹Ньютон И. Математические начала натуральной философии // Собр. трудов академика А.Н. Крылова. М., Л., 1936. Т. VII. С. 661–662.

³⁷⁰Там же. С. 662.

³⁷¹Гайденко П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 227.

философ, выводящий физические следствия из метафизической предпосылки. Ньютон вводит и понятие покоящегося «центра мира», связывая его с общим центром тяжести всех планет (в том числе, Земли), а также Солнца.

При всех различиях научных программ у последователей Декарта, Ньютона, атомистов и лейбницианцев, которые находились между собой, иной раз, в острейших дискуссиях, можно, тем не менее, утверждать, что 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, частью которого было Просвещение, произошло решительное вытеснение из физики метафизики. Эмпиризм Д. Локка и очищенная от метафизического основания физика И. Ньютона стали научным фундаментом Просвещения – как французского, так и английского. Ж. Д'Аламбер (1717–1783), математик и механик, один из авторов французской Энциклопедии наук, искусств и ремесел, подобно всем просветителям отвергал метафизику Спинозы, Декарта, Лейбница, как рационалистическую, исследующую причины явлений, но при этом ставил задачу построения специальной метафизики естествознания. 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. Наиболее законченный вид механицизм обрел в трудах Лапласа (1749–1827), давшего имя жёсткой 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; для него не было бы ничего неясного, и будущее, как и прошедшее, было бы у него перед глазами ... Кривая, описываемая молекулой воздуха или пара, управляется столь же строго и определенно, как и планетные орбиты: между ними лишь та разница, что налагается нашим неведением»³⁷². Лаплас настаивает на том, что «физика должна быть сведена к механике, а последняя решает все задачи путем дифференциального исчисления. Достаточно проинтегрировать систему дифференциальных уравнений, описывающих движение всех без исключения тел и частиц, составляющих Вселенную, чтобы получить исчерпывающее знание того, что есть, что было и что будет. Всякая случайность, согласно этой программе, есть лишь результат нашего незнания»³⁷³. Широко известен и симптоматичен ответ Лапласа на вопрос Наполеона, почему не говорится о Боге в его трудах: «В этой гипотезе я не нуждался»³⁷⁴.

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. Критикуя Декартов принцип «*cogito ergo sum*», Лейбниц относил его не к истинам разума, которые могут играть роль универсального методологического подхода, а к субъективным «истинам факта». Для преодоления этой субъективности, он утверждал необходимость в качестве отправного пункта в рассуждениях использовать не наше «Я», а Бога.

³⁷²Лаплас П.С. Изложение системы мира. Л., 1982. С. 364–365.

³⁷³Гайденко П. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 254.

³⁷⁴ Там же.

Существенные расхождения были у Лейбница с Декартом в понимании природы. Для последнего протяженность была ее наиболее существенной характеристикой; протяженность же имеет свойство бесконечной делимости – признак неодушевленной субстанции. Другим началом, характеризующим мир природы, является движение. Такой взгляд на природу позволял считать ее мертвой и применять к ней законы механики. «Косность и мертвенное оцепенение вещей»³⁷⁵ – так характеризовал Лейбниц следствие картезианского учения, передающего Богу все полномочия быть источником движения, лишаящего тем самым природу всякого потенциала жизненной активности. Лейбниц отмечает сходство такой установки с платонизмом: «...если бы в телах не было ничего, кроме материального, то вполне справедливо было бы сказать, что они находятся в постоянном течении и не имеют в себе ничего субстанционального, как это признали некогда ... платоники»³⁷⁶. Критикуя Декарта и его последователей Спинозу и Мальбранша, он утверждает, что вещи в природе – не призраки божественной активности, не мертвые механизмы, а «центры сил», которые наделены определенным самостоятельным началом. Отвергая картезианские установки, Лейбниц восстанавливает в правах метафизику, которую Аристотель считал «первой наукой» не только в мире духа, но и в деле познания природы. Отказавшись от 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. «Законодательство воображения – это и есть законодательство геометрии, которое вполне правомерно в том случае, если понимать материю как чисто пассивное начало, не признавать никакого движения, кроме относительного, и, в соответствии с этим, толковать также и закон инерции, – одним словом, если принимать отправные положения

³⁷⁵ Лейбниц Г.В. Собрание сочинений. М., 1984. Т. 1. С. 296.

³⁷⁶ Там же. С. 297.

Декарта»³⁷⁷. А если, согласно учению Лейбница, вещи суть «центры *сил*», то значимое место в ряду наук о природе приобретает не механика, а динамика. При этом Лейбниц не умаляет значения и роли математики, в том числе, и в сфере динамики, но не признает возможности для нее описания *сущности* силы.

Особое значение во всем научном творчестве Лейбница имеет его учение о монадах, оказавшее существенное влияние на развитие науки в последующие века. Монада в системе Лейбница – единое и неделимое, то есть единица. В силу своей неделимости, она не может быть материальна, так как многосоставность и сложность – базовая характеристика материального мира. Монада не имеет протяженности; ее сущность – деятельность, не сводимая к механическим формам. Лейбниц описывал деятельность монад как восприятие (*representation*) и стремление (*appertitio*)³⁷⁸. Отстаивая определенную самостоятельность природы, Лейбниц наделяет монады свойством быть источником собственных действий. Тем самым, преодолевая картезианский механицизм, он утверждает за природными объектами – при этом, речь идет как о животных или растениях, так и о неживых объектах – творческое начало. (Быт. 1, 20; Быт. 1, 24). Можно увидеть в учении Лейбница о монадах самые различные влияния. Исследователи его творчества прослеживают эти связи. В. Кабиц ведет их от Дунса Скота с его *монадическим индивидуумом* (*individuum monadicum*)³⁷⁹. Б. Ясиновский заметил, что в томистской философии вопрос об индивидуации занимает важное место. Однако, этот принцип, который Фома Аквинский связывал с бестелесными ангелами, Лейбниц приписывает всей субстанции вообще³⁸⁰. Расширенный интерес к многообразию сущего был характерен для эпохи Ренессанса.

³⁷⁷Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 278.

³⁷⁸См.: Лейбниц Г.В. Собрание сочинений. М., 1984. Т. 1. С. 415.

³⁷⁹Kabitz W. Die Philosophie des jungen Leibniz: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems. Heidelberg, 1909. P. 4 f.

³⁸⁰См.: Jasinowsky B. Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik. Wien, 1918. P. 105–107.

Характерное для нее обращение к античному наследию, в частности, к пифагорейцам и платоникам – непосредственно, а также через призму идей Джордано Бруно могло также оказать влияние на В. Лейбница. Тем не менее, его учение о монадах отличается от всех предшествующих теорий. Так, монады тварны и вечны и, будучи сотворенными однажды, являются структурными элементами мироздания. Они предельно обособлены друг от друга, не могут воздействовать или испытывать влияние, «не имеют окон». При этом каждая из них через Бога и Его «предустановленную гармонию» воспринимает в себе всю полноту мироздания – в зависимости от степени осознанности и ясности своего восприятия. В учении Лейбница о монадах проявляется его увлечение пифагорейско-платоновской традицией. В нем 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. Вот фрагмент из письма Лейбница 1693 года к Фуше: «Я – за актуальную бесконечность, и притом настолько, что вопреки распространенному мнению, будто природа боится бесконечности, утверждаю противоположное, а именно: природа повсюду демонстрирует бесконечность, чтобы яснее явить совершенство своего Творца. Так, я считаю, что нет ни одной части материи, которая не была бы не просто делима, но актуально разделена, и, следовательно, самую малую ее частицу надо рассматривать как мир, полный бесконечного числа различных созданий»³⁸¹.

Такое базовое свойство монады, как стремление (*appertitio*), определяет ее существенное отличие от аристотелевской энтелехии, имеющей значение завершенности. Монада характеризуется установкой на развитие, деятельность, что определяет для нее возможность совершенствования от самых примитивных форм до уровня высших духов. Лейбниц усматривал в ней аналог души человека: «Я ... допускаю распространенные во всей природе

³⁸¹ *Leibniz G.W. Die philosophische Schriften. Bd. I. P. 416.*

жизненные начала, бессмертные, так как они неделимые субстанции, или иначе – единицы ... Эти жизненные начала, или души, имеют восприятие и влечение»³⁸². Лейбниц постулирует иерархическую лестницу, на нижних ступенях которой находятся монады объектов неодушевленной природы, характеризующиеся бессознательными, неотчетливыми представлениями и восприятиями – так называемыми «малыми восприятиями»³⁸³. На более высоких ступенях находятся монады с более отчетливыми представлениями. На самых высоких – души людей и умные духи. Теория «малых восприятий» формировалась синхронно с математическими концепциями Лейбница, в частности, с исчислением бесконечно малых. Создание им метода дифференциального исчисления и параллельные размышления о малозаметных переходах в уровнях сознания привели немецкого ученого к формулировке идеи «бессознательных восприятий»³⁸⁴. Параллелизм этих теорий заключается в том, что бессознательные восприятия могут быть представлены как дифференциалы. Как утверждал Лейбниц, «ничто не происходит сразу, и одно из моих основных и наиболее достоверных положений – это то, что природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности. Значение этого закона в физике очень велико: в силу установленных им связей, всякий переход от малого к большому и наоборот совершается через промежуточные величины ... Точно так же движение никогда не возникает непосредственно из покоя...»³⁸⁵. Свой закон непрерывности Лейбниц обосновывает с помощью идеи актуальной бесконечности. Этот же закон утверждает, что в природе существуют плавные межвидовые переходы. Между миром минералов и растениями и затем между растениями и животными, существуют, по мнению Лейбница, промежуточные формы, пока еще не открытые. В иерархической лестнице природы нет

³⁸² Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. М., 1890. С. 239.

³⁸³ Там же. С. 321.

³⁸⁴ См.: Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 287.

³⁸⁵ Лейбниц Г.В. Собрание сочинений. М., 1984. Т. 2. С. 56.

незанятых уровней. Причем, все ступени этой лестницы Лейбница – уровни *живого*: самые нижние из них занимают неорганические существа. Далее идут неисчислимы ступени через бесконечное число переходных форм, через одноклеточные – к растениям, восходя постепенно к примитивным и, на следующих ступенях – все более сложным животным и кончая человеком. В этом состоит существенное отличие Лейбница от Декарта: 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. Таким образом, закон непрерывности Лейбница, который не готово было принять XVII столетие, и который будет оспорен в XX веке, открыл перспективы развития биологии в последующие века. Следует отметить, что на формирование этого закона оказало большое влияние изобретение микроскопа и открытие с его помощью целого мира микроорганизмов: А. Левенгук (1632–1723), сконструировавший микроскоп, обнаружил с его помощью красные кровяные тельца, изучал микроанатомию глаза и нервных клеток, открыл одноклеточные организмы, сперматозоиды, инфузории и бактерии. М. Мальпиги (1628–1694), исследовал микроскопические структуры растений и беспозвоночных, внес вклад в развитие эмбриологии и гистологии. Открытие форм жизни на недоступных глазу уровнях бытия и ее активности произвело трансформацию представлений о мире и явилось подтверждением учения Лейбница о непрерывности форм жизни.

3.2. Наука конца XVIII – начала XX веков

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. Эта социокультурная специфика связана с изменениями в обществе, насаждаемыми уже вставшим на ноги к этому времени классом буржуазии, настроенностью которой на практические нужды определила распространение материалистического мировоззрения. В Англии, где развитие промышленности, связанное с уровнем формирования буржуазных отношений, было опережающим, эпоха Просвещения опередила континентальные страны. В целом, можно сказать, что социальный оптимизм Просвещения напоминает ренессансный, но с тем отличием, что если острие возрожденческой критики было направлено против схоластики, то теперь оно нацелилось против метафизики как таковой, потерявшей в новую эпоху доверие. Этой метафизикой, ставшей объектом нападков, стало, прежде всего, картезианство, которое было осуждено за приверженность к рациональным схемам и недостаточную опору на эксперимент. Апелляция к разуму отличается от предыдущей эпохи тем, 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». Декартовское сомнение (во всем, кроме самого факта мышления), перенесение акцента на индивидуальную познавательную способность человека в его «*cogito ergo sum*» не отменяло опоры его рационализма на онтологический аргумент бытия Божия. Исходное сомнение получает подкрепление в сфере

божественного бытия: «...я ясно вижу, что в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первичнее во мне, чем понятие конечного ... ибо каким образом мог бы я узнать, ... что мне чего-то недостает и что я не совершенен, если бы я не имел в себе идеи бытия более совершенного, чем мое собственное, через сравнение с которым я узнал бы недостатки своей природы»³⁸⁶. Таким образом, в философии Декарта гносеологии отводится роль средства для обоснования онтологичности, укорененности в бытии, научного знания. Ту же установку можно увидеть в философии Спинозы, который обосновывает тезис о том, что мышление определяется мыслимым содержанием, структурой предмета, а не структурой субъективно мыслящего ума. То есть «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. Как и его предшественники, философы XVII века, он исследует познающего субъекта, но, в отличие от них, делает это не для выявления возможных погрешностей или заблуждений, а для того, чтобы решить проблему истинного знания. Гносеология в системе Канта выводится им на роль онтологии, тем самым он переключает внимание философии от метафизики субстанции к познающему субъекту. Такой переход можно сопоставить с коперниканской революцией в космологии – такую параллель выстраивает и сам Кант: «До сих пор считали, что наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширило бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим

³⁸⁶ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 363.

познанием ... Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя»³⁸⁷.

Следует учесть, что в своих философских подходах Кант стремился учесть те глубокие изменения, которые произошли в XVIII веке в естествознании, когда на смену созерцанию умопостигаемой сущности природного объекта пришла деятельность, конструирующая этот объект. Принцип деятельности, положенный Кантом в основание процесса познания, внес существенные изменения в понимание самого этого процесса. Для человека как познающего субъекта априорными первичными формами чувственного восприятия (но не формами бытия вещей как таковых) являются у Канта пространство и время – они позволяют обосновать объективность таких идеальных конструкций, которые составляют основу математики. Именно математика в своей конструирующей реальность деятельности опирается на чистое созерцание пространства – так порождаются геометрические формы – и на чистое содержание времени – так порождается арифметика.

Оформленные с помощью первичных форм чувственности восприятия далее подлежат обработке рассудка, осуществляющего интеллектуальный синтез. Рассудок оперирует, по Канту, четырьмя группами категорий: **количества** (множественность, единичность, всеобщность), **качества** (ограничение, реальность), **отношения** (причинность, взаимодействие), **модальности** (необходимость, действительность, возможность). Благодаря этому синтезу, индивидуальное восприятие обретает характер всеобщего. Такое конструирование объекта познания посредством априорных форм

³⁸⁷Кант И. Сочинения. Т. 3. М., 1964. С. 87.

чувственного созерцания и последующей обработки с помощью категорий рассудка, согласно Канту, снимает вопрос о причинах соответствия объектов познания познающему разуму: «мы можем познать только то, что сами создали – эта формула лежит в основе теории познания Канта, поставившего деятельность трансцендентального субъекта на место субстанции как основополагающей категории прежнего рационализма»³⁸⁸. Таким образом, можно проследить в истории европейской культуры, какой ответ давался на вопрос о том, что является гарантом единства мироздания (Таблица 5):

Таблица 5. Базовые установки культуры в разные периоды

Эпоха	Античность	Средневековье	Европейский рационализм	Немецкая классическая философия (Кант)
Гарант единства	Единое (в платонизме и неоплатонизме)	Бог	Созданная Богом субстанция	Познающий субъект

Если сопоставить кантовскую гносеологию с Декартовым «*cogito*», то можно увидеть существенную разницу: если у Декарта «я мыслю» является условием существования познающего субъекта, то для Канта из этого утверждения следует существование объекта познания, детерминированного как априорными формами чувственности (то есть, пространством и временем) познающего субъекта, так и категориями его рассудка. 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. «Именно вера в бессмертие души, свободу и Бога ...

³⁸⁸Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 327.

составляет то последнее основание, которое должно освятить обращенное к человеку требование быть нравственным существом»³⁸⁹. При этом, для Канта, человек является, как и все прочие объекты мира, непознаваемой «вещью в себе», открытой для познания лишь как «явление» и, в силу этого, детерминированной всеми законами мира явлений.

Противопоставляя физику, опирающуюся на механико-математическое естествознание, метафизике (в духе известного изречения И. Ньютона «физика, бойся метафизики»), Кант, тем не менее, понимал, что познание сущности природных законов – задача, решаемая метафизикой природы³⁹⁰. Поскольку, «идя путем [опыта и геометрии – Р.Р.], мы можем установить законы природы, но мы не в состоянии познать происхождение и причины этих законов. Ибо те, кто исследует одни лишь явления природы, всегда остаются одинаково далеки от глубокого понимания первых причин этих явлений и ... мало способны когда-нибудь достигнуть познания самой природы тел»³⁹¹. Итак, согласно Канту, как математика, так и естествознание в целом не идут дальше явлений.

Природа, в рамках позиции Канта, отвергнутого как картезианское, так и Лейбницево ее истолкование, не является «вещью в себе» – она конструируется в процессе деятельности трансцендентального субъекта, оперирующего априорными первичными формами чувственного восприятия (время и пространство) и системой категорий рассудка. Эти категории не выводятся им из природы и не соотносятся с ней, напротив, сама природа сообразуется с категориями, связывающими многообразие в определенные типы единства³⁹². В такой ситуации на первые роли в описании (а, точнее, в конструировании) природы выходит математика. Базирующаяся на ней новоевропейская механика, в отличие от античной и средневековой физики,

³⁸⁹ Там же. С. 338.

³⁹⁰ В «критический» период Кант признает задачу познания *самой* природы тел не только неразрешимой, но и ложно поставленной.

³⁹¹ Кант И. Сочинения. М., 1963. Т. 1. С. 317.

³⁹² См.: Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 3. С. 212.

занимается, таким образом, не естественным, а сконструированным объектом. При этом точность познания природы с помощью подходов новоевропейской науки, на взгляд ученых новой эпохи, существенно превосходит аристотелевскую физику. Но в XVIII веке уже обозначилась разница не только между новоевропейским пониманием природы и доренессансным, но и внутри самой науки Нового времени определилась поляризация: если Галилей еще считал, что естествознание познает саму природу, то Кант утверждал, что оно касается лишь явлений, относящихся к сфере опыта субъекта, эту природу конструирующего. В отличие от средневекового способа получения знания от природы путем наблюдения, в этом конструировании большую роль играет эксперимент, когда человек, в соответствии со своими теоретическими установками, способен «черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на поставленные им вопросы»³⁹³ (правда, в этом подходе Кант продолжает бэконовскую установку «истязания» природы).

Можно увидеть в этой ситуации интересное противоречие: с одной стороны, введение в естествознание «познающего субъекта» с его разумом, оперирующим категориями и с его априорными формами чувственности – казалось бы, свидетельствует об антропологизации науки, проникновении в нее личностного начала. С другой стороны, очевидно, что математическое естествознание, дистанцировавшееся от вещей «самих по себе», удалилось также от их смысла и целей, совершенно утратив к ним доступ. В этом опыте конструирования реальности в новой науке личности, как таковой, уже нет.

Отметим также еще одну существенную характеристику сформировавшегося к исходу XVIII века математического естествознания: само число в нем утратило свою качественность, свойственную, прежде всего, античности и сохранившуюся до начала Нового времени, когда оно получает чисто количественную интерпретацию и в этом формате становится основой

³⁹³Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 3. С. 85–86.

языка науки. Как утверждал И. Кант, «Так как во всяком учении о природе имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в нем априорного познания, то учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика»³⁹⁴. В сложившемся во времена Канта понимании науки можно увидеть ясные черты будущего позитивизма. Говоря о предшествующей философии (начиная от Аристотеля), Д'Аламбер (1717–1783) утверждал: «На место всей туманной метафизики мы должны поставить метафизику, применение которой имеет место в естественных науках, и прежде всего в геометрии и в различных областях математики. Ибо, строго говоря, нет науки, которая не имела бы своей метафизики, если под этим понимать всеобщие принципы, на которых строится определенное учение и которые являются зародышами всех истин, содержащихся в этом учении и излагаемых в нем»³⁹⁵. Но и тот «философский осадок», которому позволено было остаться в естествознании, имел своей основной задачей прояснение теоретических положений науки и разработку учения о материи. У Канта это сформулировано так: «Чтобы стало возможным приложение математики к учению о телах, лишь благодаря ей способному стать наукой о природе, должны быть предпосланы принципы конструирования понятий, относящихся к возможности материи вообще; иначе говоря, в основу должно быть положено исчерпывающее расчленение понятия о материи вообще»³⁹⁶. Таким образом, имела место редукция «метафизики природы» до уровня «метафизики материи».

Базовой характеристикой материи, согласно Канту, является движение, которое понимается теперь не как чисто рассудочное понятие, каким оно мыслилось у Аристотеля, а понятие эмпирическое, постигаемое только в опыте. Существенное отличие от предшествующего естествознания имело

³⁹⁴Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 59.

³⁹⁵D'Alembert S. *Melanges de literature, d'histoire et de philosophie*. Amsterdam, 1770. Vol. V. P. 253.

³⁹⁶Кант И. Сочинения. Е М., 1966. Т. 6. С. 60–61.

учение об абсолютном пространстве: если для Ньютона оно было «чувствилицем Бога», то у Канта – «чувствилицем человека». Соответственное различие было в позициях этих ученых в понимании сущности силы тяготения: в системе Ньютона она порождается сверхматериальным началом, Кант приписывает ее самой материи.

Проблема континуума, волновавшая мыслителей еще со времен Античности, когда ее предельно заострил Зенон Элейский, выразив в виде апорий, продолжала и в XVIII веке будоражить умы. В ее основе лежит неразрешимое противоречие между актуальной и потенциальной бесконечностями. В приложении к вопросу о материи она ставится так: если материя бесконечно делима, то в ней должно актуально присутствовать все бесконечное множество ее частей, потому что «целое должно заранее содержать все части, на которые оно может быть разделено»³⁹⁷. Иными словами, актуальная бесконечность с необходимостью вытекает из наличия потенциальной бесконечности. Эта логическая проблема является препятствием для полноценной математизации естествознания: отвлеченно присутствуя, как парадокс, в математике, будучи приложимой к материи, она должна отвечать за всю полноту экспериментальной практики, в которую та вовлечена. И. Кант снимает эту проблему тем, что разводит в понимании как пространства, так и материи «явление» и «вещь в себе»: как первое, так и вторая – для него суть «явления». Все парадоксы континуума лежат глубже и затрагивают ноуменальные сферы бытия пространства и материи. Таким образом Кант изгоняет актуальную бесконечность как из физики, так и из прикладной математики: «в вещах в себе потенциальная бесконечность предполагает актуальную, там сложное должно состоять из простого; что же касается явлений, то в них мы всегда имеем дело только со сложным, с делимым, с непрерывным – в мире природы нет простого, нет неделимого, нет той реальности, которая была бы целью сама по себе. Здесь – царство

³⁹⁷Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 102.

конструированных объектов, царство причинно-следственных связей, царство естественной необходимости. Поэтому никакого противоречия между математикой, признающей принцип непрерывности, и физикой, как ее обосновывает Кант, больше нет»³⁹⁸.

Таким образом, можно увидеть, что 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. В Таблице 6 отражены знаковые изменения в базовых установках научной парадигмы, накопившиеся в XVIII веке и связанные во многом с именем И. Канта.

Таблица 6. Изменения в базовых установках научной парадигмы

Соотносимые положения	Наука XVII века	Наука XVIII века
Вопрос об объекте познания	Естествознание познает саму природу	Естествознанию доступны лишь явления, относящиеся к сфере опыта, конструирующего природу
Вопрос о пространстве и времени	Пространство и время – суть формы бытия вещей самих по себе	Пространство и время – априорные формы чувственного восприятия человека как познающего субъекта
Вопрос об абсолютном пространстве	Абсолютное пространство – чувствилище Бога	Абсолютное пространство – чувствилище человека
Вопрос о природе материи	Атомистическое понимание. Материя есть совокупность абсолютно твердых частиц, которые движутся в пустоте	Динамическое понимание. Материя есть сила, наполняющая пространство благодаря действию отталкивания

³⁹⁸Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 375.

Продолжение Таблицы 6. **Изменения в базовых установках научной парадигмы**

Соотносимые положения	Наука XVII века	Наука XVIII века
Вопрос о космогенезе	Проблема космогенеза не может решаться средствами естествознания, она требует учета сверхприродных сил	Проблема космогенеза решается без привлечения внешних по отношению к материи силы, так как в самой материи есть сила тяготения и источник движения
Вопрос об источнике движения	Движение – результат действия внешних сил	Движение – результат действия сил, присущих самой материи
Вопрос о сущности силы тяготения	Сила тяготения порождается сверхматериальным началом	Сила тяготения порождается самой материей
Вопрос о континууме	Противоречие между актуальной и потенциальной бесконечностями относится к чисто математическим проблемам и неприменимо к материи	Противоречие между актуальной и потенциальной бесконечностями снимается за счет отнесения его к «вещи в себе», тогда как изучаемая природа – мир явлений

Возникшее в Новое время желание освободить естествознание от теологии имело следствием то, что понятие цели было исключено из состава категорий, которыми оно (естествознание) оперирует. Б. Спиноза утверждал: «Природа не действует по цели, ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует ... Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели»³⁹⁹. Такую позицию разделяли Р. Декарт, Ф. Бэкон и Г.В. Лейбниц: физика изучает движение тел, которые происходят под влиянием действующей (а не целевой) причины. При этом разведение физики и метафизики в начальный период

³⁹⁹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 522.

Нового времени сопровождалось попытками выстроить их отношения, например, как взаимодополняющие. Но сфера присутствия категории цели в учении о природе неуклонно сужалась, вытесняясь понятиями механической причинности. «Требование естествоиспытателей и философов, таких, как Эйлер, Кейли, Ламетри, Д'Аламбер и др., ликвидировать спекулятивную метафизику и создать на ее месте метафизику природы как учение об общих принципах естествознания и математики, означало перевод всей системы человеческого познания на язык естественнонаучных понятий. ... Эту тенденцию подытожил Кант, выведя понятие цели за пределы теоретического разума вообще...»⁴⁰⁰. Таким образом, мир природы оказался сферой действия причинно-следственных связей; целеполагание – принадлежит миру человека. Этот подход породил разделение мира природы и мира культуры, каждый из которых потребовал своих герменевтических методов: соответственно, объяснения и понимания.

Очевидно, что этими путями поступательно шел процесс десакрализации мира, начатый Ренессансом. Базовые принципы построения Космоса, заложенные еще в Античности и согласующиеся с религиозной картиной мира Средневековья – такие, как совершенство, смысл и цель – были изъяты из естествознания. Какое-то время они присутствовали в философии, но в XIX веке были изгнаны также из нее. Однако, поскольку в устройении живых организмов присутствует целесообразность, которую невозможно обосновать в рамках механической причинности, Кантом было введено в естествознание понятие конечной причины, имеющее локальную применимость, не препятствующее механистическому истолкованию природы в целом.

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

⁴⁰⁰Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 380.

диалектического мышления. В частности, Ф.В. 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 центростремительных 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»⁴⁰¹. Находясь под влиянием античной философии, «идеализм приходил к отождествлению Бога и мира, к утверждению абсолютности и божественности всякого действительного бытия. Идеализм оказывался пантеизмом. ... Пантеизм признает не только обоснованность мира в Боге. Но утверждает сверх того, ... что Богу необходимо открываться в мире, что бытие в мире (и тем самым бытие мира) принадлежит конститутивно к полноте Божественной жизни. ... Мира не может не быть, ибо тогда не было бы Бога, тогда Бог не был бы Богом»⁴⁰².

⁴⁰¹Флоровский Г. Спор о немецком идеализме // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. С. 402.

⁴⁰²Там же. С. 408.

Говоря о немецком идеализме как об учении, несовместимом с христианством (хотя его представители использовали христианскую терминологию), отметим еще один существенный момент расхождения, на который указывает прот. Георгий Флоровский. Античное сознание, в русле которого сформировался идеализм, глубоко неисторично. Христианство же, напротив, «есть история от начала и до конца, - христианство все в событиях... Христианство не может быть раскрыто и воспринято иначе, как в реальном движении конкретного исторического времени... Мало сказать: христианство открывает историю, обосновывает историческое чувство... Нужно прибавить: кто не чувствует исторического динамизма, кто не видит последней реальности эмпирического времени, тот не может быть христианином... Величайшее событие есть Воплощение Слова. Слово – *событие*, не только явление ... Бога нужно увидеть *в истории*, не только *сквозь историю*»⁴⁰³. Философия идеализма 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»⁴⁰⁴.

Ускоренная динамика социально-политических процессов, свойственная эпохе Романтизма (революционные движения в Европе, наполеоновские войны), в сфере естествознания проявилась в развитии электродинамики. Философия Романтизма, а именно немецкая классическая философия породила свои соответственные этим процессам формы. Так, Гегель (1770–1831), отвергнув, как статический, аристотелевский принцип непротиворечия (или, закон тождества) ($A \neq \bar{A}$), отождествил *чистое понятие* (отличное от субъективного, присутствующего в сознании познающего субъекта) с сущностью вещи. А поскольку понятие мыслится им как

⁴⁰³ Флоровский Г. Спор о немецком идеализме // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. С. 416–417.

⁴⁰⁴ Там же. С. 420.

тождество противоположностей, то процесс его саморазвития строится по законам диалектики. Таким образом, для Гегеля, логика (развитие понятия) совпадает с диалектикой. При этом, диалектика понимается как универсальная теория развития, основывающаяся на базовом положении о единстве и борьбе противоположностей. Универсальная диалектическая схема развития такова: 1. Полагание (тезис); 2. Отрицание этого тезиса (антитезис); 3. Снятие противоположностей, возникновение нового качества (синтез). «В основе диалектики Гегеля лежит идеалистическое представление о том, что источник всякого развития – как природы, так и общества, и человеческого мышления – заключен в саморазвитии понятия, а значит, имеет логическую, духовную природу, ... и поэтому диалектика понятий определяет собой диалектику вещей – процессов в природе и обществе. ... И сам Бог мыслится Гегелем при этом пантеистически – не как личный Бог христианской религии, а как безличный процесс самодвижения Понятия»⁴⁰⁵. То есть, по Гегелю, «только в понятии истина обладает стихией своего существования»⁴⁰⁶. Развивая мысль Ф. Энгельса о сочинении Гегеля, наиболее полно излагающем описанную систему взглядов: «"Феноменологию духа" ... можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием»⁴⁰⁷, можно сказать, что развитие духа у Гегеля в онтогенезе повторяет филогенез. На вершине этой лестницы восхождения духа происходит завершение мировой истории, «снятие» противоречия между субъектом и объектом и обретение абсолютного тождества бытия и мышления.

⁴⁰⁵ Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 396.

⁴⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 4. М., 1959, С. 3.

⁴⁰⁷ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1955. URL: https://www.litmir.me/br/?b=591589&p=2#read_n_3_back (Дата обращения 3.01.2022).

Следует отметить, что Гегель осуществил радикальный пересмотр учения о бытии, в котором оставалось еще средневековое наследие. Закон тождества, сформулированный Аристотелем, представлял собой, по сути, учение о бытии, что было отмечено и Гегелем: «Тождество есть прежде всего то же самое, что мы рассматривали раньше, как бытие...»⁴⁰⁸. Взорвав его, Гегель не только ликвидировал рудиментарное присутствие томизма в новоевропейской философии (через категории бытия и субстанции, унаследованные от Аристотеля), но свел само бытие к мышлению, для которого уже нет ничего непостижимого, ничего «потустороннего». Логика в системе Гегеля стала выражением не только законов мышления (как это сложилось в аристотелевской традиции), но и его содержания. «Логические мысли ... представляют собою в-себе и для-себя-сущее основание всего»⁴⁰⁹. Вл. Соловьев в своей работе «Кризис западной философии» делает интересное обобщение, касающееся системы Гегеля: «Сняв все рассудочные ипостаси старой метафизики в своей абсолютной идее, Гегель ипостазировал саму эту идею; и как ни далек от схоластики великий разрушитель всех схоластических определенностей, его собственный принцип – понятие само по себе – есть ни что иное, как схоластическая *entitas*, субстанциальная форма, *universale ut reale*»⁴¹⁰.

Гегелевская система явилась предельным выражением антропоцентризма, идущего из Ренессанса и гиперболизированного в философии Нового времени. Овладев диалектикой, человек достигает поистине Божественного могущества – не только возможности постижения сути вещей, но и власти над ними (то есть над миром). Гегель писал: «Человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, то есть идеализировать

⁴⁰⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. С. 197.

⁴⁰⁹ Там же. С. 56.

⁴¹⁰ 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.

реальность мира»⁴¹¹. Таким образом, начатая в эпоху Ренессанса десакрализация мира и культуры в творчестве Гегеля была доведена до предела. «В плане разрушения всякого непосредственного существования, в том числе и существования самого мира и даже Бога гегелевская система преуспела, видимо, больше всех других. Это была теоретическая программа того овладения природой, миром, которую на практике человечество пытается осуществить в XX (и в XXI – Р.Р.) веке»⁴¹². В этой программе базовая онтологическая характеристика Бога и мира была признана бессмысленной: «Если мы высказываем бытие как предикат абсолютного, то мы получаем первую дефиницию абсолютного: *абсолютное есть бытие*. Это ... самая начальная, наиабстрактнейшая и наибодежнейшая дефиниция»⁴¹³. Подвергнув критике ключевое для иудео-христианской традиции определение Бога как бытия, он положил в основание своего учения представление о саморазвитии Бога, осуществляющемся в историческом процессе и достигающем своего апогея в самосознании человека, которое, одновременно, есть и самосознание Бога. Гегелем был снят водораздел между творением и Творцом, устранена трансцендентность Бога. Его пантеистическая система, в которой Бог отличается как от Единого античной философии, так и от христианского личного и трансцендентного миру Бога-Творца, подготовила почву для материализма.

В рамках философской системы Гегеля божественный разум, абсолютный дух фактически, совпадают с человеческим разумом⁴¹⁴, поэтому обращение к человеку и к его разуму открывает и путь Богопознания.

Этот логический переход в своей философии осуществил Людвиг Фейербах (1804–1872), завершивший немецкую классическую философию и, что важно для нашего рассмотрения, покончивший с идеализмом. В своем

⁴¹¹Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. С. 158.

⁴¹²Гайденко П. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. М.: «Университетская книга», 2000. С. 444.

⁴¹³Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. С. 217.

⁴¹⁴См.: Лега В.П. История западной философии: в 2 ч. Ч. II: Новое время. Современная западная философия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 290.

труде «К критике философии Гегеля» (1838) он провозглашает разрыв с ним, утверждая, что философия Гегеля – перевёрнутая «с ног на голову» истинная философия: согласно Фейербаху, не материя является инобытием духа, а, напротив, первично материальное. Исторически материализм существенно более прогрессивен, а идеальное – по сути, форма материального бытия. По мысли Фейербаха, философия должна решать задачу выявления сущности человека. Свою главную философскую задачу Фейербах видел в сведении как философии, так и религии к антропологии.

Он поставил диагноз кризиса как философии, так и, даже прежде всего, религии. В своем труде «Сущность христианства» он обосновывает, что сущность религии следует искать в человеке, а потому антропология – цель религии и цель философии. Но и не только цель – она является тайной религии: «Божественная сущность – не что иное, как человеческая сущность»⁴¹⁵.

Он выступал против распространения атеистического мировоззрения (считая атеизм синонимом безнравственности), за утверждение истинной религии вместо ложной. Фундаментом такой истинной религии он считал антропологию, и ее видел основой развивающегося общества. Обращаясь к положениям христианства («Бог есть любовь», «Бог есть всемогущество», «Бог есть бесконечный разум», и другим), Фейербах утверждает, что они все (вплоть до троичности) выведены из человеческих проявлений.

Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» убедительно показывает, что вся логика развития немецкой классической философии неизбежно вела к материализму и атеизму. В творчестве Л. Фейербаха антропоцентризм, порожденный культурой Ренессанса, сделавшей в свое время только усиленный акцент на человеке, дошел до абсолютного предела: человек и есть Бог: «Существо человека есть его высшее существо; хотя религия называет высшее существо Богом и смотрит на него, как на предметное существо, но поистине это есть только

⁴¹⁵ 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).

собственное существо человека, и потому поворотная точка всемирной истории состоит в том, что отныне Богом для человека должен быть уже не Бог, а человек»⁴¹⁶. Это было уже тупиком и пределом всей философии Нового времени. На руинах идеализма в Европе к середине XIX столетия развились материализм и атеизм, 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. Эти примеры нельзя даже назвать маргинальными, поскольку они связаны с виднейшими представителями новоевропейской науки. Естественная теология (*natural theology*), имевшая широкое распространение в Средние века, не ушла в небытие. Среди авторов этого направления наиболее известен Уильям Пейли (1743–1805), который в начале XIX века опубликовал свой труд «Естественное богословие, или Доказательства существования и атрибутов Божества, собранные из природных явлений»⁴¹⁷. Подходы естественной теологии в естествознании содержатся также в Бриджуотерских трактатах (1833–1840), написанных выдающимися английскими учеными. Вопросы, затронутые в них, касались широкого круга тем, связанных с моральными аспектами жизни человека, физиологией, поведением животных, геологией, химией, минералогией, метеорологией и др.⁴¹⁸. Желание раскрыть в природе замысел и действие ее Творца, характерное для естественной теологии, проявилось также в Германии XIX века, где увидели свет труды с характерными названиями «Богословие воды» или «Богословие насекомых»⁴¹⁹. К этому направлению можно отнести Ч. Дарвина и Ч. Лайеля.

⁴¹⁶ Ср.: *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. II. М., 1955. С. 34, 308, 405.

⁴¹⁷ *Paley William.* Natural Theology or, Evidences and Attributes of the Deity/ London: J. Faulder (1802).

⁴¹⁸ Эти трактаты издавались на средства Фрэнсиса Эгертона (1756–1829), графа Бриджуотерского. Их авторы: Т. Чалмерс, Дж. Кидд, У. Уэвелл, Ч. Белл, П.М. Роже, У. Бакленд, У. Кирби, У. Праут, Ч. Бэббидж.

⁴¹⁹ См.: *Брук Дж. Х.* Наука и религия: историческая перспектива. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. С. 170.

А Карлу Линнею (1707–1778), заложившему основы систематизации живых организмов, на которую опирается современная биология, принадлежат такие слова: «Если Создатель обставил земной шар, как музей, самыми дивными доказательствами Своей мудрости и силы, если этому блестящему театру суждено пропадать без зрителя, если один лишь человек как наиболее совершенное из Его творений, способен оценить чудесную экономию во всей ее полноте, то из этого следует, что цель человека – изучать труды Создателя, чтобы увидеть в них очевидные знаки Божественной мудрости»⁴²⁰. Приведем слова о религиозно мыслящих естествоиспытателях из дневниковых записей великого отечественного ученого В.И. Вернадского: «...они видели во всей Природе проникновение Божества и тот элемент божественного духа, который они с последовательной христианской точки зрения признавали в каждом дикаре, принимая равенство его личности всякому самому высокообразованному человеку, – они искали и во всей окружающей Природе. В ее предметах они видели творение Божие, каким является и человек, и потому относились с любовью и вниманием к окружающим их животным, растениям, явлениям неодушевленной природы. Признавая в ней выявление божественного творчества, они боялись исказить виденное и точно передавали в своих описаниях эти проявления божественной воли. Этим обусловлена чрезвычайная точность их естественнонаучных описаний и их внимание к окружающей природе. Мы имеем здесь любопытную религиозную основу точного научного наблюдения»⁴²¹. Согласимся с позицией отечественного ученого, академика РАН, иерея Сергея Кривовичева: «Феномен естественного богословия показывает, как тесно переплетались религиозные и исследовательские мотивы в истории науки и насколько далек от истины тот

⁴²⁰Цит. по: *Кривовичев С. (иерей)*. Православие и естественные науки. М.: ОЦАД, Издательский дом «Познание», 2022. С. 42–43.

⁴²¹*Вернадский В.И.* Дневники 1917–1921. Киев: Наукова Думка, 1994. С. 134–135.

взгляд, согласно которому религия и наука несовместимы и враждебны друг другу»⁴²².

Можно увидеть, что на протяжении всего периода истории европейской науки – от ее античных форм почти до конца эпохи Романтизма, совпавшей с расцветом немецкой классической философии – мы наблюдаем такую картину: творцами науки являются мыслители, сочетающие в себе глубину философского осмысления реальности с умением построить мост от философского принципа к закону природы и, далее, к практическому его применению. При этом философский фундамент мог быть радикально различным – как, например, у пифагорейцев в сравнении с механико-математическим естествознанием рубежа XVIII и XIX веков – но он всегда соответствовал менталитету эпохи – той интегральной характеристике, которая обусловлена совокупностью определяющих факторов эпохи – экспозицией традиций (см. параграф 1.1), спецификой социокультурных форм, и историко-политической ситуацией. К середине XIX века философия, перейдя свой «классический рубеж», породила те формы, которые её же поставили под вопрос. Прежде всего, это был позитивизм.

Автором учения, названного позитивной философией или позитивизмом, 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. (Этот факт свидетельствует о возникновении нового, уже неклассического этапа развития европейской философии). 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. О. Конт выводит три закона позитивизма. Первый – базовый, определяет логику развития всей культуры – «закон трёх стадий». Согласно ему, человечество проходит три стадии развития: 1 – теологическую, 2 –

⁴²²Кривовичев С. (иерей) Православие и естественные науки. М.: ОЦАД, Издательский дом «Познание», 2022. С. 43.

метафизическую, 3 – позитивную. На каждой из этих стадий при объяснении природных явлений, человек обращается к разным сферам. На первой стадии (теологической) – к сфере божественного, на второй стадии (метафизической) – к различным *сущностям* (*идея* Платона, *субстанция* Спинозы, *объективный дух* Гегеля и т. п.). Метафизическая стадия, по Контю – видоизмененная теологическая, так как сущности, используемые для объяснения природных явлений – представленные иначе образы высших сил. Но всё же вторая стадия прогрессивнее, чем предыдущая, поскольку объяснительные модели более рациональны, опираются на теоретизирующий разум. На самой высокой – позитивной стадии – человеку становится очевидной роль наук в познание истины; при этом науки открывают не абстрактную сущность явлений, а *законы* – то есть каузальные взаимосвязи явлений. Второй закон позитивизма: *закон подчинения воображения наблюдению* – постулирует преимущество базового метода научного исследования перед рационалистически-отвлеченными формами познания. Третий закон позитивизма – *энциклопедический* – ставит задачу создания новой классификации всех наук, которые О. Конт видит, как имеющие много общего. В основу классификации он кладет хронологический принцип, от древнейших наук к новым: начиная от математики, за которой следуют астрономия, физика, химия, физиология, социология, мораль (добавлена им впоследствии). Как видим, в этой классификации отсутствует философия, в которой О. Конт не видел надобности – у нее отсутствует собственный предмет. Каждая из наук имеет при этом свою собственную философскую составляющую. Таким образом, философия, имевшая (у Климента Александрийского или Фомы Аквината) некогда статус «служанки богословия», в позитивизме была определена как «служанка науки».

Конт утверждал единообразие законов бытия общества и природы, следовательно, при изучении общества могут применяться те же методы, что и при исследовании природы. Так рождается идея «социальной физики», или социологии. О. Конт возродил «организмическую» интерпретацию общества

(подобные аналогии восходят к Аристотелю и Платону). Согласно этому подходу, общество может быть представлено как разновидность организма, который необходимо изучать средствами биологических концепций функции и структуры. В XIX веке открытия в области биологии производили столь сильное впечатление, что ученые преуменьшали даже очевидные различия между социальным и биологическим организмами. Очевидно, что все явления 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 общества⁴²³. Идеи О. Конта чрезвычайно увлекли интеллигенцию XIX века как в Европе, так и в России: «Передовая интеллигенция всех стран переживала в юности пафос окончательной победы знания и безвозвратного поражения веры»⁴²⁴.

В дальнейшем направление позитивной философии развивается Г. Спенсером (1820–1903) – английским социологом и философом. Критическое осмысление позитивизма, важное для нас, как пример установления границ научного познания, осуществлено В.С. Соловьевым (1853–1900) в работе «Кризис западной философии (Против позитивистов)»: «...Контов закон трех фазисов оказывается совершенно несостоятельным, потому что вовсе не касается собственного содержания религии и метафизической философии ... притязание позитивизма быть всеобщим мировоззрением совершенно неосновательно. Помимо же этого притязания позитивизм сводится к известной системе частных эмпирических наук безо всякого универсального

⁴²³См.: Лега В.П. История западной философии: в 2 ч. Ч. II: Новое время. Современная западная философия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 311.

⁴²⁴Бердяев Н.А. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 2 (102). С. 198.

значения. Таким образом, если позитивисты утверждают эту систему эмпирических наук как единственное истинное познание и отрицают всякое безусловное начало, религиозное и философское, то это утверждение и это отрицание представляют только естественное следствие собственной ограниченности позитивизма»⁴²⁵.

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 (в противоположность метафизике, подлежащей, по убеждению позитивистов, изгнанию) обслуживают интересы естествознания. Приведем высказывание о позитивизме прот. Сергия Булгакова, тонко характеризующее его специфику: «Для Конта <...> научная действительность и есть *подлинная* (курсив мой – Р.Р.) действительность, наука выше жизни. <...> Позитивное наукоучение для нашего времени разбито прежде всего успехами самой науки, которые практически показали всю приблизительность и условность, казалось, самых незыблемых научных истин, получающих тем самым значение лишь рабочих гипотез»⁴²⁶.

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, то есть того, что воздействует на наши

⁴²⁵Соловьев 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. 138.

⁴²⁶Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 134.

органы чувств, не существует»⁴²⁷. 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 опыта⁴²⁸.

⁴²⁷ Лега В.П. Эмпириокритицизм // В.П. Лега. История западной философии. В двух частях. Часть II. М., Издательство ПСТГУ, 2014. С. 312.

⁴²⁸ Можно увидеть в такой позиции отдаленные предпосылки понятия «духовная практика», которое войдет в научный оборот в конце XX века и станет важнейшим инструментом феноменологического исследования духовных традиций.

3.3. Наука в эпоху постмодерна

Наука, как часть культуры, в каждую эпоху приобретает черты, свойственные эпохе. При этом каждая эпоха, как мы утверждаем в нашем исследовании, характеризуется своей антропологической спецификой. Постмодерн, со всей его социокультурной провокационностью, также наложил на нее свою печать. Определение его исторических рамок так и осталось предметом дискуссий. Логично связать его появление с кризисом эпохи Нового времени, то есть Модерна. Этот кризис, начавшийся еще в середине XIX века и связанный с «концом немецкой классической философии», а точнее – с концом классической философии как таковой – был ознаменован переходом к неклассической философии и, соответственно, неклассическому научному дискурсу. Правда, конец немецкой классической философии, расцвет которой вписался в эпоху европейского Романтизма, еще не стал концом Нового времени – его сменила непродолжительная, продлившаяся примерно 50 лет, эпоха Реализма, прошедшая под знаком материализма и позитивизма в науке, философии, искусстве, проявившихся в разных сферах по-разному. Финалом этой эпохи была научная революция рубежа веков, открывшая новую эру в истории не только самой науки, но и культуры в самом широком плане. По сути, это эпохальное событие, занявшее несколько десятилетий, и можно считать рубежом между Модерном и тем, что после. Но, подобно тому, как историческую веху перехода от Средневековья к ранним формам Ренессанса искусствоведение связывает с появлением опытов Чимабуэ и Джотто с изображением пространства, а также с созданием «Божественной комедии» Данте, явление постмодерна можно связать с выходом в свет романа Дж. Джойса «Улисс» в 1922 году. Как утверждал переводчик этого романа С.С. Хоружий, его первые части принадлежат Модерну с его культом стиля (что было особенно ярко выражено в начале XX века), тогда как завершающие – Постмодерну, для которого характерно «карнавальное низвержение и развенчание стиля, превращение его из фетиша

в игрушку»⁴²⁹. В этом провокационном романе⁴³⁰, ознаменовавшем наступление новой эпохи – с ее шельмованием всех ценностей как таковых, его автор поставил европейскую культуру перед обнаженным язычеством, но не как ее прошлым, а как настоящим (из нашей точки истории можно с уверенностью добавить: и будущим). Замена отношения к культуре как апеллирующей к смыслу бытия человека – на игровое ее понимание также стала знаменем времени. Это нашло яркое выражение в трактате Й. Хёйзинги «*Homo ludens* (Человек играющий)», вышедшем в свет в 1938 году, где игра рассматривается как преобладающий феномен жизни человека и общества; а также в знаменитом романе Г. Гессе «Игра в бисер», появившемся в сороковые годы – в нем игра представлена как основное содержание и смысл культуры. Тема игры затем будет развита У. Эко, показавшим, что основанием ее является сам язык⁴³¹.

Постмодернизм формировался на почве искусствоведения, интерпретирующего опыт неоавангардистских течений в искусстве периода после второй мировой войны – как рефлексия процессов в культуре постмодерна. В 70-е – 80-е годы XX столетия он стал претендовать на роль выразителя интеллектуально-эмоционального духа эпохи, на лидирующие позиции в философии, в науке, в политике, в моде. Его родовым отличием стал тотальный плюрализм, «толерантность»⁴³². Постмодернизм стал выразителем культуры постиндустриального общества, пришедшего на Западе на смену традиционному индустриальному буржуазному обществу. В постиндустриальном социуме в качестве самого ценного товара выступает информация; при этом прежние ценности подпадают под деконструкцию, обесмысливаются. В отечественной науке, нередко подхватывающей западные тенденции, появились даже исследовательские направления,

⁴²⁹ Хоружий С.С. Улисс в русском зеркале. СПб.: «Азбука», 2015. С. 54.

⁴³⁰ Против «Улисса» восстали ирландские печатники и американские почтальоны, а Т. Элиот писал: «Мне бы хотелось, чтобы я никогда этого не читал ради собственного моего блага».

⁴³¹ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: «Симпозиум», 2007.

⁴³² Для христианства это обернулось возможностью проповеди в секулярном мире.

основанные на информации как самостоятельной ценности. Такая установка, к примеру, характеризует *информациологию* – в учебнике по этой дисциплине заявлено: «С космической точки зрения информация является фундаментальной первоосновой и всеобщим субстратом Вселенной. Она существует независимо от нас и проявляется в едином процессе микро- и макромерных отношений, *порождающих энергию, движение и массу* в пространстве и во времени. Информация – это все существующие источники *первопричин явлений* и процессов в микро- и макроструктурах Вселенной (курсив мой – Р.Р.)»⁴³³. Эпиграфом к этому репрезентативному изданию поставлен следующий манифест, говорящий сам за себя:

*«Слово – это Информация
и Информация – вездесущая.
Бог – это Информация
и Информация – это
Бог вездесущий.
Информация – это Вселенная
и Вселенная – это информация
вакуумная, материализованная
и дематериализованная ...»*⁴³⁴

Перед нами наглядный пример сциентизма, в котором увлеченность научными идеями в поиске синтеза знаний трансформировалась в форму нового религиозного культа. Даже трактовка мира как гипертекста (что близко этой информационной позиции) в логическом позитивизме конца XIX – начала XX веков не переступала этой черты.

Ярким примером сциентизма, даже поклонения науке, характерного для рубежа XIX и XX веков, является творчество Тейяра де Шардена (1881–1955), которое в классификации отношений науки и религии (см. табл. 1) можно отнести к модели интеграции. При этом вдохновенная метафоричность его антропокосмических обобщений во многом сродни гностическим текстам, избегающим «отграниченности понятий». Христианство в этом варианте

⁴³³Юзвизин И.И. Основы информациологии. М., 2000. С. 33.

⁴³⁴Там же. С. 7.

взаимодействия с наукой утрачивает свою идентичность, присутствуя в нем только терминологически.

Характерной чертой современной западной философии является изменение самой дискурсивной среды – смещение языка в сторону активизации естественнонаучного словаря, активное привлечение ею физической, математической терминологии. Этот процесс уходит своими корнями в одно из ответвлений позитивизма XIX века – логический позитивизм, ставший предшественником аналитической философии. Логический позитивизм претендовал на роль теории, способной осуществить анализ и решить актуальные философско-методологические проблемы, поставленные в ходе научной революции начала XX века – такие как: соотношение эмпирического научного базиса и теоретического аппарата, роли знаково-символических средств научного мышления, специфики формализации и математизации научного знания. Противопоставляя науку философии, сторонники этого направления в качестве предмета философии в своей научной парадигме ставили язык как способ выражения знания – прежде всего, язык науки. Логический позитивизм развивался в рамках деятельности Венского логического 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. В частности, мысль Витгенштейна о том, что «цель философии – логическое прояснение мысли»⁴³⁵ – была для них ключевой. 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

⁴³⁵ Цит. по: Логический позитивизм // Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М.: Аграф, 2003. С. 220.

оппозицией «реальность – текст». Однако, попытка этой редукции и иллюзия возможности создания идеального языка, свободного от многозначных метафизических понятий, оказались несостоятельными. Классические философские проблемы, выраженные в таких понятиях, как «материя», «дух», «бытие» и другие оказались значимыми для анализа эпистемологических вопросов. В самой структуре научных теорий присутствуют несводимые к протокольной фиксации опыта метафизические высказывания. Можно увидеть в деятельности Венского кружка скрытый протест против логосного, а, следовательно, многомерного в смысловом отношении, устройства человека, культуры, мира. Логический позитивизм трансформируется в аналитическую философию.

Особую эвристическую роль приобретает в науке метафора – точнее, эта роль, по сути, очень древняя – Г. Галилей, писавший о чтении *книги природы*, использовал метафору, к которой прибегали Демокрит, Эпикур, Августин Блаженный, Николай Кузанский. В XX веке метафора становится объектом научной (а не только искусствоведческой – Р.Р.) рефлексии⁴³⁶.

Процессы деонтологизации можно увидеть в антропологии. Конституция человека в новейшем западном антропологическом дискурсе описывается с помощью концепта сингулярности, пришедшего в антропологию из физики. Этот факт позволяет наглядно показать номиналистские тенденции, имеющие место в западной антропологии, проявляющиеся в замене сущностей на потоки сингулярностей. 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

⁴³⁶См.: Харченко В.К. Эвристическая функция метафор (метафора в научных открытиях) // Харченко В.К. Функции метафоры. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. 29–32.

теория суперструн, утверждающая, что на самом микроскопическом уровне все состоит из комбинаций вибрирующих энергетических волокон⁴³⁷.

Параллельно (что симптоматично для современного западного общества, переживающего утрату религиозного сознания) 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. Теоретики постмодернизма исключают возможность рационального обоснования общества, морали, смысла жизни. Создаётся реальность, в которой «нет универсального, есть только сингулярное»⁴³⁸. Сингулярности определяют динамичную картину социального бытия, информационную среду; их метаморфозы формируют историю. Аналогичные процессы происходят и в науке.

В эпоху постмодерна, унаследовавшего от логического позитивизма интерпретацию культуры как гипертекста, требующего прочтения и понимания, герменевтика вышла на первый план. В чём же особенность антропологических установок постмодерна, интегрированных в его идейно-философские течения? Ответ на этот вопрос даст ключ к пониманию специфики науки, развивающейся в эпоху постмодерна.

Одно из течений, которые можно отнести к постмодернистскому руслу – структурализм, возникший в 70-е годы XX века в период упадка экзистенциализма. Выступая вначале в качестве особого метода научного исследования, структурализм на следующем этапе трансформировался в

⁴³⁷Грин Бр. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М.: КомКнига, 2007. С. 19.

⁴³⁸Делез Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004. С. 191.

специфическую философско-антропологическую систему и стал весьма влиятельным явлением культуры. Структуралистские подходы, первоначально оформились в психологических исследованиях в рамках теории «Gestalt», затем стали активно использоваться в лингвистике и распространились на гуманитарное познание в широком плане. Создалось впечатление, что структурализм и есть тот точный метод, который может окончательно придать подлинно научный статус гуманитарному знанию. Структурализм был крайней формой противостояния субъективизму и произволу, свойственным экзистенциализму (даже в его поздних нерелигиозных форматах). Он настаивал на том, что человек детерминирован *структурами* собственного бытия и силами, которые им не осознаются – он вовсе не свободен в своих действиях. К. Марксу принадлежит открытие законов и структур, определяющих экономику человеческих обществ и влияющих на идеологию; З. Фрейду – структур бессознательного в человеческой психике. Структурализм утверждает, что различные структуры природы делают человека элементом системы, объектом, а не субъектом, но в системе он только и может обрести значимость и смысл. Вслед за Э. Кассирером структуралисты повторяют, что «человек – животное символическое» (*animal symbolicum*)⁴³⁹. Причем, символические системы, в которые вплетен человек, – религиозные, культурные, языковые, художественные, семейные, этические и т. д., – прячут за собой его подлинную природу. Природа же его – система, комплекс неизменно тождественных отношений биолого-неврологического характера, определяющих поведение человека, мнящего себя при этом свободным. Таким образом, свобода есть иллюзия. Структуралисты настаивают на действии в мире принципа *изоморфности*: дух, будучи вещью среди прочих вещей, проявляется и действует подобно всем другим природным механизмам. Между природой и человеком существует тесная связь и непрерывная цепь взаимных переходов.

⁴³⁹ См.: Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 тт. / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.– СПб.: Университетская книга, 2002.

По модели наук о природе должны строиться науки о человеке: ибо есть только один вид реальности и только один вид истины. Структуралисты полагали, что тем самым научное исследование становится подлинно объективным. В этой установке на объективность мы видим родственную связь структурализма с позитивизмом XIX века, его пиететом по отношению к науке. Эта установка, при её доведении до логического завершения, приводит к сциентизированному объективизму – об этой опасности предупреждал ещё Э. Гуссерль: «"Объективизм" или представление о знании как о чём-то способном вести полноценное существование, будучи отделённым от человека, его целей и ценностей, парадоксально приводит к обратному результату: скептицизму и крайнему субъективизму в теории познания, а, следовательно, даёт аргументы тем критикам научной рациональности, которые видят в последней причину кризиса европейской цивилизации»⁴⁴⁰.

Структуралистское понимание человека таково, что он не представляет интереса и не является какой-то особой ценностью. Он есть лишь бесконечно малый элемент, порождение скрытой и замкнутой системы, структурно организованной. Эта система одна только и имеет значение. Иначе говоря, человека-субъекта не существует; только лишь чисто умозрительные построения могут утверждать его наличие. Мировая история лишена человека-субъекта. История, по К. Леви-Строссу, есть совокупность психических движений, порождаемых физико-химическими процессами, происходящими в мозге. Нет наук о человеке как таковом, нет истории, так как нет человека: «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»⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992, № 7; Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, 1986, № 3.

⁴⁴¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2008. С. 92.

Мишель Фуко, ещё один известный структуралист, пишет: «Человек создан совсем недавно, демиургия знания сотворила его собственноручно менее двухсот лет назад... В наши дни невозможно думать ни о чём другом, как о пустоте, оставшейся после исчезновения человека... Всем тем, кто ещё хочет говорить о человеке, его царстве и его освобождении, ответом может быть только философский смех... будущее человека – обречённость на исчезновение»⁴⁴². М. Фуко выразил таким образом глубокий антропологический пессимизм, характерный для структурализма. Как известно, на исходе XIX века Ф. Ницше заявил о «смерти бога». Устами М. Фуко постмодернизм провозгласил «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. Реакцией на антропологический кризис, как мы уже писали, был «антропологический поворот» – обращение практически всех наук к человеку.

В 1981–1982 гг. М. Фуко прочёл цикл лекций в Коллеж де Франс, который можно определить как *историю практик субъективности*. По мысли Фуко, «не метафизические трансценденции, не натуральные законы и не социальные формации определяют «разум», «нормальность», «сексуальность», «этос», «самость», суверенную «субъектность» человека, а особые, исторически меняющиеся *стратегии, практики*»⁴⁴³. М. Фуко утверждал, что помимо трёх известных типов техник – техники вещей, техники знаков и техники власти – «во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять

⁴⁴²Foucault M. Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines. Paris, 1966. P. 319.

⁴⁴³Ахутин А.В. Критический анализ отношения «познания себя» и «заботы о себе» у позднего М. Фуко. // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 240.

операции на своем теле, душе, мыслях и поведении так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы»⁴⁴⁴. Эти техники он назвал *техниками себя*. Им была поставлена задача исследовать «процедуры субъективации», то есть практики, в которых исторический человек выстраивал сам себя – перед лицом мира или истины. Таким образом может быть создана «другая критическая философия» – не та, что определяет границы познания субъекта, но условия и возможности трансформации субъекта. М. Фуко, вводя понятие «практика себя», рассматривает различные виды практик, в том числе и духовных, как более частный случай «практики себя», как ту или иную из её разновидностей. По отношению к различным практикам современный субъект превращается в технолога. Мы видим, что в творчестве М. Фуко, происходит подмена: многовековые духовные традиции, передаваемые от наставника к ученику, выхолащиваются, рассматриваются им как одна из возможных стратегий «практики себя». В то же время, можно сказать, что сам подход к антропологии, заявленный М. Фуко, оказался весьма творческим: он позволяет, внося соответствующие коррективы в теорию «практик себя», дополнив её духовной практикой восточного христианства в её подлинном прочтении (которое оказалось закрытым для М. Фуко), представить постмодернистской европейской философии XXI века духовную традицию Православия. Таким образом, все возможности диалога, все способы христианской апологетики могут быть задействованы в условиях даже столь далеких от христианских форм культуры.

Структурализм был оттеснён постструктурализмом (1968 г.), пришедшим ему на смену, а также деконструктивизмом. В рамках постструктурализма были поставлены задачи осмысления всего «неструктурного» в структуре, выявления тех парадоксов, которые возникают на путях объективного познания человека средствами структур языка,

⁴⁴⁴ Там же. С.241.

преодоления лингвистического редукционизма. Постструктурализм действовал в следующих направлениях: 1) критический анализ западноевропейской философии; 2) установление «зон свободы», находящихся за границами структуры, маргинальных, но в итоге оказывающихся предельной, нерасчленимой далее реальностью.

Деконструктивизм, связанный с трудами Жака Деррида, идя вслед тому демонтажу западноевропейской метафизики, который осуществил М. Хайдеггер, ставил задачу отнюдь не прояснения фундаментального онтологического опыта, но, напротив, тотальной деконструкции понятия бытия. Он утверждал невозможность «в принципе» содержательной экспликации понятия бытия. Мир человеческого существования у Деррида – мир абсолютного исчезновения, без какой-либо почвы, мир, характеризующийся процедурами «истирания» Бытия и ликвидацией любых следов присутствия человека⁴⁴⁵.

Как постструктурализм, так и деконструктивизм чрезвычайно близки по своим установкам к *постмодерну* – влиятельнейшей концепции культуры XX века (его второй половины). Постмодерн, выйдя далеко за рамки одного из вариантов саморефлексии культуры, претендовал на осмысление всей противоречивости и разноплановости современной реальности, он изменил менталитет западной культуры и проявился во всех ее областях, отразившись на политических стратегиях, стиле экономики, языке философии, образах и формах искусства и даже на концепциях науки – прежде всего, в гуманитарной сфере. Но и не только. 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

⁴⁴⁵ См.: Горных А.А., Грицанов А.А. Деконструкция. // Философия. XX век. М., 2002. С. 212.

младенца и его зачатия, любовь, родительские отношения к детям – все подвергается бесцеремонному вторжению, переформатированию, профанации – как на уровне социума, так в научных проектах, опирающихся на антропологию постмодерна.

Постмодернизм произвел радикальную переориентацию философской мысли: 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. Как утверждает исследователь этого периода, А.А. Солонченко: «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»⁴⁴⁶. В русле антропологического поворота XX века, затронувшего целый круг наук, и в богословском дискурсе обозначился антропологический ракурс. К одному из его проявлений можно отнести коммуникативный акцент в богословии. В книге «Бытие как общение» митр. Иоанна (Зизиуласа) проводится мысль о первичности *общения* в бытии Святой Троицы. Эта позиция была подвергнута критике: иеромон. Мефодий (Зинковский) писал: «само общение немислимо вне понятий “сущность” или “природа” и, следовательно, не может рассматриваться как онтологически первичное по отношению к природному аспекту»⁴⁴⁷. При этом важное значение имеет акцент на общении как на богословском понятии, характеризующем межличностные отношения. Личное бытие-общение является конституирующим и для человека. Если перейти к социуму, то и в нем «коммуникация – господствующая и всеохватывающая стихия, ... обладающая многообразием форм, видов,

⁴⁴⁶Солонченко А.А. Православная мысль в условиях постмодерна и богословско-философский контекст ее формирования. Дис. ... канд. богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2020. С. 235.

⁴⁴⁷Мефодий (Зинковский), иеромонах. Богословие личностей XIX – XX вв. СПб.: «Издательство Олега Абышко». С. 172.

технологий ... В новейшее время в этом многообразии активнее всего развиваются и получают преобладание медийные и виртуальные формы и технологии коммуникации»⁴⁴⁸. Личностные формы общения несводимы к его социокультурным вариациям. Но преобладание коммуникативных практик как таковых, многократно умноженное новейшими компьютерными технологиями, выводит тему общения, имеющую свои богословские проекции, в первый ряд социокультурных характеристик. Следует отметить, что «значение трудов митр. Иоанна (Зизиуласа), а также других богословов состоит в выработке языка современного богословия, сопрягаемого с языком философского, научного и культурного дискурсов XXI века и, в то же время, апеллирующего к богословской глубине святоотеческого видения. Это открывает перспективу расширения взаимно-обогащающего диалога общества и Церкви. Такими путями происходит актуализация в “постхристианскую эпоху” христианского вероучения ресурсами Неопатристического синтеза, раскрывающего его непреходящие ценности в секулярном мире»⁴⁴⁹. «Догмат, как актуализация истины, есть символ, указующий церковной общине путь к обожению, являющемуся конечной целью богословия. И если значение этого символа современному человеку становится неясным, то задача богослова состоит в том, чтобы дать понятное разъяснение, интерпретировать догмат так, чтобы он смог исполнить свое предназначение»⁴⁵⁰. Очевидно, что актуализация вероучения Церкви и, прежде всего, христианского учения о человеке в современном обществе есть важнейшая задача богословия. Язык современной науки, новейшей философской мысли может оказать в этом услугу, также как на заре патристической эпохи такую услугу богословию оказала античная философия.

⁴⁴⁸Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса / С.С. Хоружий. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. С. 301.

⁴⁴⁹ См.: Рупова Р.М. Солонченко А.А. Неопатристический синтез: поле актуального диалога / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Миссия конфессий. 2016. № 16.

⁴⁵⁰ Там же. С. 63.

Свою специфику постмодернизм имел в сфере социальной философии. Он произвел пересмотр всего концептуального аппарата, на котором строится социально-философский дискурс. В итоге он отказался от самого понятия «общество». С учетом установок на хаотизацию и текстуализацию мира, общество определяется в логике постмодерна как сфера социального текста; личность при этом интерпретируется как само-повествование «открытой идентичности»⁴⁵¹. Человек в трактовке постмодерна – не более чем остаточная реальность. Теоретики постмодернизма исключают 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. Секуляризм, приведший к этому рубежу, был порожден деформированной в начале Нового времени антропологией, из которой была изъята «вертикаль», а именно понимание человека как образа Божия, присутствующего в нем в качестве живого и действенного начала.

Существует непосредственная связь между этим тупиком, который был не просто философским заявлением, но самосвидетельством культуры, и тем глубоким ее кризисом, который в XX веке затронул все вопросы, связанные с темой человека, а, следовательно, проявился и в сфере науки. Отказ от содержательности социального бытия в постмодернизме коррелирует с теориями, возникшими в естествознании XX века. Теория суперструн, о которой шла речь выше, «дает единый (пока лишь математический) способ объяснения свойств всех взаимодействий, всех видов материи, а также пространства-времени»⁴⁵². Она свидетельствует о высоком уровне современной научной мысли. Энергичный акцент в восприятии

⁴⁵¹Кацук Н.Л. Постмодернистская социология. // Философия. XX век. М., 2002. С.598.

⁴⁵²Мумриков Олег (иерей) Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. М.: Паломник, 2014. С. 160.

материального мира стал характерной чертой современной науки – этот факт продуцирует важные следствия для христианской антропологии. При этом удивителен 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 *ничто*. Мир в конечном итоге оказывается слепком абсолютной пустоты, самоорганизованным вакуумом»⁴⁵³.

При этом можно увидеть и явления другой направленности. А именно, радикально изменившийся в эпоху постмодерна менталитет и сам язык культуры неожиданно открыл новые возможности описания человека, общества и даже оснастил язык христианской миссии новыми средствами. На это, безусловно, оказала влияние научная революция рубежа XIX и XX веков. Тогда применительно к квантовой физике Нильсом Бором был сформулирован принцип дополнительности, согласно которому объекты микромира одновременно проявляют корпускулярные и волновые свойства. Это открытие имело фундаментальный характер и по своему значению вышло далеко за пределы физики. Оно показало недостаточность классической логики для описания картины мира. Христианское учение о богочеловечестве Христа и о Церкви также не вмещается в рамки классической логики. В соответствии с православным учением, «Церковь есть одновременно Тело Христово и полнота Духа Святого, “наполняющего все во всем” ... Нельзя сводить Церковь к одному ее “земному аспекту” и к ее “приложимости к людям”, не лишая ее тем самым той истинной природы, которая отличает ее от всякого другого человеческого общества»⁴⁵⁴. «Экклезиологическое бытие как таковое –

⁴⁵³ Девис Пол. Суперсила. Поиск единой теории природы / пер. с англ. Под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина. М.: Мир, 1989. С. 178.

⁴⁵⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 249.

чрезвычайно сложно»⁴⁵⁵ – так утверждает В.Н. Лосский – глубокий богослов прошлого столетия и представитель Неопатристического синтеза.

Свидетельство понимания сложности и специфики языка Церкви можно встретить и у самих творцов современной науки. Как писал Нильс Бор, «Если религии всех эпох говорят образами, символами и парадоксами, то это, видимо, потому что просто не существует никаких других возможностей охватить ту действительность, которую религия имеет в виду. Но отсюда вовсе не следует, что эта действительность не есть подлинная действительность»⁴⁵⁶. Как можно видеть, научная эпистема современности уже совершенно созрела для адекватного восприятия христианской догматики, действительно, непростой для секулярного сознания.

Тайна Боговоплощения, главная тайна мироздания (как утверждал прот. Георгий Флоровский), выводит нас к идее о необходимости «очеловечения всего космоса, превращения его в макро-антропоса»⁴⁵⁷, а затем, вместе с человеком, приведение всей твари к обожению. Такой подход созвучен мысли преп. Максима Исповедника: человек призван не для того, чтобы стать «окосмиченным», а для того, чтобы космос стал очеловеченным. Об этом же пишет Н. Бердяев: «...космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот»⁴⁵⁸. Космос становится не только объектом теоретических исследований, лабораторных испытаний, но и средой обитания человека. 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»⁴⁵⁹. В чем же состоит это антропологизированное богословие?

⁴⁵⁵ Там же. С. 246.

⁴⁵⁶ Цит. по: *Нейфак Г. (прот.)* Гармония Божественного творения. Взаимоотношения науки и религии. М.: Правило веры, 2013. С.232.

⁴⁵⁷ Эта мысль противоположна пониманию человека как «микрокосм».

⁴⁵⁸ *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. С. 34 URL:

http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1939_036_01.html (дата обращения 3.04.2018).

⁴⁵⁹ *Мейендорф Иоанн (протопресв.)* Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 180.

Оно 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*»⁴⁶⁰. Это 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.

В основании так понимаемого богословия, равно как культуры и науки стоит один и тот же человеческий субъект, одна и та же личность. Этот факт позволяет продумать антропологический фундамент для всего комплекса человеческой активности. «Богословская мысль никогда не может быть отделена от жизненного действия. Соответственно все формы социальной активности, будь то культура, политика, философия или наука, рассматриваются в перспективе событий Богообщения»⁴⁶¹. Таким образом, богословие перестает быть оторванной от жизни дисциплиной и предельно актуализируется, становясь действующей силой современной социальной практики. Митрополит Каллист Уэр писал о прямой связи богословия с практикой: «Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»⁴⁶².

Дополняя картину науки в эпоху постмодерна, следует дать абрис состояния математических наук. Успехи математики, практически, на всем протяжении ее двух-с-половиной-тысячелетней истории стяжали ей ореол незаходящей научной славы. Известное выражение И. Канта о том, что мера

⁴⁶⁰ Там же. С. 179.

⁴⁶¹ *Нестерук А.В.* «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах.* СПб., 2015. Вып. 6. С. 7.

⁴⁶² *Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество // *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М., 2001. С. 216.

присутствия математики в той или иной науке есть мера ее научности прекрасно подтверждает высокий научный статус математики. Начиная с эпохи Просвещения, делались попытки применения отдельных математических понятий и методов в сфере гуманитарного знания. В XIX веке были открыты неевклидовы геометрии (1826 год – Н.И. Лобачевским, 1854 год – Б. Риманом), что привело к осознанию того, что математические законы не являются абсолютной истиной. «Математики с досадой и огорчением обнаружили, что несколько различных геометрий одинаково хорошо согласуются с наблюдательными данными о структуре пространства. Но эти геометрии противоречили одна другой – следовательно, все они не могли быть одновременно истинными. Отсюда напрашивался вывод, что природа построена не на чисто математической основе. <...> Ключ к реальности был утерян»⁴⁶³. Из этой ситуации следовало, что математические аксиомы по своему значению не отличаются от гипотез в естествознании. Выходит, что «обоснование математических истин ничем фактически не отличается от обоснования нематематических наук. Оно протекает как процесс выдвижения и испытания математических гипотез»⁴⁶⁴. Это был кризис, потребовавший пересмотра оснований математики. Было установлено, что нередко вместо логических выводов в математике применялись интуитивные аргументы, апелляции к наглядности, адресация к физике и под. Оказалось, что не решена проблема строгого определения действительного числа. Во второй половине XIX века приобрело размах движение за математическую строгость. О. Конт, изгоняя метафизику из сферы математической мысли, объявляет ее ненаучной. В 1870 – 1880-х годах Г. Кантор выступает с новой теорией множеств, построенной на актуальной бесконечности, строит арифметику трансфинитных чисел, определяет мощности множеств. Следует заметить, что проблема актуальной бесконечности имеет прямой выход на богословие,

⁴⁶³Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Мир, 1984. С. 13.

⁴⁶⁴Светлов В.А. Философия математики. Основные проблемы обоснования математики XX столетия. М.: КомКнига, 2006. С. 24.

поскольку актуальная бесконечность, как данность, есть «научная икона Божества»⁴⁶⁵. Христианский факт Боговоплощения, вхождения Бесконечного в конечное, прекрасно иллюстрируется с помощью актуальной бесконечности.

Но творческие планы творца теории множеств простираются существенно дальше: он пытается сделать язык теории множеств универсальным языком описания мира. «Континуум пространства, материя, природа, человек, картины и симфонии – все должно быть рассыпано в “песок” бескачественных элементов теории множеств. <...> всякая качественная определенность должна быть сведена к количественной в терминах канторовской бесконечной арифметики»⁴⁶⁶. Теория множеств Г. Кантора произвела столь сильное впечатление, что группой французских математиков, называвших себя «Н. Бурбаки», были приложены усилия по переориентации всей математики на язык теории множеств. Эта перестройка оказала существенное влияние на физику. Можно отметить важные для понимания природы материального мира дискуссии, затронувшие как физику, так и математику в начале XX века. Они касались вопросов непрерывности / дискретности материи. Эти вопросы связаны и с научной революцией рубежа веков. Теория множеств, открытие корпускулярно-волнового дуализма в сфере микромира – свидетельствовали о дискретной природе материи. Противоположную позицию, утверждавшую континуальность структур материального мира, позиционировал А. Бергсон. Эта проблематика, имеющая богословские аспекты, подробнее рассмотрена в IV главе.

В начале XX века различные подходы к основаниям математики определили наличие разных математик, логически приемлемых в рамках научной школы. Утверждение, что математика должна иметь единое основание, стало восприниматься как заблуждение. Ситуация, когда изменение одной из базовых аксиом привело к созданию новых геометрических систем, показала с очевидностью, что в математике возможно

⁴⁶⁵Катасонов В.Н. О границах науки. М., 2017. С. 161.

⁴⁶⁶Там же. С. 27.

сосуществование различных моделей, ни одна из которых не превосходит другие по степени фундаментальности⁴⁶⁷.

В 30-х годах выходит в свет работа К. Гёделя, в которой он обосновывает невозможность доказать непротиворечивость системы внутри самой системы, не выходя за ее рамки – так называемая теорема К. Гёделя «о неполноте». Эта теорема имеет коннотации, выходящие далеко за рамки математической логики и касающиеся, в том числе, темы богословия. С ее помощью, например, можно доказать, что культура не может быть обоснована внутри себя самой – согласно теореме Гёделя, необходим выход за пределы культуры, в сферу культа. Так же без Бога не может быть определен сам в себе человек. Поскольку теоремой доказывалась невозможность непротиворечивых аксиоматических систем, возникло несколько математических направлений. Создалась ситуация неуверенности и дезорганизации в системе точных наук – там, где некогда царил строгий порядок. Математика утратила ореол истинности и логической завершенности. В кризисную эпоху XX века математика и сама переживала кризис, напоминая постмодернистскую специфику. «Утрата критериев абсолютности истины, все возрастающая сложность математики и естественных наук, неуверенность в выборе правильного подхода к математике привели к тому, что большинство математиков оставили вопросы оснований»⁴⁶⁸. Эта ситуация синхронна с отказом от истины в постмодернизме. В качестве примера математической дезориентации можно привести такую неклассическую научную форму, как интуиционистская математика, связанная с именем Л.Э.Я. Брауэра. Для него «математика – свободное творчество, независимое от опыта, она создается из единственной априорной интуиции, которую можно назвать “постоянством в изменении” или “единством в множественности”»⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷См.: Светлов В.А. Философия математики. Основные проблемы обоснования математики XX столетия. М.: КомКнига, 2006. С. 35.

⁴⁶⁸Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Мир, 1984. С. 16.

⁴⁶⁹Светлов В.А. Философия математики. Основные программы обоснования математики в XX столетии. М.: КомКнига, 2006. С.89.

Далеко не полный перечень направлений математики, пережившей кризис рубежа XIX и XX веков, и не оправившейся после него вместе со всей культурой, наглядно показывает нам единство смыслового пространства в рамках той или иной эпохи. Это, как было показано, определяется единством антропологического основания культуры.

Выводы к главе 3:

1. Экспериментально-математическое естествознание в Новое время строится путем изгнания из природы ее внутренней активности, отрицания ее одушевленности и введения в науку принципа движения. 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.
2. При всем разнообразии научных программ у последователей Декарта, Ньютона, атомистов и лейбницианцев, 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.
3. Идеализм в различных изводах, претендовавший на статус спекулятивного богословия, был формой пантеизма. В творчестве Л. Фейербаха антропоцентризм, порожденный культурой Ренессанса, сделавшей в свое время только усиленный акцент на человеке, дошел до абсолютного предела: человек и есть Бог.

4. В позитивизме, также претендовавшем на роль «истинной религии», культ Бога был заменен на культ науки. Сменившие позитивизм разнообразные направления постпозитивизма реализовывали в своих программах различные формы редукционизма, а также деонтологизации бытия. Это породило кризис в физике на рубеже XIX и XX веков, приведший к научной революции и смене научной парадигмы.
5. Постмодернизм с его тотальным плюрализмом, ставший выразителем культуры постиндустриального общества, повлиял и на базовые характеристики науки и на процессы в ней, связанные с наступлением информационной эпохи. Различные направления постмодернизма, по сути, предлагали свои варианты позитивистского редукционизма: «реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счёте, реинтегрировать жизнь в совокупность её физико-химических условий»⁴⁷⁰—вплоть до деконструкции понятия бытия. «Смерть субъекта», провозглашенная в постмодернизме – та самая крайняя точка, рубеж, к которому с неотвратимостью привёл пятисотлетний путь европейского Гуманизма.
6. Можно сделать вывод о параллелизме деонтологизированной философии постмодерна и естественнонаучных открытий. «есть глубокие основания предполагать, что <...> мир в конечном итоге оказывается слепком абсолютной пустоты, самоорганизованным вакуумом»⁴⁷¹.
7. Математика, претерпевшая в XIX веке ряд потрясений, в XX веке также переживает кризис, потребовавший пересмотра ее оснований. Ситуация в математике наглядно иллюстрирует единство смыслового пространства в рамках одной эпохи, что, как было показано, определяется единством антропологического основания культуры.

⁴⁷⁰ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2008. С. 92.

⁴⁷¹ *Девис Пол.* Суперсила. Поиски единой теории природы. М.: Мир, 1989. С. 178.

8. В условиях Постмодерна «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»⁴⁷². Богословскому знанию в его антропологической проекции возможно выступить посредником между всеми другими формами знания в человеческой культуре. Это 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.

⁴⁷²Солонченко А.А. Православная мысль в условиях постмодерна и богословско-философский контекст ее формирования. Дис. ... канд. богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2020. С. 235.

ГЛАВА 4. ОСМЫСЛЕНИЕ НАУКИ И ТЕХНИКИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

4.1. Специфика отечественной научно-технической мысли

Вопрос о самоопределении науки в России затрагивает тему ее культурной специфики. «Как правило, европейской культуре приписывают способность органично порождать науку и на ней строить рациональный способ отношения к миру, тогда как с русской культурой науку связывают внешним образом, она якобы не вытекает из ее духа. Так ли это? Как тогда быть с мировыми достижениями в науке русских ученых? Или они в науке творили по меркам и образцам европейской культуры, будучи русскими по духу и образу мыслей?»⁴⁷³.

Унаследовав православную греко-византийскую духовную, а, вместе с ней, 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 1, 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 – существенно раньше. При этом рассмотрение ее в качестве важной социокультурной характеристики общества появилось значительно позже.

Осмысление техники стало следствием кризиса всей современной техногенной цивилизации. Она и названа «техногенной» в силу глубинного влияния техники на все ее стороны и, прежде всего, на человека. М. Хайдеггер

⁴⁷³Брянник Н.В. Онтогносеологические основания науки в России: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Екатеринбург, 1995. С. 4.

основную проблему видит в том, что современная техника поставила человека себе на службу; превратила в «постав», в функциональный элемент не только природу, но и человека. К. Ясперс, также утверждает, что человек превратился в разновидность сырья и попал под власть созданной им техники. Результатом этой ситуации является разрушение как человека, так и природной среды. «Философия техники является полноценной неклассической философской дисциплиной»⁴⁷⁴. Для задач данного исследования это означает, что техника, как важнейший антропо-культурный фактор, никак не может быть изъята из богословского рассмотрения. Это с очевидностью вытекает из выраженной тенденции в богословии XX века – его не только внимания, но и расширенного диалога с антропологией. Связь богословия с антропологией была рельефно обозначена прот. Иоанном Мейендорфом: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией»⁴⁷⁵.

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. При этом сохранилась история техники, носившая чисто эмпирический характер – этот факт снижал ее научную ценность. Помимо истории техники, определенную научную нишу занимали «философские вопросы техники». Рассмотрение техники в материалистической марксистской парадигме не выходило за рамки ее конструктивного орудийно-прикладного значения. Игнорировались социокультурные и антропологические аспекты техники. В частности, понимание техники как «изменение природы посредством духа» или такое ее понимание, в котором она «перенимает нечто от безграничности жизни чистого духа, поскольку реализует его воления» можно найти у Х. Бека и Н. Эйта – анализ взглядов этих ученых имеется в книге Ф. Раппа⁴⁷⁶. Там же

⁴⁷⁴Философия техники: история и современность. М., 1998. С. 6.

⁴⁷⁵Мейендорф И. (прот.) Православное богословие в современном мире // Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 180.

⁴⁷⁶Rapp F. Analytische Technikphilosophie. Freiburg, 1978.

приведено и определение техники, данное Ф. Дессауэром: «техника есть реальное бытие идей, которое возникает в связи с оформлением и обработкой природных материалов и предметов»⁴⁷⁷. Еще одно определение, принадлежащее Л. Тондлу, можно найти у Ф. Раппа: «техникой является все, что человек располагает между самим собой как субъектом и объективным миром с тем, чтобы изменить определенные свойства этого мира так, что становится возможным достижение поставленной цели»⁴⁷⁸. Подобные подходы, как бы «распредмечивающие» технику, ставят вопрос о ее природе: «является ли техника самостоятельной реальностью, именно техникой, а не инобытием чего-то другого, или же техника – всего лишь аспект духа, человеческой деятельности и культуры»⁴⁷⁹. Интеграция научных результатов, полученных при изучении техники в указанных аспектах – вопрос, не утративший и сегодня своей актуальности.

Обозначим еще подходы, выводящие понимание техники за рамки ее собственно прикладного назначения. Э. фон Майер представляет технику как составляющую всякой деятельности, а любого человека как техника⁴⁸⁰. Для У. Вендта⁴⁸¹ 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 этому техника может вернуться к своему древнему изводу – *технэ*, в котором всякое ремесло носило характер художества. Он предлагал ввести в высших технических училищах обязательный предмет «история инженерного дела» не как хронологию механизмов, а как аспект истории культуры⁴⁸².

Техника допетровской Руси, как содержательная сторона отечественной истории и культуры, слабо изучена. Пробел отчасти восполняется

⁴⁷⁷ Там же.

⁴⁷⁸ Там же.

⁴⁷⁹ Философия техники: история и современность. М., 1998. С. 9.

⁴⁸⁰ Mayer E. Technik und Kultur: Gedanken ueber die Verstaatlichung des Menschen. Berlin, 1906.

⁴⁸¹ Wendt U. Die Technik als Kulturmacht in sozialer und in geistiger Beziehung. Eine Studie, Berlin, 1906.

⁴⁸² Ридлер А. Цели высших технических школ // Бюл. политех. об-ва, 1901. №3. С. 154.

диссертационным исследованием А.А. Дорогова «Развитие механизмов в России. Ранний период XIV–1-я половина XV 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. Исследование содержит не только классификацию механизмов, имевших хождение на Руси этого периода (рычажные; осуществляющие непрерывное круговое вращение; механизмы в устройствах с быстрой отдачей аккумулированной энергии (со взводом и спуском); клинчато-рычажные механизмы с упругими звеньями (замки)), но и диаграммы динамики их развития, чертежи, хронологическую таблицу появления различных устройств вплоть до XVII века. Особенно важен для нас уровень теоретического обобщения рассмотренных артефактов, который может быть учтен в системе наших интегральных оценок. Общей закономерностью является то, что, при изоляции отдельных стран на раннем этапе их развития, каждое изобретение делается для каждого места заново. Но даже и при этом, «при самой большой изоляции между отдельными странами и областями техника в целом никогда не развивалась “произвольно” и “независимо”. Она проходила определенные этапы развития – общие, в основном, для всех стран»⁴⁸³. При этом «механические средства труда <...> можно назвать костной и мускульной системой производства, они составляют характерные отличительные признаки определенной эпохи»⁴⁸⁴. Невзирая на внедрение за прошедшие столетия в систему производства электрических, химических, термических, электронных и других процессов, механические средства так и остаются его «костной и мускульной системой». Следует сделать оговорку: только к концу XVIII века техника вытесняет господствующий до этого в производстве ручной труд, после чего наступает период машинной техники. До этого момента она переживала период

⁴⁸³Дорогов А.А. Развитие механизмов в России. Ранний период 14 – 1-я половина 15 вв. Дис.... кандидата технических наук. М, 1956. С. 7.

⁴⁸⁴Маркс К. Капитал. Том 1. М., 1953. С. 187.

«внутриутробного созревания», когда можно было говорить только о развитии отдельных механизмов.

Несмотря на татаро-монгольское нашествие, причинившее колоссальный ущерб производительным силам, и связанное с ним порабощение, затормозившее технический и культурный прогресс, техника в России развивалась по тому же сценарию, что и в Европе. А именно: исключительную роль для подготовки широкомасштабного развития производства в России играли два механизма: водяная мельница и часы. Позже к ним добавился механизм, связанный с огнестрельным оружием.

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. Можно отметить также, что отечественная ученость была представлена медиками – в 1620 году, в затишье после Смутного времени, был учрежден Государев аптекарский приказ. 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. При этом отечественная наука не должна была быть калькой Запада. Российские академики, не ограничиваясь штудированием западной научной литературы, обязаны были, согласно уставу, составить научное руководство для своих учеников, а также регулярно преподавать своим воспитанникам, набравшимся из числа россиян.

Во время своих зарубежных поездок Петр собирал коллекции научных книг, научных приборов и инструментов, редких минералов, экспонатов по естественной истории – в засушенном или заспиртованном виде, нередко вкладывая в них целое состояние. Эти коллекции стали основными

экспонатами Кунсткамеры – первого в России музея, который стал научной базой Академии наук, а также просветительским учреждением. «Уникальность Кунсткамеры в том, что это первый публичный музей России и одновременно колыбель российской науки»⁴⁸⁵.

С XVIII века начал проявляться интерес к истории техники. Российский государственный деятель, экономист, инженер и историк В.Н. Татищев в своей знаменитой «Российской истории» обратил внимание на историческое значение техники для развития общества. В 1777–1781 годах был опубликован ценный памятник отечественной научно-технической мысли «Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки...», составленный О. Михайловым. На рубеже XVIII и XIX веков появляются труды инженера И.Ф. Германа с описанием заводов и рудников, а в 1810 году в Екатеринбурге выходит его труд «Историческое начертание горного производства в Российской империи». В «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина имеются сведения и о механизмах, применявшихся в отечественном производстве. В 1823 году выходит в свет статья декабриста А.О. Корниловича в журнале «Северный архив» под названием «Известие об успехах промышленности в России, в особенности при царе Алексее Михайловиче», которую можно назвать первой работой по истории промышленности Руси. В 1826 году выходит «Описание Тульского оружейного завода в историческом и техническом отношении» И.Х. Гамеля. С 1825 года появляется «Горный журнал» - первое периодическое издание по технике и ее истории. Ценные материалы по истории техники содержатся в работах бытописателя русской старины И.Е. Забелина. В середине XIX века, в связи с Крымской войной, возрос интерес к вопросам истории военной техники. «Поражение России в Крымской войне с полной очевидностью

⁴⁸⁵ Информация с портала «Научная Россия». URL: <https://scientificrussia.ru/partners/rossijskaya-akademija-nauk> (дата обращения 9.10.2022).

выявило ее технико-экономическую отсталость»⁴⁸⁶ и повлияло на проведение серьезных капиталистических реформ, в частности, отмену крепостного права. С.М. Соловьев в своем капитальном труде «История России с древнейших времен» значительное внимание уделил вопросам производства. Были у него и отдельные статьи, посвященные этой проблематике. Были и другие издания, посвященные технике и промышленному производству. Это говорит о высоком уровне научно-технической мысли в России. В 50-е – 60-е годы XIX века происходят серьезные изменения в сфере военной техники, особенно в артиллерии, которые дали импульс для развития машиностроения и металлургии. Многочисленные источники по истории техники и производства в России позволяют сделать вывод «о значительных достижениях техники в Старой Руси и о ее своеобразии» – к такому заключению приходит один из исследователей научно-технической мысли России, М.Д. Хмыров, чей труд по истории отечественного металлического производства до XVIII века вышел посмертно в 1875 году. 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).

Постепенно набравшее 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. Важнейшим принципом антропологии Н.Ф.

⁴⁸⁶Дорогов А.А. Развитие механизмов в России. Ранний период 14 – 1-я половина 15 вв. Дис. ... кандидата технических наук. М, 1956. С. 15–16.

Федорова является идея расширяющегося, растущего, постоянно превосходящего свою природную ограниченность человека. 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. Для осуществления этой цели человек должен выйти за земные пределы и осваивать космическое пространство, где будут расселяться воскрешенные прародители. Понимание природы как «врага временного, но друга вечного»⁴⁸⁷, требующей избавления от тисков стихийного закона, в котором «вся тварь совокупно стенает и мучится доселе» (Рим. 8,22) и ждет избавления от сынов человеческих, отношения к ней производственной деятельности цивилизации, «эксплуатирующей, а не восстанавливающей природу» по глубине анализа в XIX веке предвосхитило аналитические штудии М. Хайдеггера. Наука и связанная с ней техника играли в проекте чрезвычайную роль – силы, позволяющей осуществить регуляцию природы и, главное, исполнить саму задачу воскрешения мертвых. Российский ученый В.Н. Катасонов называет этот проект «предельным выражением технократической утопии»⁴⁸⁸. Объединение человечества вокруг единой грандиозной творческой задачи виделось Н. Федорову как внехрамовая литургия. Христианское по своим ориентирам учение было, по сути, дерзким самоуправством в Божьем мире, в котором тайна жизни, смерти и воскресения принадлежат его Создателю.

Федоров был человеком энциклопедической учености, гениальным самоучкой – его труды содержат глубокие прозрения о сущности цивилизации, транжирящей свой ресурс ради производства предметов

⁴⁸⁷Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: АН СССР, Институт философии, Издательство «Мысль», 1982. С. 521.

⁴⁸⁸Катасонов В.Н. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 218.

роскоши, удовлетворения похотей плоти и служения женским прихотям. Предлагая свой проективный подход к истории, он вводил понятие *должного* в исторический процесс, и это понятие выстраивалось в соответствии с христианским императивом любви к ближнему. Нравственный потенциал его мысли очень высок – в силу этого, не только его великие современники, но и люди XXI века – ученые и представители творческих профессий – считают себя его последователями, изучают его наследие, издают его труды и посвященные ему исследования⁴⁸⁹, проводят масштабные конференции. Тем более необходимо более конкретно определить содержание его учения в отношении к христианству.

Рассмотрим важные положения учения Н.Ф. Федорова, которые он обосновывает, опираясь на Евангелие и которые при этом расходятся с ключевыми евангельскими установками.

1. Необходимость воскрешения всех усопших он выводит, в частности, из слов Христа: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22,32). Но этим словам в том же евангельском стихе предшествует фраза: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова». Таким образом, давно почившие праотцы живы и пребывают с Богом. Так же понимается в Церкви посмертная жизнь души, объясняющая необходимость молитвы живых за усопших.
2. Нельзя согласиться с постоянно звучащим у Н. Федорова утверждением, что «истинная религия – это культ предков»⁴⁹⁰: положения истинной религии изложены в Никео-Царьградском Символе веры. Культ же предков, осуществляемый в домашней и церковной молитве за них пред Богом, является важной, но все же составной частью религиозной традиции.

⁴⁸⁹Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей / Российская гос. Б-ка, Ин-т мировой литературы, Музей-библиотека Н.Ф. Федорова; [сост.: А.Г. Гачева, М.М. Памфилов; отв. ред. А.Г. Гачева]. М.: Академический проект, 2018.

⁴⁹⁰Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: «Прогресс», 1995. С. 23.

3. Не согласуется с христианским учением утверждение Н. Федорова о том, что смерть есть следствие подверженности человека действию слепых, неуправляемых сил природы. В Священном Писании (Быт. 2,17) сказано: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». То есть смерть, которая присутствовала в Адаме как возможность – в силу сотворения его из праха – стала реальностью вследствие грехопадения⁴⁹¹. Прот. Георгий Флоровский это отсутствие у Н. Федорова понимания действия первородного греха на весь человеческий род квалифицирует как пелагианство⁴⁹², которое было осуждено, как ересь, на III Вселенском Соборе.
4. Существенно расходится с учением Церкви о браке отношение к нему Н.Ф. Федорова. «Вопрос о силе, заставляющей два пола соединяться в одну плоть для перехода в третье существо посредством рождения, есть вопрос о смерти; это исключительное прилепление к жене, заставляя забывать отцов, вносит политическую и гражданскую вражду в мир»⁴⁹³. Евангелие от Матфея, согласуясь с аналогичными местами Ветхого и Нового Заветов, содержит благословение на брак, данное еще в книге Бытия как одну из важнейших заповедей: «И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:5,6). Более того, брак между мужем и женой таинственно указывает на отношения Христа и Церкви.
5. Приведем также слова прот. Георгия Флоровского: «Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма. <...> И, строго говоря, ничего не изменится, если в нем умолчать о Боге

⁴⁹¹ См.: *Леонов В. (прот.) Основы православной антропологии*. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 134.

⁴⁹² *Флоровский Г. (прот.) Пути русского богословия*. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. С. 322.

⁴⁹³ *Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1*. М.: «Прогресс», 1995. С. 43.

(как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают). <...> Таинство Креста оставалось для него закрытым. <...> Вифания, где воскрешен был Лазарь, для Федорова выше Назарета, и Вифлеема, и самого Иерусалима... У Федорова остается одно прикладное христианство без основного»⁴⁹⁴.

Интересно видение науки в отечественной религиозной философии, выросшей из корня Православия, хотя и подвергшейся влиянию западноевропейской интеллектуальной культуры.

К.Н. Леонтьев (1831–1891) веру в технический прогресс (в которой он видел форму религиозной веры), квалифицировал как «технократическую версию ереси хилиазма»⁴⁹⁵. Он указывает на разрушительное действие научно-технического прогресса, ориентированного на удовлетворение, по большей части, надуманных и избыточных потребностей. Показательна его статья 1886 г. «Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни». Кроме того, он (как и Н.Ф. Федоров) указывал на перспективу истощения природных ресурсов и экологических кризисов.

В.С. Соловьев (1853–1900) в приложении к своему последнему сочинению «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», названном им «Краткая повесть об антихристе», дает абрис грядущей цивилизации, ставшей питательной почвой для финальных апостасийных событий мировой истории. Для общества будущего характерно «...решительное падение теоретического материализма. Представление о вселенной как о системе пляшущих атомов и о жизни как результате механического накопления мельчайших изменений вещества – таким представлением не удовлетворится более ни один мыслящий ум.

⁴⁹⁴Флоровский Г. (прот.) Пути русского богословия. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. С. 322.

⁴⁹⁵ См.: Катасонов В.Ю. Православное понимание общества. М.: Институт русской цивилизации, 2015. С. 89

Человечество навсегда переросло эту ступень философского младенчества»⁴⁹⁶. То есть, автор указывает на смену научной парадигмы – при этом не делает каких-либо предположений о ее новом формате. Судя по всему, это представляется не столь важным, по сравнению с другой, бедственной, характеристикой: «человечество <...> также переросло и младенческую способность наивной, безотчетной веры»⁴⁹⁷. 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. Древнее отечественное предание в непривлекательных для современности формах автор уподобляет ветхой и неприглядной старухе, просящей заблудившегося в дебрях жизненного леса охотника перенести ее через бурный поток. Из жалости и снисхождения к ее немощам, сбившийся с пути человек пересекает с ней разлившийся ручей – а на другом берегу его ноша преобразается, став прекрасной девицей. Иными словами, требуется подвиг веры и труд для того, чтобы отечественную духовную традицию, на которой построена культура, перенести через мутные воды прогресса в чудесную страну ее преобразования. «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса – другой нет и не будет»⁴⁹⁸.

К выражению базовых установок российской ментальности, чуждой абсолютизации научного знания, отводящей науке отнюдь не первенствующее место в системе мировосприятия, можно отнести положения известной лекции О.Д. Хвольсона⁴⁹⁹ (1852–1934) – отечественного ученого-физика, почетного члена Российской Академии наук – прочитанной им в 1915 году в Петроградском Императорском университете. Целью лекции, предваряющей курс физики, было выяснение соотношения знания и веры в точной науке (на

⁴⁹⁶Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 635–762. С. 739–740.

⁴⁹⁷ Там же.

⁴⁹⁸Соловьев В.С. Тайна прогресса // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 557.

⁴⁹⁹Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. Лекция 1915 года. М.: Издательство «Сана», 2020.

примере физики – *mutatis mutandis*⁵⁰⁰ это может быть отнесено и к другим наукам). Автор проводит мысль о тесном переплетении сфер знания и веры, обосновывает несостоятельность утверждений, «что наука и есть та область, в которой знание столь же нераздельно царствует, как вера в религии»⁵⁰¹, что знание относится к сфере *достоверного*, а вера – к сфере *недостоверного*. Далее проводится анализ источников знания – их два: личный опыт (1), основанный на доверии к себе, к безошибочности своих чувств; и сообщение другого (2), обладающего высокой степенью доверительности. Очевидно, что в отношении обоих источников велика составляющая веры. Затем все содержание физики структурно разделяется на три части: (1) явления качественного характера; (2) законы количественные и (3) объяснительные модели: (3а) логические следствия уже известных положений и (3б) гипотезы. Свои выкладки автор моделирует в виде графика линейной функции, отражающей соотношение веры и знания во всех структурных составляющих науки. Приведем этот чертеж (Рисунок 5).

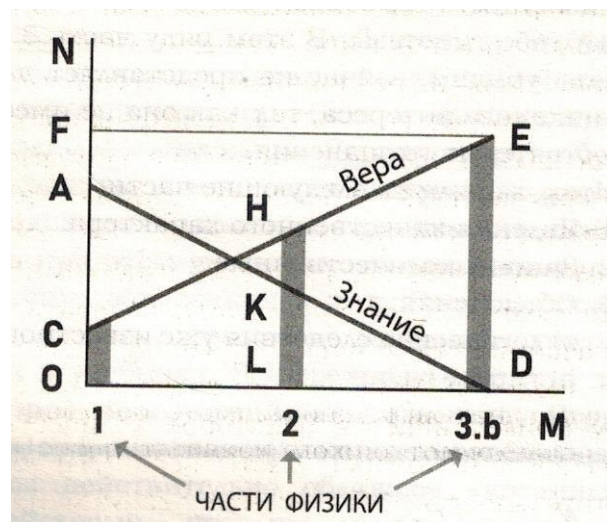


Рисунок 5⁵⁰². Соотношение веры и знания

⁵⁰⁰с соответствующими изменениями

⁵⁰¹Хвольсон О.Д. Указ. Соч. С. 9.

⁵⁰²Рисунок приводится по книге: Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. Лекция 1915 года. М.: Издательство «Сана», 2020. С. 18.

На оси абсцисс ОМ указаны описанные выше структурные части физики. Линия FE обозначает предел полного знания, либо полной веры. Линии AD и CE, соответственно, указывают на составляющие знания и веры в полном знании – применительно к отдельным частям универсума физического научного познания. Факты качественного характера, относящиеся к части (1), при их фиксации, требуют присутствия элемента веры (OC) – из-за необходимости доверия к источнику качественных характеристик явления. В части (2), где описываются количественные законы, вера уже преобладает над знанием на некоторый условный объем КН. Неизбежные ошибки фиксации количественных показателей связаны с погрешностями измерительных приборов, умением операторов ими пользоваться, «чистотой эксперимента». Кроме того, устанавливая количественные соотношения между физическими характеристиками исследуемого объекта, мы верим, что *должен существовать закон*, связывающий эти характеристики и что этот закон *прост*, то есть выражается, с большей вероятностью, более простыми числами, а не «степенными формами дробных показателей». Присутствие этой веры также зафиксировано на графике (указанный отрезок КН). Объяснительные модели физики, собранные в отделе (3a) и являющиеся логическими следствиями уже известных положений, не представляют собой интереса для нашего выяснения, так как они связывают показатели изучаемых явлений с объясняющей их гипотезой отношениями формальной логики, требующей применения грамотного алгоритма формальных шагов. Достоверность вывода, при правильности алгоритма, будет полной, но прироста нового знания не будет, только упорядочивание известных фактов. Но часть (3b) физики, составляющая сферу продуцирования гипотез, является существенно важной в науке как таковой. Большое разнообразие вариаций объяснительных конструкций, наличие так наз. «рабочих гипотез», отвержение одних гипотез научными кругами и принятие других – все это свидетельствует о том, что важнейшая часть научной сферы, а именно сфера конструирования гипотез и законов науки – не есть область торжества

строгости, а, напротив, область тех или иных установок, предпочтений, то есть, область доверия к собственной научной интуиции, область веры. Отрезок DE на графике показывает в точке 3b оси абсцисс, то есть, в сфере продуцирования научных гипотез, решительное преобладание веры над знанием. О.Д. Хвольсон, комментируя свой график, писал: «именно в части 3b заключается истинная сущность физики как науки. Части первая и вторая, то есть явления качественного характера и количественные законы содержат лишь тот разрозненный, сырой материал, то есть кирпичи, из которых строится здание науки. Истинная наука не заключается в перечне явлений и законов, а в построении теории явлений, то есть в соединении большого количества фактов и законов в одно стройное целое, достойное названия научного здания; фундаментом его служит определенная гипотеза»⁵⁰³. Резюмируя свои выкладки и, на наш взгляд, выражая главные интенции отечественной научной мысли, выстроенной на фундаменте Православия, О.Д. Хвольсон, воздавая дань уважения науке, как светочу, без которого общество погружено в безнадежную тьму, призывает не преувеличивать ее значение, не ждать от нее ответов на все вопросы и ставить веру, без которой жизнь и сама наука невозможны, на подобающее ей место.

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). Синтетический характер его научного мышления определялся тем, что он, стремясь к интеграции в свое мировоззрение самых различных областей знаний, последовательно учился на физико-математическом факультете Московского Университета, там же на Историко-филологическом факультете и в Московской Духовной Академии. Единство исследовательских подходов о. Павла, как при изучении материальных объектов природы, так и

⁵⁰³Хвольсон О.Д. Указ. Соч. С. 30.

при рассмотрении явлений духовного мира определяет специфику его богословия. Математика и прикладные научно-технические дисциплины стали фокусами, вокруг которых описалась орбита его основных естественнонаучных интересов. Возникла потребность выстроить философское миропонимание, опирающееся на математический фундамент. Таким образом, интерес к математике определялся для него философскими перспективами. В его речи, подготовленной для открытия Студенческого отделения Московского математического общества в МГУ⁵⁰⁴, говорилось: «Если математические законы – законы космоса, понимаемого в самом широком смысле, то идеи этих законов должны быть руководящими принципами нашего представления о космосе. Я не говорю о теоретической физике и подобных ей науках – там математика только средство. Она должна и может быть основой мировоззрения. Дело идет о конкретизировании, наполнении содержанием символов математики. Формула не может и не должна оставаться формулой только. Она есть формула чего-нибудь. И чем богаче те ассоциации, которые у нас соединяются с формулой, чем многостороннее ее реальное содержание, тем мы лучше ее понимаем и тем стройнее объединяются конкретные явления в жизненный организм идей – мировоззрение ... Пусть формулы не будут формулами в возможности, а станут формулами в действительности, формулами чего-нибудь ... пусть они перестанут быть пустым единством без множества, которое они должны объединять... Тогда математика займет принадлежащее ей место «царицы наук», центра мировоззрения»⁵⁰⁵. Это рассуждение о. Павла ставит целый ряд вопросов о сущности математики. Можно увидеть в нем отголосок средневекового «спора об универсалиях», в котором Флоренский призывает преодолеть номиналистское понимание математических формул. Но для того, чтобы математика, действительно стала «центром мировоззрения», а не просто разновидностью человеческого языка, описывающего свойства и соотношения

⁵⁰⁴ Речь не была произнесена.

⁵⁰⁵Историко-математические исследования. Вып. XXX. М., 1986. С. 151.

тварного мира, может быть поставлен вопрос о привлечении ее в качестве языка описания логосов творения, постигаемых в процессе аскетического созерцания. Преп. Дионисий Ареопагит в сочинении «О Божественных именах» и преп. Максим Исповедник в комментариях к нему использовали геометрические образы для описания духовной реальности⁵⁰⁶. Такой сверхрациональный вид познания опирается на выражение пророка Исаяи (Ис. 7,9): «Если не уверуете, то и не уразумеее». Таким образом, необходимым начальным этапом процесса познания является обретение веры, неразрывно связанное с очищением сердца.

Отечественная математическая мысль явила целое созвездие славных имен. Можно привести блестящую плеяду ученых, 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). Этот список может быть существенно дополнен. В их творчестве разнообразные направления математических трудов сочетались с плодотворными исследованиями в сферах механики, гидродинамики, астрофизики, аэронавигации, сейсмологии, баллистики и многих других. 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.

⁵⁰⁶Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 319.

Математика, по-Флоренскому, напрямую касается человеческого опыта посредством пространства – его структурно-формообразующих характеристик. О. Павла интересовали также темы геометрической символики мнимых и комплексных величин, а также проблема поверхностей. Впоследствии, в 1918 г. он соединит их с проблемой неевклидова пространства. Таким образом он осуществлял своеобразный синтез геометрии макро- и микрофизики, отразив его в труде «О мнимостях в геометрии» 1922 г.

Одной из точек пересечения богословия с естествознанием и философией в мирозерцании о. Павла была проблема антиномий, а также связанный с ней вопрос о «прерывности» как базовой характеристике нашего мира. «Бытие определяется антиномическим совмещением идей непрерывности и прерывности»⁵⁰⁷ – такова основная идея небольшой статьи о. Павла, опубликованной в журнале «Весы» в 1904 г., положившей начало его многоаспектному труду «У водоразделов мысли». Вопрос об антиномиях стал существенно важным в научном и богословском творчестве о. Павла. Он затрагивает сферу его непростых отношений с И. Кантом, а также касается его богословских позиций. Для Флоренского «истина (положения вероучения) есть антиномия»⁵⁰⁸. В такой установке о. Павла «логика лишается статуса безусловного критерия истины; открываются дополнительные возможности слышать голос персонифицированной Истины Откровения»⁵⁰⁹. Возражая на эту максиму, вводимую им как некий дополнительный догмат об обязательной антиномичности христианской догматики, можно привести неантиномичные положения Символа веры – об исхождении Духа Святого от Отца или о Втором Пришествии Христа «судити живых и мертвых».

Тема антиномий, приложимая к самым разным сторонам реальности, затронула также вопрос о принципах устройства мира: заложен ли в нем закон

⁵⁰⁷См. *Флоренский П.* Об одной предпосылке мировоззрения // «Весы». № 9. 1904. С. 24–35.

⁵⁰⁸Цит. по: *Хоружий С.С.* Мирозерцание Флоренского. Томск: Издательство «Водолей», 1999. С. 82.

⁵⁰⁹*Горячев Д.(свящ.)* Антиномика Флоренского. Белгород: Политерра, 2022. С. 23.

прерывности или непрерывности. На эту тему размышляли многие мыслители до Флоренского и пришли к противоположным выводам. В науке сформировался некий *lex continualis* (закон непрерывности), разделяемый многими учеными, так что за гранью рассмотрения оказались многие вопросы, требующие иного подхода. Уже в начале XX века можно отметить негативное отношение к закону непрерывности: «Начиная с Ж.-Л. Бюффона и Ч. Дарвина история науки представляет собой картину грандиозной подмены подлинной экспериментально-умозрительной науки – гипертрофированной и постулятивной идеей непрерывности, превратившейся в безальтернативную предпосылку для многих ученых»⁵¹⁰. Однако, основания для *lex continualis* имеются в истории науки весомые. Последовательным сторонником идеи непрерывности был Лейбниц: «ничто не происходит сразу, <...> природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности. Значение этого закона в физике очень велико: <...> всякий переход от малого к большому и наоборот совершается через промежуточные величины ... Точно так же движение никогда не возникает непосредственно из покоя...»⁵¹¹. Свой закон непрерывности Лейбниц обосновывает с помощью идеи актуальной бесконечности. Этот же закон утверждает, что в природе существуют плавные межвидовые переходы. Между миром минералов и растениями и затем между растениями и животными, существуют, по мнению Лейбница, промежуточные формы, пока еще не открытые. В иерархической лестнице природы нет незанятых уровней. После изобретения микроскопа открытие форм жизни на недоступных глазу уровнях бытия явилось подтверждением учения Лейбница о непрерывности форм жизни.

Идея непрерывности пустила глубокие корни в биологии, в учении об эволюционизме, в геологии, в палеонтологии. Сюда же можно добавить оказавшие существенное влияние на естествознание идеи Ч. Лайеля (1797–1875), утверждавшего, что Земля меняется путем медленного накопления

⁵¹⁰ Ильин В. (свящ.) Павел Флоренский. Великое чудо науки XX века. Рукопись. МДА. Инв. № 125384. С. 19.

⁵¹¹ Лейбниц Г.В. Собрание сочинений. М., 1984. Т. 2. С. 56.

количественных изменений. Идея непрерывности овладела всеми дисциплинами от богословия до механики.

Возражая на это, о. Павел писал: «У нас нет никаких оснований ожидать, чтобы все явления оказались непрерывными; мало того, это вообще невероятно, и, наоборот, есть чисто фактические данные, доказывающие существование прерывности во многих сторонах действительности» (из статьи «Об одной предпосылке мировоззрения»⁵¹²). Вне идеи прерывности совершенно не могла бы существовать квантовая теория и, следовательно, вся современная физика и с нею связанная натурфилософия. Идея непрерывности, согласно о. Павлу, напротив есть идея глубоко консервативная и даже реакционная, настоящий бич философии и подлинной диалектики. У о. Павла идея прерывности является внутренним формообразующим принципом, как всей библейской космогонии, так и христианской догматики. В духе антиномичности, он предложил рассматривать непрерывность как частный случай прерывности. Из нашей точки исторической перспективы видно с очевидностью, что в этом вопросе о. Павел был абсолютно прав: вся индустрия информационной цивилизации опирается на двоичное цифровое кодирование, то есть на дискретные способы описания самых разнообразных процессов. Этот вопрос для о. Павла имел и другой существенный аспект: «Пафос дискретности, прерывности имел для него, в частности, и религиозный смысл. Все существенное в религиозной сфере связано с прямым вмешательством Бога, происходит скачком, прерывно, не сводится к посюсторонней, причинной обусловленности прошлым, а телеологически направлено к будущему, к новой жизни...»⁵¹³. Но антиномический подход самого о. Павла Флоренского требует определения сфер прерывного и непрерывного в мире. Сфера непрерывного связана с процессами биологического роста, развития, трансформаций в живых организмах. А. Бергсон (1859–1941), отстаивавший

⁵¹²Флоренский П. (свящ.) Об одной предпосылке мировоззрения // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. М.: «Мысль», 1994. С. 75.

⁵¹³Катасонов В.Н. О границах науки. М.: ОЦАД им. святых равноап. Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. С.29.

континуальность в природе, утверждал, что время, имеющее психологическую сущность, тесно связано «с непрерывностью нашей внутренней жизни, <...> ее текучестью»⁵¹⁴, из которой он затем выводит характеристики мира как среды обитания человека⁵¹⁵. А. Бергсон подверг критике понятие времени в современной ему физике за то, что оно, присутствуя во всех формулах, описывающих движение, при этом не имеет ничего общего с реальным временем. В этом он увидел наследие механицизма, когда время, по сути, понимается, подобно Ньютону пространству, как «вместилище» протекающих в нем процессов. «Подобное понимание времени неспособно схватить становление, эволюцию, происходящую во времени. Именно этот творческий характер времени игнорирует традиционная физико-математическая *схема* времени»⁵¹⁶. На примере о. Павла можно засвидетельствовать тот напряженный и актуальный диалог, который вела отечественная научная мысль с западной по ключевым вопросам мироустройства.

Говоря о специфике и значении научно-богословской мысли о. Павла в построении здания отечественной науки, можно, в целом, согласиться с оценкой творчества о. Павла Флоренского, данной ему С.И. Фуделем и, вслед за ним, С.С. Хоружим: все темы, которых касался о. Павел, имели в качестве главного жизненного нерва и цели прodelываемой философской работы воцерковление мысли. Это достигалось тем, что сокровища христианской традиции: иконография, богослужебные и аскетические тексты, жития святых – приводились в соприкосновение с философской мыслью. Встречно, философия и все охваченные им темы из области естествознания вовлекались в живой контекст бытия Церкви⁵¹⁷. «И пусть тысячу раз мы решим, что те или иные суждения философа могут быть признаны лишь своемыслием и произволом, а вовсе не голосом соборного церковного опыта; но, выясняя это,

⁵¹⁴Бергсон А. Длительность и одновременность. М., 2013. С. 41.

⁵¹⁵См.: там же. С. 42–43.

⁵¹⁶См.: Бергсон А. Творческая эволюция. СПб., 1914. С. 20.

⁵¹⁷ См.: Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Издательство «Водолей», 1999. С. 142.

мы философствовали в элементе живого опыта православия; но мысль наша пребывала при этом в области Святых Таинств, литургики, аскетики, гимнографии, всех богатств православной церковности – и никто другой, как именно о. Павел властно направил ее туда. Этого за ним никто уже не оспорит»⁵¹⁸.

Установка на отношение к миру, как к хозяйству, в котором общим созидательным трудом должны решаться общечеловеческие задачи, поставленные христианским пониманием мира, свойственная «Философии общего дела» Николая Федорова, 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»⁵¹⁹. В этой системе наука занимает ключевое положение и также рассматривается в ракурсе ее хозяйственной функции. Полемизируя с современным ему «экономическим материализмом», отождествляемым им с марксизмом⁵²⁰, 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»⁵²¹. Таким образом, С.Н. Булгаков, сам будучи профессором политической экономии и увлеченным знатоком марксистской экономической теории, подверг ее содержательной критике – как с философской, так и с христианско-

⁵¹⁸ Там же.

⁵¹⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 5.

⁵²⁰ «Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидели марксизм» // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: «Наука», 1990. С. 9.

⁵²¹ Там же. С. 9.

мировоззренческих позиций. 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.

В русле идей философского осмысления хозяйства, выросших из корней «философии общего дела» Николая Федорова, придавшего религиозный смысл хозяйственной жизни цивилизации, была написана в эмиграции книга П. Боранецкого «Философия техники»⁵²². Однако, подобие Н. Федорову далее «размаха» в постановке вопроса не идет – содержательно теория Боранецкого является антиподом федоровской: разница состоит именно в том, что Федоров включает технику в свой религиозный проект космического масштаба, а Боранецкий исключает религиозную составляющую как таковую из проблематики техники. Он проводит разграничение между изучением техники различными науками (естествознанием, политэкономией, социологией, историей) и философией, которая, в отличие от других наук, *объясняющих* технику из ее различных *причин*, занимается ее телеологическими аспектами, то есть *осмысливает* ее со стороны заложенных в нее человеком *целей*. В постановке проблемы техники у П. Боранецкого сделан философско-антропологический акцент: «как создание творческой воли Человека, предназначенное служить ему средством, она подлежит не столько объяснению, как таковому, сколько осмыслению и оценке»⁵²³. В начале XX века техника уже в полный голос заявила о себе и позволила сделать следующие обобщения: «техника – одно из наиболее философических явлений, особенно для нашего времени, так как ее значение для нового рождающегося мирозерцания является одним из определяющих»⁵²⁴. «Техника есть одно из главных проявлений созревших великих творческих сил

⁵²² Боранецкий П. Философия техники. Техника и новое мирозерцание. Париж, 1947.

⁵²³ Указ. соч. С. 4.

⁵²⁴ Там же.

Человека»⁵²⁵. В этих заявлениях мы встречаемся с установками, прямо воспроизводящими ренессансное превознесение человеческого могущества. И, подобно итальянскому Ренессансу, вознесшемуся до небес и сорвавшемуся, как Икар, из-под небесья (уже в третьем десятилетии XVI века – в ситуации европейской военно-политической смуты и дестабилизации), XX век явил свое страшное лицо еще в большей степени, когда техника – свидетельство человеческого могущества, стала средством массового уничтожения своего творца. Автор книги ставит вопрос о пределе технического прогресса и называет его – овладение человеком всей природой, обретение безграничной власти над ней. При этом, конечно, невозможно указать ту точку развития, за которой познавать и осваивать уже будет нечего. Отметим, что П. Боранецкий, увлеченный идеей безграничного развития техники, характеризует ее как *прометеевское* начало и считает, что она есть «великое освобождающее благо рода человеческого. Неся ему безграничную материальную мощь, она тем самым, несет разрешение всех проблем его материального существования, а вместе с тем и проблем духовного бытия, поскольку они зависят от материального существования»⁵²⁶. Автор видит существенную роль техники в преодолении таких форм мирового зла, как Нужда, Болезнь, Старость и Смерть. Можно согласиться с ним в оценке этих состояний как бедственных и требующих привлечения не только технических средств их преодоления, но мобилизации духовных сил общества, подключения конкретных людей, желающих творить дела милосердия. При этом, важно библейское измерение этих состояний, посылаемых человеку Богом для испытания (по духовному принципу «не искушен – не искусен») и врачевания души – отсутствующее у рассматриваемого автора. Его позиция может быть наиболее определенно представлена такими словами: «техника, по истинной природе вещей, находится с теологическим мирозерцанием во взаимно-отрицательных

⁵²⁵ Там же. С. 6.

⁵²⁶ Там же. С. 14.

отношениях: техника отрицает теологическое мирозерцание, и это мирозерцание отрицает ее»⁵²⁷.

Картина бытия отечественной научной мысли будет далеко не полной, если обойти вниманием духовные академии. Если науку, развивающуюся в «полевых условиях» открытого противостояния западным секулярным идеям материализма и прогресса, а также отечественной мысли, ими увлеченной, можно назвать «фронтом», то сферу научной мысли, вызревающей в духовных академиях, в определенной степени, можно считать «тылом». Под сенью четырех российских духовных академий 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. Киевская духовная академия первенствует в этом процессе. С 1831 года архимандрит Иннокентий (Борисов) (1800–1857) начинает вести «Введение в круг богословских наук», включающий в себя вопросы основного богословия. Его сменил ученик, архимандрит Димитрий (Муретов) (1811–1883). Следующие за ним профессора: Петр Лашкарев (1833–1899), священник Григорий Малеванский (1840–ок. 1902), Федор Степанович Орнатский (1849–1919), Сергей Александрович Песоцкий (1869–1920)⁵²⁸. В Санкт-Петербургской духовной академии отечественная школа в лице архимандрита Макария (Булгакова) (1816–1882) получает дальнейшее развитие. Прорыв в развитии основного богословия связан с именем профессора Николая Павловича Рождественского (1840–1882), который изучил соответствующие западные издания и ввел их в дискуссионное поле курса. Иеромонах Михаил (Грибановский) (будущий епископ) (1856–1898) изменяет методологию курса и его структуру. Его сменяет прот. Евгений Аквилонов (1861–1911), который видел задачу дисциплины в «возможно

⁵²⁷ Там же. С. 164.

⁵²⁸ Лушников Д. (свящ.) Основное богословие. М.: ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. С. 88–89.

более полном и научно мотивированном примирении в христианстве разума с верой, или науки с религией»⁵²⁹. В Казанской духовной академии можно отметить трехтомный полемический трактат ее ректора, архимандрита Никанора (Бровковича) (1826–1890) «Позитивная философия и сверхчувственное бытие»⁵³⁰, в котором осуществлен критический разбор известных естественнонаучных и философских систем. В Московской духовной академии прот. Федором Голубинским (1797–1854) была сформирована отличная от других академий «школа верующего разума»⁵³¹, где изучение основного богословия было связано с параллельным освоением философии. Его выдающимся учеником, продолжившим дело учителя. Был В.Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891), признанный корифей в преподавании основного богословия, который ввел в свой курс разделы «гносеология», «космология», «рациональная психология». С 1893 года до закрытия академии в 1919 году основное богословие преподает Сергей Сергеевич Глаголев (1865–1937) – ставший впоследствии новомучеником. Следует отметить, что в МДА в период с 1870 по 1903 существовала кафедра естественнонаучной апологетики, основанная Дмитрием Федоровичем Голубинским (1832–1903). Его курс составляли физика, химия, астрономия, а для желающих – и математика, преподававшиеся в апологетическом ракурсе. Очень важны и актуальны для нашего времени размышления о науке Николая Никаноровича Глубоковского (1863–1937), провозгласившего «обязательность абсолютного для плодотворности человеческого познания»⁵³². В острой полемике с атеистическими учениями разного толка, активизировавшимися на рубеже XIX и XX веков, солидарными в отрицании научного статуса богословия, он утверждал: «Богословие, верное своему идеалу, будет наиболее совершенным

⁵²⁹Там же. С. 92.

⁵³⁰*Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875; Т. II. СПб., 1876; Т. III. СПб., 1888.

⁵³¹*Глубоковский Н.Н.* Русская историческая наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 42.

⁵³²*Глубоковский Н.Н.* Богословие как наука // Н.Н. Глубоковский. Академические обеты и заветы. М. – Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 46.

знанием, если оно не забудет, что, в качестве науки, должно средствами человеческого разума стремиться к постижению объекта своей веры. <...> Нам нужно достигнуть точного познания лица и дела Иисуса Христа – Господа Спасителя»⁵³³.

Курс основного богословия читался до революции не только в духовных академиях, но и в светских университетах и институтах: в Московском, Санкт-Петербургском Киевском и Харьковском университетах, в Московском коммерческом и в Лесном институтах и в других высших учебных заведениях.

Несмотря на то, что проблематика данного исследования рассматривается на примере физико-математических наук, показательно привести пример из другой научной сферы, дополняющий описанную нами и говорящий о многомерности и полноте дисциплинарной представленности диалога науки и религии, а также об уровне научной аргументации ученых. Свидетельство самоочевидности Божественного творения нашего мира со стороны микробиологии и биохимии подтверждает факт понимания современной наукой истоков жизни. Приведем цитату из книги В.Г. Костенко⁵³⁴, в которой можно увидеть, наряду с детальным профессиональным разбором жизнедеятельности клетки на уровне ее биохимических процессов, отражение дискуссий о происхождении живой клетки – сформировалась ли она эволюционным путем или явилась следствием акта Божественного творчества. Подтверждая позицию креационизма, автор дает слово другому ученому – А.В. Фомину⁵³⁵, составившему подробный перечень ученых разных периодов истории науки, обосновывавших происхождение жизни путем ее творения Богом: «случайное образование клетки невозможно, и, несомненно, что она создана кем-то. Главной причиной необъяснимости случайного возникновения клетки теорией эволюции является «неупрощаемая комплексность» клетки. Живая

⁵³³ Там же.

⁵³⁴ Костенко В.Г. Живая клетка глазами химика-органика. СПб.: ВВМ, 2009.

⁵³⁵ Фомин А.В. Доказательства существования Бога. М.: Изд-во «Новая мысль», 2008.

клетка функционирует благодаря гармоничной деятельности множества составляющих ее частиц. И отсутствие хотя бы одной из этих частиц разрушает клетку. Клетка не может ждать, пока такие бессознательные процессы, как естественный отбор и мутация, усовершенствуют ее. Следовательно, первая клетка, возникшая на Земле, должна сразу состоять из всех необходимых для ее жизнеспособности частиц и обладать соответствующими функциями, то есть быть полноценной. Что, несомненно, означает сотворение»⁵³⁶.

⁵³⁶ Указ. соч. С. 84.

4.2. Неопатристический синтез и современная научная парадигма

Предварим параграф о неопатристическом синтезе небольшой исторической справкой.

Русская мысль на протяжении всего периода своего развития была в диалоге с Западом. Послереволюционная ситуация XX века не просто углубила этот диалог. 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 других⁵³⁷. 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

⁵³⁷URL: <https://www.saint-serge.net/linstitut/les-origines/> (Дата обращения 03.05.2024).

протестантским богословием представители русского зарубежья не только сами пришли к осмыслению духовной традиции православия (можно утверждать, что только у славянофилов философия твердо стояла на позициях православия, другие же представители русской религиозной философии в своих системах давали ту или иную его авторскую редакцию), но и открыли его для Запада. В результате этого открытия на западе 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 ещё 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, ее дальнейшего развития, возникло убеждение, что русская философия вышла на принципиально новый уровень – самоопределения как иной философской традиции. Новизна этой традиции – в ее опоре на фундамент восточного христианства, т. е. на отличную от Запада онтологию. Эта принципиально иная современная философия обрела «...статус параллельной традиции, который внутренне отвечал нашему положению в христианской ойкумене, впервые был интуитивно осознан и осмыслен в богословии русской диаспоры, в самосознании русского православия, оказавшегося в интеллектуальной реальности Запада. Это – огромный вклад русской диаспоры в русское самосознание и философское самоопределение»⁵³⁸.

Парижская школа аккумулировала важнейшие интеллектуальные процессы русской диаспоры, сформировала среду для дальнейшего развития отечественной философии, что было уже исключено в России. На этой

⁵³⁸Хоружий С.С. Философская миссия русской эмиграции // Культурное наследие российской эмиграции. Книга 1. М., 1994 С. 240.

площадке осуществлялся активный и содержательный диалог между западным и восточным христианскими дискурсами. Но самое ценное – там происходило новое открытие православия, новое обретение 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. Тогда в трудах великих Отцов Церкви был выработан новый язык, как плод встречи православного богословия с эллинской языческой философией. В спектре творческих исследований, которые осуществлялись деятелями Парижской школы, можно выделить четыре основных направления⁵³⁹: «патристическое возрождение»; «литургическое возрождение»; осмысление русской истории, культуры, литературы; направление, развивавшее традиции русской религиозно-философской мысли. За каждым – стоят свои имена, прославившие русскую культуру на Западе. Главное из них, определившее описываемое «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), протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926–1992).

Вдохновителем обращения к святоотеческому наследию явился выдающийся представитель русской эмиграции, крупнейший философ и богослов XX века, прот. Георгий Флоровский. В 1936 году с высокой трибуны Международной богословской конференции в Афинах прот. Георгий провозгласил идею и программу неопатристического синтеза как движения «вперед, к Отцам». Как пишет П.Б. Михайлов в Предисловии к сборнику статей «Наследие Святых Отцов в XX веке», «Слово Святых Отцов по-новому зазвучало в XX веке – с этим тезисом вряд ли кто-нибудь будет спорить»⁵⁴⁰. Об этом свидетельствует успешная реализация грандиозных издательских

⁵³⁹Иларион (Алфеев) митрополит Волоколамский. Церковь в истории. М., 2013. С. 301.

⁵⁴⁰ Михайлов П.Б. От составителя // Наследие Святых Отцов в XX веке: итоги исследований. М.: ПСТГУ, 2010. С. 6.

проектов по актуализации и распространению святоотеческого наследия. Прежде всего, это относится к публикациям святоотеческих текстов на языках оригинала. В длинный перечень серийных изданий входят: «Христианские источники» (SC, более 530 тт.), издававшиеся с 1942 г. в сложнейших условиях немецкой оккупации во Франции; латинская и греческая серии, издаваемые в Тюрнхауте (CCL – более 200 тт., начиная с 1954 г. и CCG – более 30 тт., начиная с 1977 г.). Было осуществлено также огромное количество переводов (на английский, французский, немецкий, итальянский, голландский, испанский и другие языки).

Лозунг «вперёд, к Отцам!» стал знаменем западноевропейского «патристического возрождения», охватившего религиозную философию XX века, культурную и общественную сферы, открывшего миру сокровища восточно-христианской мысли и духовной традиции.

Сформулированная прот. Георгием Флоровским идея неопатристического синтеза стала богословской платформой для расширенного православного свидетельства в мире, включения святоотеческого наследия в современную проблематику. Обращение к святым отцам Церкви основано на убеждении, что в их трудах содержится ресурс, необходимый для решения актуальных задач нашего времени. 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).

Богословие может пребывать в диалоге с секулярными процессами, выполняя роль системы обратной связи, осуществляющей критику секулярных модусов сознания. Осуществляя такую критику, богословие утверждает себя как мета-дискурс, превосходящий не только все социально-исторические науки, но и любые всеобъемлющие философские системы.

Богословие, в принципе, никогда не может быть детерминировано секулярным разумом и никогда не сможет принять автономию естественнонаучной рациональности. «Христианский взгляд на природу реальности, артикулированный в стратегии неопатристического синтеза, может иметь влияние на антропологию, приводя ее через общество, политику, технику, культуру к модели человека, альтернативной созданной в рамках “исторического материализма”. <...> В этом состоит попытка противостояния дехристианизации Европы и всего мира, что является насущной социально-политической и культурной задачей. Целью такого движения мысли было бы не навязывание некоего нового религиозного фундаментализма <...>, но осуществление посреднического и критического подхода к реальности человеческого мира»⁵⁴¹.

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»⁵⁴².

⁵⁴¹Нестерук А.В. «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // Метопарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 10.

⁵⁴²Кративенский С.Э. Социальная философия. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 358.

В своей работе «Оправдание знания» прот. Г. Флоровский пишет: «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»⁵⁴³.

Рассматривая науку как составную часть культуры, что соответствует пониманию культуры, как совокупности всей деятельности человека⁵⁴⁴, можно, следуя прот. Г. Флоровскому, поставить вопрос о том, «служение ли она, или игра, послушание или развлечение, суета, роскошь и гордыня, т.е. в конце концов ловушка для души? Представляется очевидным, что “культура” (со всеми ее составляющими, одно из которых – наука – Р.Р.) по самой своей природе не есть и не может быть конечной целью, высшей ценностью ... Более того: “культура” не есть безусловное добро; это скорее сфера неизбежной двусмысленности и запутанности. Она имеет тенденцию дегенерировать, становиться “цивилизацией”, человек может оказаться безнадежно ею поработанным, каким и считается современный человек»⁵⁴⁵. Далее он пишет, что наше отношение к культуре есть «богословская позиция, от начала до конца»⁵⁴⁶, она касается самых глубин веры человека. Спор «о вере и культуре», согласно прот. Г. Флоровскому, «включает в себя глубочайшие богословские вопросы и никакое его разрешение невозможно, пока не будет ясно признан и понят богословский характер спора. Нам нужно богословие культуры даже для “практических” решений»⁵⁴⁷. Если признать, что искупление человека имело целью не просто освобождение его от последствий грехопадения, но восстановление его «в своем первоначальном достоинстве,

⁵⁴³Флоровский Г. (прот.) Оправдание знания // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 343.

⁵⁴⁴Кративенский С.Э. Социальная философия. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 358.

⁵⁴⁵Флоровский Г. (прот.) Вера и культура // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 654–655.

⁵⁴⁶ Там же. С. 656.

⁵⁴⁷ Там же. С. 660.

исполнить свою роль и функцию в творении»⁵⁴⁸. В этом и состоит творческое призвание человека, от судьбы которого неотделимы судьбы человеческой культуры.

Необходимость создания богословия культуры, завещанная прот. Георгием Флоровским, несомненно, распространяется и на всю сферу науки, ставшей определяющим фактором современной цивилизации. Христианство, возникшее в самом 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, о которых апостол Павел говорил: «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1Кор. 1, 23), 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.

Из нашей кризисной точки истории цивилизации, вторя Тертуллиану, провозгласившему: «...*quid Athenae Hierosolimis?*», мы также можем поставить вопрос: что может быть общего между Силиконовой долиной и Иерусалимом? Между колоссом технотронной научной индустрии и Церковью? И нам, как Тертуллиану, который не мог представить кесарей христианскими, утопичными кажутся даже разговоры о каком-либо синтезе. Но, если античная культура оказалась достаточно податливой для того, чтобы быть возделанной «христианским плугом» (движимым имперской властью) и начать пышно плодоносить – плоды этого влияния античности в изобилии проявились в церковном искусстве, а также в языке святоотеческого богословия – то не окажется ли более податливой современная наука, выросшая на христианском фундаменте, хотя и несущая в себе все пагубные следствия секуляризации, то есть своего ухода от Христа?

⁵⁴⁸Там же. С. 661.

Вопрос этот вовсе не праздный и не чисто умозрительный. Экспоненциальное развитие технотронной цивилизации, её вторжение в жизнь человека, внесение в нее своих навязчивых технологий, оккупация всех экзистенциальных уровней бытия – как индивидуального, так и социального – характеризуется постоянно умножающимися духовными и физическими рисками. 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»⁵⁴⁹. Понятие риска – возникает в условиях секулярного общества, где обесценена ориентация на волю Божию или Провидение. Следует заметить, что в понимании христианского богословия, само творение человека, наделенного даром свободы, было риском, который подтвердился в событии грехопадения.

Все это свидетельствует о назревшей необходимости глубокого богословского анализа самих оснований этой цивилизации, а также – концептуальных основ науки, породившей этот колосс. Наука и богословие рассматривают мир в совершенно разных аспектах: наука – как безличное сущее, как то, что есть. Известный эпизод из жизни Ньютона хорошо иллюстрирует этот момент: великого физика спросили о его теории: «Но ведь она ничего не говорит, она ничего не объясняет?» Ньютон отвечал: «Она говорит, *как* движутся тела. Этого должно быть достаточно. Я сказал вам, *как* они движутся, а не *почему*»⁵⁵⁰. Религия рассматривает мир как творение Божественной Личности в аспекте должного, давая ему нравственную оценку. Но и наука не может обойтись без метафизической установки, связанной с

⁵⁴⁹Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011. С. 246.

⁵⁵⁰Цит. по: Фейнман Р. Характер физических законов. М.: Издательство АСТ, 2021. С. 42.

парадигмой, «определяющей модель постановки проблем и их решений»⁵⁵¹. На стадии формирования метафизических установок научной теории человек действует как цельная личность, то есть апеллирует как к сфере должного, близкой к религиозной позиции, так и к сфере данного.

Эту закономерность хорошо иллюстрируют слова А. Эйнштейна: «... Я не могу найти выражения лучше, чем “религия” для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере, в той ее части, которая доступна человеческому сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бессильную эмпирию»⁵⁵². Очевидно, что подобной настройкой ученого свидетельствует не об откровении Личного Бога, а, скорее, о некоем регулятивном принципе бытия. О подобных интуициях, называемых ими по-разному, свидетельствовали многие ученые, творцы науки Нового времени.

В этих условиях встает вопрос о возможности построения науки на ином теоретическом фундаменте. «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»⁵⁵³.

К этой цели возможно поэтапное продвижение. Учитывая многие и многие попытки построения гибридных концепций, связывающих религию и науку, в которых преобладали либо оккультизм, либо сциентизм, можно избежать прошлых ошибок. «Речь идет не о фантастических планах «синтеза науки и религии» или создании какой-то «христианской науки», обычно приводящих к бесплодным прожектам <...>, а о конкретных проектах обследования метафизических предпосылок различных научных дисциплин,

⁵⁵¹ Кун Т. Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2020. С. 8.

⁵⁵² Эйнштейн А. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 564.

⁵⁵³ Катасонов В.Н. О границах технологического мышления // В.Н. Катасонов. Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 223.

феноменологическом вскрытии теологической составляющей в этих метафизиках и прослеживании ее значения для самой науки»⁵⁵⁴.

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; а также в продвижении к ее решению отдельных ученых. Так расширяются возможности осуществлять взаимообогащающий диалог с культурой. Как писал протопресвитер Иоанн Мейендорф, «мертвый традиционализм не может быть истинно традиционным <...> просто повторять то, что сказали Отцы, значит изменять их духу и тому замыслу, который они воплотили в своем богословии»⁵⁵⁵. В русле неопатристического синтеза происходит переосмысление Предания как вечно обновляющегося и говорящего каждой эпохе актуальные для нее слова о Христе, Который «вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13,8). Чтобы быть актуальными и живыми, эти слова должны звучать на языке эпохи, вписываться в ее специфический дискурс. 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. «Как они, мы должны посвятить себя делу спасения людей от заблуждений, а не просто держаться за отвлеченные и декларативные истины. Мы должны подражать их направленности на понимание своих современников и употреблять категории и термины, доступные и привычные современному миру. Истинное Предание – это всегда живое Предание. <...> Быть “традиционным” – значит подражать Отцам в их творческом труде, рассуждении и интуиции»⁵⁵⁶. Историческая Церковь, совершающая свой путь по сложному рельефу цивилизационных процессов, часто должна использовать «подручные средства», для своего

⁵⁵⁴Катасонов В.Н. О границах науки. М., 2017. С.159.

⁵⁵⁵Мейендорф И. (протопресв.) Живое предание. М.: «Паломник», 2004. С. 7–8.

⁵⁵⁶Там же. С. 9.

благовестия. Такими средствами являются категории, научный и философский инструментарий действующей в каждую конкретную эпоху культурной традиции и соответствующей ей научной парадигмы. Естественно, весь этот инструментарий принадлежит падшему миру. Но в силу того, что Церковь всегда имеет в себе Христа как живую Истину, используемый ею материал вполне может стать строительным и, подобно тому, как природные характеристики каждой местности определяют строительные технологии, так и терминологический / категориальный аппарат каждой конкретной эпохи с необходимостью должен творчески ассимилироваться Церковью для ее миссии. Поскольку духовная традиция есть «личностный, энергийный, антропологический феномен»⁵⁵⁷, без сугубых творческих усилий её хранение и передача другим поколениям невозможны. «Традиция – это поддержание огня, а не урна для хранения пепла»⁵⁵⁸. 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, вырабатывает язык миссии и в «постхристианскую эпоху» отстаивает его непреходящую ценность.

Но для нас существенно важен не только «язык миссии» – высокой значимостью характеризуется тот факт, что неопатристический синтез может иметь самое непосредственное отношение к организации социально-экономической сферы жизни общества, в которой наука является ключевой и многоаспектной производительной силой. В 1912 году, за четверть века до формулировки прот. Георгием Флоровским идеи неопатристического синтеза, С.Н. Булгаков в предисловии к своему труду «Философия хозяйства»

⁵⁵⁷Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 11.

⁵⁵⁸Цит. по: Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 46.

прокладывает эти существенные для нашей темы связи: «В эпоху упадка догматического самосознания, когда религия всего чаще сводится к этике, <...> особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства, которая отчасти раскрывается и в философии хозяйства. Но <...> для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии свв. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и других древних учителей Церкви. Эти учения в настоящее время лежат в догматике философски мертвым капиталом, чаще же прямо отвергаются»⁵⁵⁹.

Таким образом, из приведенных слов очевидно, что необходимость обращения к святоотеческому наследию Церкви, оформившаяся впоследствии в концепцию неопатристического синтеза, теоретически назрела в отечественной культуре и осмысливающей ее религиозной философии, даже еще не прошедшей свой путь «от марксизма к идеализму». Обращаясь к более глубоким пластам русской мысли, можно и там найти основания для такого подхода – прежде всего, у славянофилов, в философии «общего дела» Н. Федорова (обходя при этом его крайне спорные идеи воскрешения мертвых человеческими усилиями), в философии хозяйства С.Н. Булгакова. Этот факт имеет далеко не «чисто историческое» значение, но указывает на потенциал нашей культуры – подведения под весь комплекс современной технической индустрии, цинично поправшей нравственные основы европейской христианской цивилизации, иного парадигмального фундамента. 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. В этой возможности – шанс на выживание всей цивилизации в целом.

⁵⁵⁹Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 5.

Вполне приемлемое богословское и философское оправдание науки (отличное от ее прославления апологетами научного прогресса, которым нет числа) можно найти в труде С.Н. Булгакова «Философия хозяйства». Он производит детальный анализ самих оснований научной деятельности и указывает на неустранимую антиномию научного знания как такового: с одной стороны, оно может существовать исключительно в предположении бытия Истины. При этом оно дробит ее на множество не соотносимых частных истин. Также обособленное и совершенно независимое бытие имеют отдельные науки – при том, что, казалось бы, они должны быть разными сторонами единой Науки. Уже давно отошли в прошлое попытки построить единую науку путем синтеза научных знаний, создать стройную иерархию наук – как это делали О. Конт и Г. Спенсер. Эта задача вытекала из справедливого предположения, что результаты одной науки могут быть использованы в другой. На первый взгляд, высокой степенью интердисциплинарности и связующим потенциалом обладает математика, востребованная, прежде всего, там, где применимы число и мера. Он критикует известное утверждение о том, что уровень научности определяется степенью применимости математики в той или иной сфере познания – поскольку гуманитарные науки ориентированы, в основном, не на количественные, а на качественные показатели. Реальность, по наблюдению С.Н. Булгакова, такова, что «хотя действительно в развитии науки существует некоторая связность, взаимная обусловленность, при этом в ней нет естественной иерархичности, которая давала бы возможность подвести все науки под ясную, последовательно развиваемую схему или классификацию»⁵⁶⁰. Более того, складывается впечатление, что науки развиваются в сторону все большего обособления, специализации. Становясь могущественнее, наука одновременно все более дробится и как будто уже вполне обходится без Истины, решая свои прагматические задачи.

⁵⁶⁰Там же. С. 131.

Собственно, в современном обществе от науки уже не ожидается свидетельство об Истине – вполне достаточно решения ею того или иного круга практических задач. Все более обнаруживается инструментальный и релятивистский характер научных истин. Не ставится более вопрос о синтезе знаний, точнее, этот вопрос уже решен отрицательно: «научное знание и не суммируется, и не может быть суммировано ни в какой синтез, растущая специализация есть закон развития науки. Синтез наук в Науку – не философский, но именно научный же – есть утопия <...> Единой научной картины мира, или синтетического научного мировоззрения быть не может»⁵⁶¹.

Кроме этого, гносеологического аспекта, оказался проигранным и целый спектр практических ожиданий от научно-технического прогресса – а именно, что благодаря ему уменьшится кабальная зависимость человека от физического труда, будут накормлены, одеты и согреты люди, побеждены неисцелимые болезни. Достижения научно-технического прогресса в сфере производства материальных благ на настоящий момент огромны, однако радикального повышения благосостояния беднейшего населения не только на периферии цивилизации, но и в самих развитых странах не произошло. Как пишет протоиерей Георгий Нейфах, «хотя очевидно, что сегодняшний производственный потенциал способен накормить, одеть и дать крышу над головой всему земному населению, однако из-за черствости, жадности и эгоизма людей этого не происходит, и множество людей не имеют самого необходимого»⁵⁶². Также оказываются несостоятельными притязания оснащенной новейшим научно-техническим инструментарием медицины справиться с неизлечимыми болезнями (вместо них, подобно многоголовой гидре, появляются новые, более страшные) или, по крайней мере, сколько-нибудь существенно продлить человеческую жизнь. Власть человека над

⁵⁶¹Там же. С. 131–132.

⁵⁶²Нейфах Г. (прот.) Гармония Божественного творения. Взаимоотношения науки и религии. М.: Правило веры, 2013. С.27.

природой так и остается иллюзорной. Более того, там, где природа оказывается «подмятой» цивилизацией, возникают экологические катастрофы, с которыми человечество, владеющее передовой техникой, не справляется. Утраченная при грехопадении полная власть человека над природой теперь не дается ему. Греховность человеческой природы, довлеющая над человеком после грехопадения, препятствует употреблению во благо достижений научно-технического прогресса. Известны разнообразные современные практики использования науки в целях откровенно античеловеческих и богоборческих: производство оружия массового уничтожения – химического, бактериологического, высокотехнологичные способы абортирования младенцев, трансгендерная хирургия, эвтаназия, клонирование человека, сфера эко, информационные виды агрессии и политехнологий, индустрия разжигания греховных страстей – от разрушающих душу ребенка игрушек до электронных игр, порабощающих своих адептов как наркотики. Во всех этих (а также подобных им) практиках наука оказывается на службе саморазрушительной деятельности морально дезориентированного, утратившего связь с Богом человека.

И все же наука, как «отрасль общей хозяйственной деятельности человека, направленной к поддержанию, защите и расширению жизни, а вместе с тем ее органическая часть»⁵⁶³, заслуживает оправдания. Упрек в ее адрес, что она не решила поставленных перед ней задач материального обеспечения и защиты беднейших слоев населения, как видим, должен быть переадресован с самой науки на стоящего за ней человека, определяющего для нее задачи и занимающегося распределением добытых с ее помощью благ. Подобно тому, как следует, отделяя грех от грешника, ненавидеть первого и любить и всеми силами бороться за последнего – по слову преп. Исаака Сирина: «Люби грешников, но ненавидь дела их, и не пренебрегай грешными за недостатки их, чтобы самому тебе не впасть в искушение, в котором

⁵⁶³Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 138.

пребывают они... Ни на кого не гневайся и никого не ненавидь, ни за веру, ни за дурные дела его... Не питай ненависти к грешнику, потому что все мы повинны... Ненавидь грехи его — и молись о нем самом, чтобы уподобиться Христу, Который не имел негодования на грешников, но молился о них»⁵⁶⁴ — и в науке следует произвести водораздел «по плодам ее» (Матф. 7,16).

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 полноценно представляет Восточно-христианскую традицию? Такую 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 аналогии, или символы, в устройении человека⁵⁶⁵. 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»⁵⁶⁶. На такую антропологию опирается православное богословие, она является базовой для исихазма, её фундамент — паламитский дискурс энергий.

Фундаментальный труд прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия», ставший своего рода энциклопедией развития русской мысли, той исчерпывающей её саморефлексией, которая позволяет ей двигаться дальше и развиваться, внес ясность в содержание как богословского, так и философского процесса, развенчал некоторые иллюзии. Одной из них был немецкий идеализм, буквально покоривший отечественную мысль в XIX

⁵⁶⁴Исаак Сирин, преп. Слова, 57,90.

⁵⁶⁵ См.: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: «Паломник», 1996. С. 341.

⁵⁶⁶Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса / С.С. Хоружий. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. С. 311.

столетии. Глубокое изучение Флоровским немецкого идеализма (к нему обращалась практически вся русская философия – традиция обучения дворянских детей в немецких университетах существовала в России ещё с XVIII века), привело его к выводу о его антиперсонализме, принципиально несовместимом с русско-византийским менталитетом, имеющим в основании православное мирозерцание. Возникший в западной философии «трансцендентальный субъект» несовместим с христианской личностью. Флоровский утверждал, что «если можно вообще говорить о какой-то «христианской метафизике», то это должна быть метафизика личности»⁵⁶⁷. Именно в личности, а не в государстве, обществе или ином каком коллективе раскрывается абсолютное начало, «личностное начало не должно быть принесено в жертву корпоративному»⁵⁶⁸. По мысли прот. Георгия Флоровского, «Человеческая личность выходит за пределы истории»⁵⁶⁹. Она также несводима к природному началу, сверхприродна, ибо имеет «сверхприродное задание свободного <...> причастия и общения с Богом»⁵⁷⁰.

Такая позиция находит себе поддержку у прот. Сергея Булгакова: «науки объединяются в единстве своего трансцендентального субъекта – универсального человека»⁵⁷¹. И там же: «Проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии»⁵⁷². Эта антропологическая центрированность науки – основание и для богословского ее осмысления, вопрос о котором поставлен в данном исследовании.

Представитель неопатристического синтеза из XXI века, А.В. Нестерук, разделяет эту позицию: «Богословская антропология осуществляет конструктивную критику всех секулярных и духовно ограниченных

⁵⁶⁷Цит. по: *Зинковский Мефодий (иеромон.)* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. С. 61.

⁵⁶⁸Там же. С. 70.

⁵⁶⁹ Там же. С. 68.

⁵⁷⁰ Там же.

⁵⁷¹*Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 133.

⁵⁷²Там же. С. 137.

представлений о человеке только как продукте биологической эволюции или же социального конструирования»⁵⁷³. Взятые на вооружение эти установки богословие личности, опирающееся на детально разработанную аскетическую антропологию, может выступать в качестве инструментария для анализа и диагностики социокультурных практик, в том числе - науки. «Ценность и оправдание применения 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»⁵⁷⁴.

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»⁵⁷⁵.

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

В своей лекции-речи «Прогресс и преобразование», сказанной в МДА 3 сентября 1914 года, священномученик Иларион (Троицкий), архиепископ

⁵⁷³Нестерук А.В. «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // Метaparадигма: бокословие, философия, естествознание: альманах. СПб.: Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 8.

⁵⁷⁴Там же. С. 11.

⁵⁷⁵Хоружий С.С. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 682.

Верейский, дал весьма жесткую негативную оценку западной цивилизации с ее идолом прогресса, для которой характерно постоянное ускорение темпов появления новых знаний, оказывающих всё более значительное влияние на общество: «идея прогресса есть приспособление к человеческой жизни общего принципа эволюции, а эволюционная теория есть узаконение борьбы за существование. В борьбе за существование погибают слабейшие и выживают наиболее к ней приспособленные. ... Колесница прогресса едет по трупам и оставляет позади себя кровавый след»⁵⁷⁶. И далее: «Церковь остается верна своему идеалу преобразования и в век пара, электричества и авиации»⁵⁷⁷.

Наш обзор подходов к научно-техническому освоению мира коснулся нескольких наиболее заметных примеров. Напрашивается вывод о том, что та или иная научная теория имеет не более, чем функциональный или инструментальный характер. 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 нее⁵⁷⁸. Благовестие обращено всегда и 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.

Приведем две оценки развития неопатристического синтеза, данные отечественными учеными – А.В. Нестеруком и С.С. Хоружим. Оба они не просто принадлежат этому направлению философской и богословской мысли, но сделали критический анализ его положений и внесли каждый свой существенный вклад в его развитие. Одна из оценок, принадлежащая А.В.

⁵⁷⁶Иларион (Троицкий), *сщмч.* Прогресс и преобразование. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/progress-i-preobrazhenie/#sel=6:40,7:25;7:35,7:65;8:19,8:29;9:18,10:14;10:120,10:123;11:20,12:13;13:91,13:105;16:1,16:8;16:9,16:56;18:59,18:61;18:140,18:157;45:1,45:18;56:1,57:8;61:1,61:10

(дата обращения 28.03.2024)

⁵⁷⁷Там же.

⁵⁷⁸ 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

Нестеруку – вполне оптимистическая: «можно предположить, что неопатристический синтез в XXI веке будет представлять нечто большее, чем то, что было предложено Г. Флоровским»⁵⁷⁹. Другая, пессимистическая, принадлежит С.С. Хоружему: «концепция Флоровского оказалась совершенно не воспринята на его родине именно в аспекте для автора едва ли не главном <...>: как стратегия творческого развития русской мысли, открывающая путь к постижению и творческому христианскому осиливанию современности. <...> В целом же, русская философия существует и развивается сегодня без малейшего отношения к стратегии, выдвинутой Флоровским. Она не сделала эту стратегию основой своего вектора развития <...>. Но равным образом, она не избрала для себя и никакой иной стратегии...»⁵⁸⁰. Можно констатировать, что, к сожалению, критики неопатристического синтеза, справедливо отмечавшие в этой концепции некоторые изъяны (например, приверженность прот. Георгия формам именно греческого языка как единственно возможным для православного богословия), «вместе с водой слили и ребенка» - то есть, оставили без внимания те ценнейшие мысли и разработки, которыми столь богаты труды Флоровского. Но ошибочно ставить точку. История длится и задачи, поставленные ею, требуют своей дальнейшей творческой научной разработки.

⁵⁷⁹Нестерук А.В. «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // Метопарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 20.

⁵⁸⁰Хоружий С.С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // С.С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 373.

4. 3. Наука рассматриваемых периодов в богословско-антропологической оценке

Охарактеризуем науку Нового времени, в котором мы выделяем несколько эпох. Избранный нами метод требует рассмотрения науки в контексте культуры соответствующей эпохи.

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»⁵⁸¹. Участок границы с Инобытием не является активным. Процессы секуляризации вывели духовную традицию христианства на периферию культуры. Практики, активизирующие сферу Бессознательного, также не выходят к антропологической границе и не являются конституирующими. Наука, соответствующая описанной антропологической

⁵⁸¹Хоружий 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.

характеристике – от Г. Галилея до Б. Франклина, – чем бы она ни занималась – планетарными орбитами, законами механики или электростатикой, неизбежно будет раскрываться в секулярной парадигме неограниченных возможностей познающего разума, а степень отдаления от Бога, как показывает история европейской науки, неуклонно растет.

Наука эпохи Романтизма в оценке модели Антропологической границы

Французское Просвещение, немецкая классическая философия и наука, 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. Значимыми (но не предельными и, следовательно, не конституирующими) стали интеллектуальные процессы, в результате которых была сформирована научная парадигма Нового времени и сама новоевропейская наука. 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. Не нарушая указанной характеристики практик культуры, можно отметить заметное изменение ее формальных признаков, а именно особый ее динамизм, турбулентность, проявившиеся своеобразно: в социально-политической сфере – как повышение социальной активности масс, достигшей накала революционных процессов; ярко раскрывшиеся в живописи – характерной динамичностью композиций (Э. Делакруа, А.Ж. Гро, У. Тернер, К. Брюллов, И. Айвазовский...); в музыке – повышенной эмоциональностью,

обращением к языку чувств, драматическому накалу страстей (А. Моцарт, Л. Бетховен, Ф. Мендельсон ...). Ход развития европейской науки этого периода также отмечен ее интересом к динамическим процессам, в частности, обращением к электродинамике. Дж. Уаттом была изобретена паровая машина. А.-М. Ампер исследует электромагнитные взаимодействия. И. Гаусс закладывает основы математического аппарата для теории электромагнетизма. Романтизм был последней из эпох Нового времени, еще несущей знамя Ренессанса, но уже почти исчерпавшей его наследство. Наука идет собственным цивилизационным путем, никак не координируясь с Богом (в используемой модели – с Онтологическим участком Границы) и все более напоминая модификацию еретических учений, решающих задачу благоустройства без Бога земной жизни человека, реализуя древний соблазн «будете как боги» (Быт. 3,5).

Современная наука в богословской оценке

Оценка науки, сформировавшейся после научной революции рубежа XIX – XX 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 к сфере бессознательного. Что касается науки, то в разделе 3.3 дано описание ее состояния в рассматриваемый период, характеризующегося в физике – деонтологизацией материи, введением моделей, в которых корпускулярное представление об устройстве микромира заменено энергийным (теория струн) и др.; 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. ... Эпоха доминантности Виртуального Человека необходимо приобретает одно определяющее качество: по самому определению виртуального явления, здесь исключается возможность творчества новых форм»⁵⁸². 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 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,

⁵⁸²Хоружий 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.

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. Как было сказано в параграфе 1.3 настоящего исследования, 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, недовоплощённое 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. При этом характеристики «виртуальных моделей» существенно расходились с соответствующими параметрами реальных движущихся тел, в которых не учитывались реально действующие силы. 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»⁵⁸³. 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, а также в богословии. В частности, учение об обществе в эпоху постмодернизма претерпело радикальные изменения. «Неклассическая и, далее, постнеклассическая философия породили и соответствующую социальную философию. Понимание социальности в этом типе дискурса стало трактоваться событийно как поля,

⁵⁸³Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 312.

практики, структуры, наметился переход от эссенциальной к экзистенциальной трактовке общества. Социальное бытие уже не осмысливается как нагромождение социальных структур и институций»⁵⁸⁴. Социальная онтология – «динамическая, в которой устойчивые структуры являются формами, производными от взаимодействий, возникающих в процессе общения и совместной деятельности людей»⁵⁸⁵. В такой энергийной, процессуальной парадигме «общество – это совокупность энергий, воплощаемых различными субъектами в рамках создания определенных условий для совместного бытия. Совокупность подобных энергий и образует жизненный мир эпохи, задает векторы социокультурной ситуации»⁵⁸⁶. Если мы возьмем информационные, финансовые, транспортные потоки – всюду увидим ту же самую энергийную природу, коррелирующую с энергийным пониманием человека в исихастской антропологии.

Энергийность, динамизм социокультурных процессов, а также проекция этого явления в сферу науки, где начинают преобладать динамические модели, в эпоху развития информационных технологий приобретает черты виртуальности. В физике микромира в конце XIX века на смену планетарной модели атома пришла математическая модель, разорвавшая с наглядностью и основанная на вероятностных оценках, описывающих пребывание электронов на орбитах. Фундаментальное понятие физики «материя» трансформируется, материя «дематериализуется» – в том смысле, что проникновение науки в ее недра ставит исследователя перед фактом, что элементарные частицы, ее составляющие, оказываются подвижными сущностями с корпускулярно-волновыми свойствами, перемещающимися в пустом пространстве, превосходящем размеры этих движущихся частиц. При этом убедительной реальностью стало «поле» – модель, созданная некогда для удобства описания свойств материи. Теория струн, описанная нами в разделе 3.3, с наглядностью

⁵⁸⁴ Там же. С. 65.

⁵⁸⁵ Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 27.

⁵⁸⁶ Агапов О.Д. Очерки синергийной социальной философии. Казань: «Познание», 2008. С. 29.

показывает, что на смену корпускулярному представлению элементарных частиц приходит их энергийная модель в виде колеблющихся энергетических волокон. Но это – не последняя стадия развоплощения материи. Далее следует информационная модель: «струны состоят из логики»⁵⁸⁷.

Более того, как утверждал Ж. Бодрийяр «виртуальное решительно берет верх над актуальным»⁵⁸⁸. Виртуализация становится поистине «нарастающим процессом, в котором сконцентрированы новейшие черты, характернейшие тенденции современной реальности»⁵⁸⁹. 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»»⁵⁹⁰. Особенно зримо это проявляется в сфере политической жизни, где на смену классическим методам риторики, искусству полемики и аргументации, приводящим к убеждению народных масс, пришли политтехнологи, оснащенные мультимедийными средствами провоцирования необходимых реакций в социальном пространстве.

⁵⁸⁷ См.: Smidhuber C. Strings from Logik // <https://arxiv.org/abs/hep-th/0011065v1> (Дата обращения 2.05.2017 г.)

⁵⁸⁸ Цит. по: Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. С. 373.

⁵⁸⁹ Там же.

⁵⁹⁰ Там же. С. 386.

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»⁵⁹¹.

Выводы к главе 4:

1. Унаследовав православную греко-византийскую духовную, а, вместе с ней, религиозную и культурную традиции, Россия унаследовала и особый, отличный от западного, тип рациональности, которым обусловлено своеобразие понимания природы научного закона, знания как такового.
2. Набравшее после петровских реформ обороты развитие промышленности, с ее научно-теоретическими достижениями следует дополнить уникальными примерами системотворчества, в рамках которых были сделаны беспрецедентные по глубине и охвату

⁵⁹¹ Там же. С. 393.

попытки христианского осмысления человеческой деятельности и построения системы хозяйствования (Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков), а также продумывания теоретических основ альтернативной науки (о. П. Флоренский).

3. В период активного наступления секулярной культуры, 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.
4. Неопатристический синтез – направление современной религиозно-философской и богословской мысли, ориентированное, прежде всего, на сферы богословия, экклезиологии, богословского осмысления культуры и истории, – как направление развивающееся, может включать в себя неохваченные еще области науки и техники. Основание для этого – принципиальная близость между собой духовной и материальной составляющих культуры, понимание ее как целостного явления. А главное – невозможность для христиан отказа от миссии в культуре, во всей полноте ее составляющих.
5. В параграфе 4.3 описаны результаты богословско-антропологической оценки науки рассмотренных периодов истории европейской культуры. Особое внимание уделено современной научной парадигме.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог осуществленному исследованию, можно отметить, что цели, в нем поставленные, достигнуты. Достоверность полученных результатов обеспечена как опорой на широкий круг авторитетных научно-богословских источников и исследований, трудов по теории и истории культуры, естествознания и техники – классических и новейших, так и применением надежной методологии, сочетающей в себе общенаучные методы со специально-теологическим «методом герменевтического соотнесения».

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»⁵⁹². Снизить эти риски, находясь на поле науки, ее средствами – можно только, привлекая ее ресурс для построения здания христианской культуры, поддержания огня в светильнике христианской традиции, вовлекая прежде не вписывавшиеся в нее элементы. Таким элементом, собственно, и является сама наука, породившая колосс современной цивилизации. Ее невписанность 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

⁵⁹²Флоровский Георгий (прот.) Вера и культура. // Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С. 651.

способ богословской интерпретации науки. Этот способ основан на утверждении неприменимости 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 изоморфизм (не всегда вербализуемый), или сообразность форм науки, техники, живописи, философских теорий – определяемых антропологией, характерной для данной эпохи. Эти вопросы составили главную исследовательскую ось работы. Для их решения произведена экспликация истории европейской науки в обзорном формате – в соответствии с принципом, утверждающим соотнесенность *теории* предмета и его *истории*. В силу значимости рассматриваемой темы для перспективы построения системы богословия культуры, наука в ее естественнонаучной части вписана в контекст неопатристического синтеза, имеющего важное значение для выстраивания диалога секулярной культуры с Православной Церковью, усиления роли и влияния Церкви в мире как фактора противостояния новейшим цивилизационным рискам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.:
Российское Библейское Общество, 1995.

Античные и святоотеческие источники:

1. *Василий Великий, святитель*. Беседы на Шестоднев. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.
2. *Григорий Богослов, святитель*. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994
3. *Григорий Нисский, святитель*. Об устройении человека // О человеке. Сборник трактатов. СПб.: Азбука, 2011. С. 23–142
4. *Григорий Нисский, святитель*. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2009.
5. *Григорий Палама, св.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.
6. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002.
7. *Игнатий (Брянчанинов), святитель*. Прибавление к «Слову о смерти» // Полное собрание творений в пяти томах. Т. 2. М.: Новое небо, 2018.
8. *Иоанн Дамаскин, св.* Полное собрание творений. СПб., 1913.
9. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Издательство Сретенского ставропигиального мужского монастыря, 2019
10. *Исаак Сирин*, прп. Слова подвижнические. Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2019.
11. *Климент Александрийский*. Строматы // Священник Михаил Легеев. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. С. 532–566.

12. *Максим Исповедник, преп.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Преп. Максим Исповедник. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. С. 289–342
13. *Марк Минуций Феликс. Октавий* // Священник Михаил Легеев. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 388–408
14. *Ориген. О началах.* Новосибирск, 1993. (Репринт с издания Рига 1936)
15. *Платон. Сочинения в 3-х тт. Том 2.* М., 1970.
16. *Платон. Тимей* // Платон. Сочинения в 3-х томах. М.: «Мысль», 1971. С. 455–542
17. *Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3-х т.* М., 1961.
18. *Hermes Trismegiste. Traduction complete precedee d'une etude sur l'origine de livres Hermetiques, par Louis Menard.* Paris, 1902.

Патрологические серии

- PL = Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864.
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1866 –.
- SC = Sources Chrétiennes. Paris, 1942 –.
- CCSL = Corpus Christianorum. Series Latina. Brepols, 1954 –.

Источники по проблемам естествознания и философии

19. *Бэкон Р. Избранное* / Пер. И.В. Лупандина. М.: Изд-во францисканцев, 2005.
20. *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат.* М.: Издательство АСТ, 2018.
21. *Гоббс Т. О теле* // Избранные произведения : В 2 т. М., 1965.
22. *Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 4.* М., 1959.
23. *Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т.1*
24. *Гёте И.В. Учение о цвете. Теория познания.* М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

25. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
26. *Кант И.* Сочинения. В 4-х томах. М., 1964.
27. *Лаплас П.С.* Изложение системы мира. Л., 1982.
28. *Лейбниц Г.В.* Избранные философские сочинения. М., 1890.
29. *Лейбниц Г.В.* Собрание сочинений. М., 1984.
30. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Собр. Трудов академика А.Н. Крылова. М., Л., 1936. Т. VII
31. *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. 3–138
32. *Соловьев В.С.* Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // В.С. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 122–138
33. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. М., 1957.
34. *Тесла Н.* Я могу объяснить многое. Дневники. М.: Яуза-пресс, 2017.
35. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995.
36. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: АН СССР, Институт философии, Издательство «Мысль», 1982.
37. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. II. М., 1955.
38. *Фейнман Р.* Характер физических законов. М.: Издательство АСТ, 2021.
39. *Флоренский П.* Об одной предпосылке мировоззрения // «Весы». № 9. 1904. С. 24–35
40. *Эйнштейн А., Инфельд Л.* Эволюция физики. М.: Изд-во ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия», 1966.
41. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1955. URL: https://4italka.site/nauka_obrazovanie/filosofiya/499261/fulltext.htm?ysclid=lvr4ipfp4s152929090 (Дата обращения 3.05.2024)

Исследования

42. *Авдеенко Е.А.* Тема «Каин» в современном мире. М.: Издательство КЛАССИС, 2014.
43. *Агапов О.Д.* Очерки синергийной социальной философии. Казань: «Познание», 2008.
44. *Агапов О. Д.* Познавая общество: искусство возможного / О. Д. Агапов. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета; СПб.: Алетейя, 2022.
45. *Аксенов-Меерсон М.* Встреча нуса и логоса в премудрости науки. М.: Практика, 2021.
46. *Аргамакова А. А.* Насколько гуманитаристика может быть социально полезной // *Философские науки.* 2016. № 8. С. 91–99.
47. *Ахутин А.В.* Критический анализ отношения «познания себя» и «заботы о себе» у позднего М. Фуко. // *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий.* М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 240–272
48. *Бальтазар Г.У.* Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника. М.: Издательский дом «Познание», 2021.
49. *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2001.
50. *Барулин В.С.* Социально-философская антропология. М., 2007.
51. *Бахтин М.В.* Богословское осмысление истории. М., 2006.
52. *Бергсон А.* Творческая эволюция. СПб., 1914.
53. *Бергсон А.* Длительность и одновременность. М.: «Добросвет», Издательство «КДУ», 2013.
54. *Бердяев Н.А.* Дух и машина. URL:
http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1915_duh_i_mashina.shtml?ysclid=lsyuqfg4hk331128661 (Дата обращения 14.04.2024)
55. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.

56. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
57. *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. URL:
http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1939_036_01.html (Дата обращения 1.05.2024).
58. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: «Мысль», 1990.
59. *Бердяев Н.* Судьба человека в современном мире // Н. Бердяев. Русская идея. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С. 479–540.
60. *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998.
61. Богословие творения / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013.
62. *Боброва Л.А.* Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии / Под ред. И.Т. Касавина, В.П. Филатова, М.О. Шахова. М.: Альфа-М, 2010. (Библиотека журнала «Эпистемология и философия науки»).
63. *Боранецкий П.* Философия техники. Техника и новое мирозерцание. Париж, 1947.
64. *Брук Дж. Х.* Наука и религия: историческая перспектива. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.
65. *Брэдишоу Д.* Христианский подход к философии времени // Метaparадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. СПб.: Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 70–78.
66. *Бубнов, А.Ю.* Религиозный опыт как эпистема // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. ИФ РАН, 2008. С. 144–157.
67. *Булгаков С. (прот.)* О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения (Интеллигенция и религия). СПб.: Сатись, 1993.
68. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
69. *Булгаков С.* Церковь и культура // Вопросы религии. Выпуск первый. М., 1906. С. 38–52.

70. *Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2017.
71. *Василюк Ф.Е.* На подступах к синергийной психотерапии // *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте* / отв. редактор С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 620–642.
72. *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. 302–321.
73. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003.
74. *Вернадский В.И.* Дневники 1917–1921. Киев: Наукова Думка, 1994.
75. *Вернадский В.И.* О научном мировоззрении // *Биосфера и ноосфера*. М.: Айрис-пресс, 2008. С. 184–241.
76. *Вернадский В.И.* Труды по всеобщей истории науки. М.: «Наука», 1988.
77. *Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.
78. *Вышеславцев В.П.* Кризис индустриальной культуры. 1953.
79. *Гаврюшин Н.К.* Этюды о разумной вере. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.
80. *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс – Традиция, 2006.
81. *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
82. *Гайденко П.П.* Наука и христианство: противостояние или союз? // *Христианство и наука. X Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции*. М., 2003. С. 20–30.
83. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
84. *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки*. М.: Мартис, 1997. С. 44–83.

85. *Гассенди П.* Сочинения: В 2 т. М., 1966.
86. Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ. Сост. Э. Блейн. М., 1995.
87. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: «Наука», 1977.
88. *Геронимус А. (прот.)* Математика и традиция // Альфа и Омега. № 1(57) 2010 г. С. 264–270.
89. *Геронимус А. (прот.)* Богословие культуры и фундаментальная наука // Христианство и наука. XII Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2004. С. 38–88.
90. *Геронимус А. (прот.)* Православное богословие и пути фундаментальной науки // Христианство и наука. X Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2003. С. 208–256.
91. *Геронимус А. (прот.)* Тождество и различие в богословии, философии и науке // Христианство и наука. Сборник докладов конференции. М., 2005. С. 106–152.
92. *Гессе Г.* Игра в бисер. М.: Издательство АСТ, 2022.
93. *Гириц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 115–138.
94. *Глубоковский Н.Н.* Богословие как наука // Н.Н. Глубоковский. Академические обеты и заветы. М. – Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 44–46.
95. *Глубоковский Н.Н.* Русская историческая наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002.
96. *Горячев Д. (свящ.)* Антиномика Флоренского. Белгород: Политерра, 2022.
97. *Гриб А.А.* Диалог современной физики и богословия // Храм Духа в храме науки. Материалы юбилейной конференции, посвященной 170-летию

- университетского храма святых апостолов Петра и Павла. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 197–203.
98. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992, № 7; Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, 1986, № 3.
99. *Девис Пол.* Суперсила. Поиски единой теории природы / пер. с англ. Под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина. М.: Мир, 1989.
100. *Делез Ж.* Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
101. *Дессаур Ф.* К философии техники. Что есть техника? Термин и сущность. URL: [https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3\(21\)/12_dessauer.pdf](https://www.ontology-of-designing.ru/article/2016_3(21)/12_dessauer.pdf) (Дата обращения 8.05.2024).
102. Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. М., 2017. С. 124–127.
103. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: «Мартис», 2003.
104. *Зельманов А.Л.* Некоторые философские аспекты современной космологии и смежных областей физики // Диалектика и современное естествознание. М., 1970. С. 395—400.
105. *Зеннхаузер В.* Платон и математика. СПб.: Издательство РХГА, 2016.
106. *Зубов В.П.* Опыт научный и опыт технический в эпоху Ренессанса // В.П. Зубов. Из истории мировой науки. Избранные труды 1921–1963. СПб.: Изд-во «Алетейя»: Изд-во С. Петербургского университета, 2006. С. 348–365.
107. *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
108. *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.
109. *Иларион (Алфеев), игумен.* Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская

- конференция РПЦ. Москва, 7–9 февраля 2000 г. Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2000.
110. *Ильин В.* Отец Павел Флоренский. Великое чудо науки XX века. Рукопись. МДА. Инв. № 125384.
111. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
112. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М.: Издательство ББИ, 2012.
113. Историко-математические исследования. Вып. XXX. М., 1986.
114. *Каллист (Уэр), епископ.* Бог и человечество // Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 216–246.
115. *Каначева С.А.* Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. ИФ РАН, 2008. С. 102–125.
116. *Канненгиссер Ч.* Будущее патристики // Наследие святых Отцов в XX веке. Итоги исследований. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 248–262.
117. *Катасонов В.Н.* Апофатика и наука // Христианство и наука. X Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2003. С. 257–268.
118. *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М.: Мартис, 1999.
119. *Катасонов В.Н.* Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 142–177.
120. *Катасонов В.Н.* О границах науки. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017.

121. *Катасонов В.Н.* Позитивизм и христианство: философия и история науки Пьера Дюгема // Катасонов В.Н. О границах науки. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. С. 188–233.
122. *Катасонов В.Н.* Философия и история науки Пьера Дюгема // Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 22–61.
123. *Катасонов В.Н.* Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
124. *Катасонов В.Н.* Философско-религиозные проблемы науки Нового времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.
125. *Катасонов В.Н.* Цивилизационный кризис XX столетия и Православие// В.Н. Катасонов. Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 21–36.
126. *Кассирер, Э.* Философия символических форм: В 3 тт. / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.- СПб.: Университетская книга, 2002.
127. *Кессельман В.С.* Удивительная история физики. М.: ЭНАС-КНИГА, 2013.
128. *Киприан (Керн), архимандрит.* Антропология св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006.
129. *Кирилл (Зинковский), иеромон.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб. Изд-во Олега Абышко, 2014.
130. *Кирилл Копейкин, прот.* Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2014.
131. *Кириянов Д. (свящ.)* Дополнительность и проблемы современного диалога науки и богословия. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/255941.html> (Дата обращения 8.05.2024).
132. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985.
133. *Копейкин К., прот.* Богословский и естественнонаучный взгляд на онтологическую природу мироздания // Христианство и наука. X

- Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2003. С. 40–93
134. *Коплстон Ф.* История философии. Средние века. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003.
135. *Костенко В.Г.* Живая клетка глазами химика-органика. СПб.: ВВМ, 2009.
136. *Кречет В.Г.* Фундаментальная физика и богословие // Христианство и наука. X Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2003. С. 277–288
137. *Кривовичев С. (иерей)* Православие и естественные науки. М.: ОЦАД, Издательский дом «Познание», 2022.
138. *Кудрявцев П.С.* Курс истории физики. М.: «Просвещение», 1982.
139. *Кузнецов Б.Г.* Необратимость времени и детерминизм // Эйнштейновский сборник 1978–1979 М., 1983.
140. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2020.
141. *Кюнз Г.* Начало всех вещей. Естествознание и религия. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007.
142. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–1954). М., 1998.
143. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2008.
144. *Лега В.П.* История западной философии: в 2-х Ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
145. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
146. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. В 2-х книгах. Итоги тысячелетнего развития. М.: Издательство АСТ ФОЛИО, 2000.
147. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
148. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 455–550.
149. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 111–308.

150. *Лушников Д., свящ.* Основное богословие. М.: ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021.
151. *Любищев А.А.* Линия Демокрита и Платона в истории культуры. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001.
152. *Любищев А.А.* Наука и религия. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000.
153. *Лютер М.* Время молчания прошло // Избр. произведения 1520–1526 гг. Харьков, 1984.
154. Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: «Лабиринт», 1996.
155. *Маркова Л.А.* Наука и религия глазами христианского теолога С. Яки // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997.
156. *Маркова Л.А.* По поводу доклада А.Ю. Бубнова «Религиозный опыт как эпистема» // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. ИФ РАН, 2008. С.158–164.
157. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения (в 50-томах) Том 3. М.: ИПЛ, 1955–1981.
158. *Марру Анри-Ирене.* Патристика и гуманизм // Наследие святых Отцов в XX веке. Итоги исследований. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 50–60.
159. *Мейендорф И. (протопресв.)* Введение в святоотеческое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
160. *Мейендорф И. (протопресв.)* Живое предание. М.: «Паломник», 2004.
161. *Мейендорф И. (протопресв.)* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450 – 680 гг. М.: ПСТГУ, 2012.
162. *Мейендорф И. (протопресв.)* Православие в современном мире. М.: Путь, 1997.
163. *Мерфи Н.* Христианское богословие, научный натурализм и естественные науки: опыт эпистемологического осмысления // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М.: ББИ, 2009. С. 8–20.
164. *Мефодий (Зинковский), иеромонах.* Богословие личности в XIX – XX веках. Санкт-Петербург: Издательство Олега Обышко, 2014.

165. *Милбанк Дж.* Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: «Теозстетика», 2022.
166. *Михайлов П.Б.* Богословский метод владыки Антония // Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11–13 сентября 2009 г. Москва. Дом Русского Зарубежья им. А.И. Солженицына. С. 71–85.
167. *Михайлов П.Б.* Естественное богопознание в греческой патристике // Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 247–263.
168. *Михайлов П.Б.* Компетенции рациональности в богословии // П.Б. Михайлов. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 39–54.
169. Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829 – 1903). Сборник научных статей / Российская гос. Б-ка, Ин-т мировой литературы, Музей-библиотека Н.Ф. Федорова; [сост.: А.Г. Гачева, М.М. Памфилов; отв. ред. А.Г. Гачева]. М.: Академический проект, 2018.
170. *Мумриков О.(иер.)* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2014.
171. Наследие святых Отцов в XX веке. Итоги исследований. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
172. Наука и Религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2006.
173. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2009.
174. *Нейфах Г.(прот.)* Гармония Божественного творения. Взаимоотношения науки и религии. М.: Правило веры, 2013.
175. *Нестерук А.* Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006.

176. *Нестерук А.В.* «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // *Метапарадигма: бокословие, философия, естествознание: альманах.* СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. Вып. 6. С. 6–21.
177. *Оболевич Т., ред.* Вера и знание: взгляд с Востока / под ред. Терезы Оболевич (Серия «Богословие и наука»). М.: Издательство ББИ, 2014.
178. О первоначалах мира в науке и теологии. Труды Фонда изучения проблем науки и теологии им. П.А. Флоренского. СПб.: ПЕТРОПОЛИС, 1993.
179. Ответственность религии и науки в современном мире. М.: Издательство ББИ, 2007.
180. *Павленко А.* Theoria vs observatio: возвращение из обморока. СПб.: Алетейя, 2018.
181. *Паршин А.Н.* Еще раз о «научной картине мира» // *Вестник РХД.* 1990. № 159 (II). С. 117–138.
182. *Первушин В.Н.* Наука и богословие // *Христианство и наука.* X Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции. М., 2003. С. 31–39.
183. *Петренко Олег (иер.)* «Богословие XXI века» // Сарфати Дж. Несостоятельность теории эволюции. М., 2002.
184. *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007.
185. *Пикок А.* Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
186. *Пикок А.* Эволюция – тайный друг веры. М.: Издательство ББИ, 2013.
187. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск, 1998.
188. *Пол Девис.* Суперсила. Поиски единой теории природы / пер. с англ. Под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина. М.: Мир, 1989.

189. *Польсков К.О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
190. *Поппер К.* Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993.
191. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2.
192. *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.
193. *Порус В. Н.* Философия науки: изменение контуров // Язык, знание, социум: проблемы социальной эпистемологии. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2007.
194. *Порус В.* Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) // Ответственность религии и науки в современном мире. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. С. 27–47.
195. *Пэттисон Дж.* Размышление о Боге в век технологий. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011.
196. Рассел Б. История западной философии. М., 2004.
197. Реферативный журнал "Философия". 2011 г. № 4.
198. *Ридлер А.* Цели высших технических школ // Бюл. политех. об-ва, 1901. №3.
199. *Руднев В.П.* Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М.: Аграф, 2003.
200. *Рунова Р.М.* Антропологизация в сфере социальных наук как особая тенденция современного гуманитарного познания // Человеческий капитал. № 10 (70). М., 2014. С. 106–108.
201. *Рунова Р.М.* Антропологический детерминизм как развитие антропного принципа физики XX века в русле библейской космологии // Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. № 4 (43). С. 79 – 89.

202. *Рупова Р.М.* Интерпретация культуры К. Гирца и методологические подходы синергийной антропологии // *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном дискурсе* / отв. редактор С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 762–763.
203. *Рупова Р.* Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. СПб.: «Алетейя», 2017.
204. *Рупова Р.М., Солонченко А.А.* Неопатристический синтез в социально-философской и антропологической проекциях // *Человеческий капитал*. № 5 (77). М., 2015. С. 29–33.
205. *Рупова Р.М., Солонченко А.А.* Неопатристический синтез: поле актуального диалога / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // *Миссия конфессий*. 2016. № 16. С. 58–68.
206. *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.
207. *Светлов В.А.* Философия математики. Основные проблемы обоснования математики XX столетия. М.: КомКнига, 2006.
208. *Сержантов П.Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010.
209. *Слесинский Р.* Поиски в понимании. Введение в философскую герменевтику. Гатчина, 2001.
210. *Соловьев Н.А.* Троичная метафизика и квантовый переворот. СПб.: Деметра, 2021.
211. *Соловьев Н.А., Посадский С.В.* Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб.: НП-Принт, 2014.
212. *Солонченко А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). Часть 1 // Электронный ресурс. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4415073.html>. (Дата обращения 8.05.2024).

213. *Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А.* Философия науки и техники. М., 1996.
214. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
215. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М.: «Айрис-пресс», 2004.
216. *Тростников В.Н.* Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины. М.: Грифон, 2010.
217. *Тростников В.Н.* Мысли перед рассветом. Париж: Ymca-Press, 1980.
218. *Уильямс, Роуэн.* Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. Киев: Дух и литера, 2009.
219. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: «Прогресс», 1995.
220. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982.
221. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
222. Философия техники: история и современность. М., 1998.
223. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
224. *Флоренский П. (свящ.)* Об одной предпосылке мировоззрения // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. М.: «Мысль», 1994 С. 70–78.
225. *Флоренский П. (свящ.)* У водораздела мысли. // Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 3(1). М., 1999.
226. *Флоренский П. (свящ.)* Философия культа. // Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. М., 2004.
227. *Флоровский Г. (прот.)* Вера и культура // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 650–670.
228. *Флоровский Г. (прот.)* Затруднения историка-христианина // Прот. Г. Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 671–707.
229. *Флоровский Г. (прот.)* Оправдание знания // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 343–349.

230. *Флоровский Г.* Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
231. *Флоровский Г., прот.* Святитель Григорий Палама и традиция отцов // прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 377–393.
232. *Флоровский Г.* Спор о немецком идеализме // Георгий Флоровский. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. С. 402–423.
233. *Флоровский Г.* Тварь и тварность // Г.В. Флоровский. Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. С. 37–70.
234. *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация // Г.В. Флоровский. Вера и культура. СПб.: Издательство РХГА, 2002. С. 641–649.
235. *Фокин А.Р.* Естественная теология в латинской патристике // Философия религии: альманах 2006–2007 / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 282–301.
236. *Фомин А.В.* Доказательства существования Бога. М.: Изд-во «Новая мысль», 2008.
237. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
238. *Хаукинс К.Г.* Опыты религиозных исследований. СПб, 2003.
239. *Харченко В.К.* Эвристическая функция метафор (метафора в научных открытиях) // Харченко В.К. Функции метафоры. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. 29–32.
240. *Хвольсон О.Д.* Знание и вера в физике. Лекция 1915 года. М.: Издательство «Сана», 2020.
241. *Хёйзинга Й.* Homo ludens. Человек играющий. М.: Издательство «Азбука», 2022.
242. *Хокинг С.* Кратчайшая история времени. СПб.: «Амфора», 2006.
243. *Хомяков А.С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Полное собрание сочинений. М., 1878. Т. 1. С. 263–284.

244. *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.
245. *Хоружий С.С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. СПб.: РХГА, 2012.
246. *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. 123–141.
247. *Хоружий С. С.* Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 44–61.
248. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1992.
249. *Хоружий С.С.* Мирозерцание Флоренского. Томск: Издательство «Водолей», 1999.
250. *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Институт св. Фомы, 2018.
251. *Хоружий С.С.* Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // Георгий Васильевич Флоровский /под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 230–251.
252. *Хоружий С.С.* Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 492–684.
253. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий, С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 339–353.
254. *Хоружий С.С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса / С.С. Хоружий. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016.

255. *Хоружий С.С.* Улисс в русском зеркале. СПб.: «Азбука», 2015.
256. *Хоружий С.С.* Уроки Хайдеггера // С.С. Хоружий. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 425–491.
257. *Шеховцова Л.Ф.* Новая парадигма человека в свете православной психологии. СПб.: Издательство СПбДА, 2022.
258. *Шичалин Ю.А.* Статус науки в орфико-пифагорейских кругах // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 12–43.
259. *Шмалый В., свящ.* Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 520.
260. *Шмалый В., свящ.* Космология святых отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. М., 2003. № 2 (36). С. 152–170.
261. *Шмеман А. (прот.)* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005.
262. *Шмонин Д.В.* Тайна ответа. Введение в рациональную теологию. Монография. СПб.: Изд-во СПбДА, Изд-во РПУ им. А.И. Герцена, 2021.
263. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Минск: «Попурри», 2009.
264. *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: «Симпозиум», 2007.
265. *Юзвизин И.И.* Основы информациологии. М.: Международное издательство «Информациология, «Высшая школа», 2000.
266. *Яки С.* Спаситель науки. М., 1992.

Источники и исследования на иностранных языках

262. *Balthasar, Hans Urs von.* Kosmische Liturgie. Johannes-Verlag, 1941.
263. *Barrow J.D., Tipler F.J.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxf., 1986.
264. *D'Alembert S.* Melanges de literature, d'histoire et de philosophie. Amsterdam, Vol. V. 1770.

265. *Duhem P.* Evolution of science and Christian gratitude. In Jaki S.L. Scientist and Catholic. An Essay on Pierre Duhem. Front Royal, VA, Christendom Press, 1991.
266. *Duhem P.* La physique de croyant // *Duhem P.* La theorie physique. Son objet et sa structure. Deuxieme edition. Paris, 1914.
267. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.-Y. – Toronto. Random House, 1955.
268. *Guardini R.* Letters from Lake Como: Explorations and the Human Race. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
269. *Green Br.* The elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. New York, Vintage Books. A Division of Random House, Inc. 1999.
270. *Grosseteste R.* De luce seu de inchoatione formarum // C.C. Riedl. Robert Grosseteste. On Light. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1942.
271. *Feynman R.* The character of physical law, A series of lectures recorded by the BBC at Cornell University USA, Cox and Wyman LTD London, 1965.
272. *Foucault M.* Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines. Paris, 1966.
273. *Gould S.J.* Impeaching a Self-Appointed Judge (review of Philip Johnson's Darwin on Trial) // Scientific American, 267 (1992). P. 118–121.
274. *Haught John F.* Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science/ Cambridge University Press, 2006.
275. *Jammer M.* Das Problem des Raumes. Darmstadt, 1960.
276. *Jasinowsky B.* Die analytische Urteilslehre Leihnizens in ihrem Verhaltnis zu seiner Metaphysik. Wien, 1918. P. 105 – 107.
277. *Jastrov R.* God and the Astronomers. New York: W.W.W. Norton, 1978/
278. *Kabitz W.* Die Philosophie des jungen Leibniz: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems. Heidelberg, 1909. P. 4 f.
279. *Kuhn T.* Tradition mathematique et tradition experimentale dans le development de la physique // Annales. Economies. Societes. Civilizations. P., 1975. A. 30. № 5.

280. *Lubac, Henri de*. Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme chrétien. Unam Sanctam, no. 3. Paris: Cerf, 1st ed. 1938, 4th ed. 1947.
281. *Mayer E*. Technik und Kultur: Gedanken ueber die Verstaatlichung des Menschen. Berlin, 1906.
282. *Nesteruk A.V*. From a neo-patristic legacy of Georges Florovsky to the radical theological commitment in the dialogue with science // Journal of the Siberian Federal University. Series: Humanities. 2016. T. 9. № 9. P. 2150–2183.
283. *Nesteruk A.V*. The Dialogue between Theology and Science as an Open-Ended Hermeneutics of the Human Condition // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2020. 13 (8). P. 1338–1355.
284. *Noble I*. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Staniloae // Viatorum. XLIX, 2007. № 2. P. 185–209.
285. *Paley W*. Natural Theology or, Evidences and Attributes of the Deity/ London: J. Faulder. 1802.
286. *Pattison G*. Thinking About God in an Age of Technology. Oxford. University Press, 2005
287. *Rapp F*. Analytische Technikphilosophie. Freiburg, 1978
288. *Shmaliy V*. Cosmology of the Cappadocian Fathers: a contribution to dialogue between science and theology today // Faith and Philosophy. 2005. T. 22. № 5 5 SPEC. ISSUE. P. 528–542.
289. *Smidhuber C*. Strings from Logik //URL: <https://arxiv.org/abs/hep-th/0011065v1>
(Дата обращения 12.02.2017)
290. *Tipler F.J*. The physics of immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead. New York: Doubleday, 1994.
291. *Torrance, T.F*. God and Rationality. OUP, 1971.
292. *Wendt U*. Die Technik als Kulturmacht in sozialer und in geistiger Beziehung. Eine Studie, Berlin, 1906.
293. *Zizioulas, John*. Theology and Hermeneutics // Lectures in Christian Dogmatics. London: T&T Clark, 2009.

Диссертации

294. *Бесшапошникова А.П.* Проблема универсального синтеза знаний: Дис. ... докт. филос. наук. Саратов, 2000.
295. *Брянник Н.В.* Онтогносеологические основания науки в России: Дис. ... докт. филос. наук. Екатеринбург, 1995.
296. *Бурлак Д.К.* Метафизика культуры. Опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей: Дис. ... докт. филос. наук. Санкт-Петербург, 2008.
297. *Дорогов А.А.* Развитие механизмов в России. Ранний период. 14–1-я половина 15 вв.: Дис. ... канд. технич. наук. М., 1954.
298. *Клементьева Т.Н.* Проблема сближения научного и религиозного мировоззрения: религиозоведческий аспект: Дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2001.
299. *Кривовичев С.В.* Геологические интуиции в естественных науках: история и современность: Дис.... канд. богословия. СПбДА, 2021.
300. *Попов А.В.* Демаркация научного и религиозного сознания (философский анализ): Дис. ... канд. филос. наук. Оренбург, 2008.
301. *Расторгуев М.В.* Кризис "антропологии самотождественности" в современной культуре: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01, 09.00.13. – Ростов н/Д, 2006.
302. *Рупова Р.М.* Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиозоведческо-антропологический анализ. Дис. ... докт. филос. наук. Москва, 2018.
URL: <https://www.ranepa.ru/nauka/podgotovka-nauchnykh-kadrov/dissertatsiy-obyavleniya-o-zashchitax/rupova-rozaliya-moiseevna/>
303. *Солонченко А.А.* Православная мысль в условиях постмодерна и богословско-философский контекст ее формирования. Дис. ... канд. богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2020.

Энциклопедии и справочники:

304. Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М.: АСТ, Минск: «Харвест», «Современный литератор», 2002.
305. *Дерри Т., Уильямс Т.* Краткая история технологий. Идеи, процессы и устройства, при помощи которых человек изменяет окружающую среду с древности до наших дней. М.: ЗАО Центрполиграф, 2021.
306. Православная энциклопедия. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002.
307. Православная энциклопедия. Т. XLVIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017.
308. Словарь крылатых слов и выражений. URL:
http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/2616 (Дата обращения 8.05.2024).
309. Философский словарь. Основан Генрихом Шмидтом. М.: Издательство «Республика», 2003.
310. Философы современной России. Энциклопедический словарь. Издание 5-е. Т. 1. М., 2017.
311. Храмов Ю.А. Биография физики. Хронологический справочник. Киев: «Техніка», 1983.

Интернет-ресурсы:

Портал «Научная Россия» <https://scientificrussia.ru/>

Институт Синергийной антропологии <https://synergia-isa.ru/>

Портал Азбука веры <https://azbyka.ru/>

Научно-богословский портал Богослов.ru <https://bogoslov.ru/>

Свято-Сергиевский богословский институт в Париже <https://www.saint-serge.net/linstitut/les-origines/>

Публикации автора на тему диссертационного исследования

1. *Рупова Р.М.* Антиглобалистский оптимизм Альфреда Шюца и Клиффорда Гирца // Социологические исследования. 2008. № 4. С.37–49.
2. *Рупова Р.М.* Новые антропологические модели в социальной философии // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2008. № 2. С. 99–104.
3. *Рупова Р.М.* Антропологическая парадигма и философский ренессанс в России // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2009. № 4. С. 74–77.
4. *Рупова Р.М.* Социально-философские аспекты духовной традиции Восточного христианства // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2013. Том 2. № 4. С. 78–84.
5. *Рупова Р.М.* Наследие Отцов Церкви в отечественной культуре: прошлое и настоящее // Человеческий капитал. 2015. № 9 (69). С. 16–18.
6. *Рупова Р.М.* Парижский этап русской мысли в XX веке // В мире научных открытий. 2015. № 3.6 (63). С. 2949–2958.
7. *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.
8. *Рупова Р.М.* Постмодернизм как встреча культур: философский анализ / Р.М. Рупова, П.А. Кузьмин // Человеческий капитал. 2015. № 4 (76) С. 46–51.
9. *Рупова, Р.М.* Возможности антропологической дескрипции в рамках концепции Неопатристического синтеза // Человеческий капитал. 2015. № 8 (80). С. 128–130.
10. *Рупова Р.М.* Христианство в социально-философском измерении // В мире научных открытий. 2015. № 7.10 (67). С. 3647–3654.
11. *Рупова Р.М.* Святоотеческое наследие как фактор выбора современных культурных и антропологических стратегий // Человеческий капитал. 2015. № 6 (78). С. 22–24.

12. *Рупова Р.М.* Искусство как язык христианства (в историко-философском осмыслении) // *Человеческий капитал*. 2015. № 10 (82). С. 45–47.
13. *Рупова Р.М.* Познание мира как религиозная практика: естественная теология на Востоке и Западе // *Человеческий капитал*. 2015. № 11–12 (83–84). С. 23–25.
14. *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.
15. *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.
16. *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.
17. *Рупова Р.М., Бирюкова К.В.* Литургическое служение Православной Церкви в контексте секулярной эпохи: философско-религиоведческий анализ / Р.М. Рупова, К.В. Бирюкова // *Социальная политика и социология*" Том 20. № 4 (141) . 2021 г. С. 160–168.
18. *Рупова Р.М.* Мир как таинство в литургическом богословии протоиерея Александра Шмемана // *Богословский вестник*. 2022. № 2 (45). С. 96–106.
19. *Рупова Р.М.* Символизм творения как метод построения герменевтических процедур: метод интегральной экзегезы. *Богословский вестник*. 2022. № 4 (47). С. 26–36.
20. *Рупова Р.М.* Теология: путь к универсальной методологии // *Вопросы теологии*. 2023. Т. 5, № 3. С. 516–524. URL: <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.311> (Дата обращения 30.04.2024).
21. *Рупова Р. М.* Иерусалим и Силиконовая долина: два полюса современной цивилизации // *Богословский вестник*. 2023. No 2 (49). С. 38–52.

22. *Рунова Р.М.* Возможность иной науки // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 290–298.
23. *Рунова Р.М.* Богословие как точная наука: pro et contra // Богословский вестник. 2024. №1 (52). С. 89–99
<https://publishing.mpda.ru/index.php/theological-herald/article/view/1691/1477>
24. *Рунова Р.М.* К вопросу о научном статусе Восточно-христианской традиции // Православный собеседник. 2024. №1 (33). С. 6-10.
25. *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.
26. *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.
27. *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 URL: <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202021016024> (Дата обращения 30.04.2024).
28. *Rupova R.* Anthropology as a metaparadigm in modern scientific knowledge // E3S Web of Conferences 210, 16029 (2020) ITSE–2020 URL: <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202021016029> (Дата обращения 30.04.2024).
28. *Rupova R.* Anthropological foundation of environmental science // E3S Web of Conferences, 2021, 258(9): 07013 URL: https://www.researchgate.net/publication/351741084_Anthropological_foundation_of_environmental_science (Дата обращения 30.04.2024).
29. *Рунова Р.М.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского как русло неопатристики // Вопросы богословия. 2020. № 1(3). С. 104–114.

