

DOI: 10.24412/2308-8079-2022-4-21

УДК 27-9:008+001.18

## ПАТРИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И БУДУЩЕЕ НАУКИ

**Пирожкова С.В.**

В статье предлагается критический анализ книги Е.П. Аристовой «Амвросий Медиоланский и Аврелий Августин о душе», интерпретация значения этой работы и в целом исследований патристической антропологии для проблематики развития науки и перспектив европейской культуры. Реконструируемые Е.П. Аристовой учения о душе задают остов возможной эвристики размышлений о человеке в целом и о субъектности в различных областях социокультурного процесса, в том числе в сфере научно-технической и социально-экономической политики. Автором показано, что если для новоевропейской философской и научной мысли определяющим было понимание человека как образа и подобия Божьего и, соответственно, как Творца, то учения Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина раскрывают образ грешника, виновного в отпадении мира и поэтому призванного с помощью Бога восстановить нарушенный изначальный порядок. В статье предлагается заменить идею греха идеей ответственности за принятия решений, имеющих большой масштаб последствий, одновременно указывается на необходимость экзистенциальной фундированности принципа ответственности – представления о бытийственном значении действий отдельного человека, меняющих мир в позитивную или негативную сторону (добро – зло, порядок – хаос, красота – безобразность). Автор утверждает, что идея восстановления первоначального порядка корреспондирует с эпистемологическим реализмом – в противовес идее волюнтаристского (и в этом подобного божественному) творчества, которая соотносится с эпистемологическим конструктивизмом.

**Ключевые слова:** наука, технологическое развитие, патристика, неоплатонизм, человек, субъектность, субъект научно-технической политики.

## **PATRISTIC ANTHROPOLOGY AND THE FUTURE OF SCIENCE**

**Pirozhkova S.V.**

The article offers a brief review of the book “Ambrose of Milan and Aurelius Augustine about soul” by E.P. Aristova, and an interpretation of the significance of this work for the problems of science development and the prospects of European culture. The doctrines on the soul reconstructed by E.P. Aristova set the framework for possible heuristics of thinking about a person in general and about subjectivity in various areas of the socio-cultural process, including the field of scientific, technical and socio-economic policy. The author shows that if the understanding of man as the image of God and, accordingly, as the creator was decisive for the philosophical and scientific thought of early modern period, then the teachings of Ambrose of Milan and Aurelius Augustine reveal the image of a sinner, who is guilty of the world fall and therefore called upon with the help of God to restore the destroyed original order. The article suggests replacing the idea of sin with the idea of responsibility for making decisions with large-scale consequences, while at the same time pointing to the need for existential foundation of the principle of responsibility – the idea of the existential meaning of the actions of an individual, changing the world in a positive or negative direction (good – evil, corruption – chaos, beauty – ugliness). The author claims that the idea of the restoration of the original order corresponds with epistemological realism – as opposed to the idea of voluntaristic (and in this way similar to the divine) creativity, which correlates with epistemological constructivism.

**Keywords:** science, technological development, patristics, neoplatonism, human, subjectivity, subject of scientific and technical policy.

## **Значение культурологических исследований для прогнозирования и управления наукой**

Название статьи, как и аннотация, может поставить читателя в тупик: какая, в самом деле, связь между патристикой и предлагаемым ее представителями образом человека, с одной стороны, и современной наукой – с другой? Связь эта обусловлена единством культуры как целостного образования. В отечественной философии имеется традиция анализа средневековой культуры как основания культуры новоевропейской, а значит, и современной. Эта традиция представлена, в частности, работами А.Я. Гуревича, П.П. Гайденко, Л.М. Косаревой, М.К. Петрова. Последние три имени связаны с особым направлением исследований – выявлением не только культурной преемственности в целом, но и культурных, ценностных, мировоззренческих оснований новоевропейской науки как важнейшей составляющей нововременной культурной матрицы. Сегодня эта линия историко-научного и философско-научного анализа представляется как никогда актуальной.

Обозначенная актуальность обусловлена открытыми перспективами развития науки как культурного феномена. Наука как сложное образование, интегрирующее эпистемическое, социально-коммуникативное, хозяйственно-организационное, идейно-культурное и иные измерения, постоянно развивается. Это развитие происходит и в режиме экспликации определенной ценностной матрицы, конституирующей науку как познавательную деятельность и социальный институт, и в режиме трансформации самой этой матрицы. Несмотря на то, что существует ценностное ядро, позволяющее отличать науку при всех возможных изменениях от других типов социокультурно оформленной познавательной деятельности и выстраивать преемственность от античной традиции к современной, вариативность реализации этого ядра позволяет различать античную и средневековую, индийскую и арабскую, ранненовоевропейскую и зрелую науку модерна, науку эпохи Возрождения и Просвещения [см.: 3-5; 7]. Ядро можно представить как формируемое идеей познания особого рода – критически-рационального,

систематического, нацеленного на достижение истинных знаний. Его вариации связаны, во-первых, с тем, как может реализовываться достижение – путем мыслительного узрения, инсайта или рассуждения, изощренной техники экспериментирования или наблюдения и накопления данных, построения теоретических моделей или машинной обработки информации.

Во-вторых, различаются трактовки того, что подразумевает под собой достижение – овладение или приобщение, понимание или возможность использования в практических целях, постоянное приближение к идеалу или получение окончательных и непогрешимых результатов, кумулятивное наращивание и расширение или углубление путем периодических перестроек всей системы знания. Наука может быть синкретичной традицией (наука эпохи эллинизма, Возрождения, раннего Нового времени и эпохи Просвещения), может быть преимущественно чистой, ориентированной на самоценность решения фундаментальных проблем, а может быть полезной, нацеленной на получение результатов, которые позволяют трансформировать практику, может быть умозрительной или включающей разнообразие техник эмпирического познания.

Большинство как обычных людей, так и самих ученых относится к науке как к данности, не проблематизируя возможность изменения оснований научной деятельности и ее форм и даже не задумываясь о такой возможности. Это создает ситуацию, когда изменения проходят в слепой зоне, обнаруживаясь в последствиях, зачастую неожиданных и нарушающих как функционирование науки, так и жизнь общества и отдельных людей. Поэтому стоит равняться на великих творцов новоевропейской науки, которые не только занимались собственно научными исследованиями, но и выстраивали социокультурный проект новой науки. Подобное глобальное социокультурное проектирование не может быть единовременным предприятием, ибо тогда оно становится утопическим в терминах К. Поппера – ориентированным на тоталитарную реализацию изначального замысла, невзирая на промежуточные результаты или изменяющиеся условия. Исследования науки как культурного феномена и

социокультурного проекта показывают невозможность сформулировать такую программу, которая будет работать необозримо долго, не нуждаясь в корректировках. Одновременно незапланированные трансформации организационных, коммуникационных и ценностных структур науки, равно как ее теоретико-познавательных и онтологических оснований, требуют не только отслеживания, но и конструктивного ответа на уровне как научной политики, так и социально-проектного фундамента последней.

Обозначенные задачи нуждаются в анализе вариативного будущего и настоящего как источника этих вариантов, однако сам этот анализ не может быть адекватным без исследования исторического опыта. Отсюда и значимость выяснения глубинных культурных оснований и ведущих от них замысловатых путей развития с мутациями и развилками. Полученные знания не только проясняют, как сформировалось настоящее – такое, каким мы его знаем, но подсказывают, каким образом может формироваться будущее.

### **Исследование религиозной антропологии отцов Церкви**

Книга Е.П. Аристовой «Амвросий Медиоланский и Аврелий Августин о душе» [1] не имеет непосредственного отношения к обозначенной выше традиции истории и философии науки, но принадлежит к числу работ, затрагивающих проблематику истории и философии культуры. Рассматриваемые автором идеи, формировавшиеся в трудах двух мыслителей периода патристики, – одно из наиболее глубокозалегающих оснований культурной матрицы христианских обществ, проясняющее современные культурные реалии, в том числе те противоречия, которыми данные реалии отмечены. Именно это делает книгу интересной для тех, кто специально не интересуется историей ранней христианской мысли, и подвигает меня порекомендовать ее широкой читательской аудитории. Тот факт, что книга вышла в 2019 г., не снижает ее актуальности, поскольку исследуемый автором материал и полученные результаты не подвержены быстрому устареванию.

Прежде всего, коснемся содержания книги и преследуемых автором целях, которые заслуживают внимания и безотносительно к тому

исследовательскому направлению, о котором говорилось выше. В своей монографии Е.П. Аристова решает сразу несколько взаимосвязанных проблем. Основная фактура исследования – реконструкция представлений о душе двух латинских отцов Церкви – Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина, и такая реконструкция сама по себе, насколько можно судить, представляет весьма актуальную научную задачу. В первую очередь это касается учения Амвросия Медиоланского, недостаточно известного русскоязычному читателю (полное собрание его сочинений вышло на русском языке только в 2010-х гг.), а также вопроса о преемственности идей Амвросия и Августина. Более общей задачей, которую автор решает на обозначенном материале, оказывается анализ самой патристической традиции и установление ее отношения к философской традиции поздней античности. Е.П. Аристова отмечает, что в исследовательской литературе сохраняется отношение к патристике как христианскому неоплатонизму, по крайней мере, общим местам и сходству уделяется большее внимание, чем различиям, остающимся в тени исследовательского интереса. Особо отмечается немногочисленность отечественных исследований этого периода, относящихся в основном к рубежу XIX-XX вв.

Следует признать, что неспециалисту сложно судить, насколько сегодня распространена трактовка патристики как неоплатонизма и насколько требуется доказывать переходный характер патристики как традиции, характеризующей становление и оформление самобытной христианской мысли. Наше собственное представление о патристике исходит из признания амбивалентности патристики. Неоплатонизм – это одновременно и язык, на котором пытается говорить патристика, и *alter ago*, с которым она спорит, от которого отталкивается, выстраивая собственную идентичность. Поэтому взгляд на патристику как христианский неоплатонизм и интерпретация патристики в качестве формирующейся самобытной интеллектуальной традиции нами рассматриваются как взаимодополняющие представления.

Тем не менее, глубокий анализ отношений неоплатонизма и становящейся христианской мысли на конкретном и мало исследованном материале, на наш взгляд, представляет несомненный интерес и для профессионального, и для широкого читателя, интересующихся проблемой преемственности интеллектуальных традиций. Так нельзя не отметить, что для изучения отечественной философии, отличающейся принципиальной прерывистостью традиции, разбираемый в книге сюжет открывает возможность рождения новых интуиций и исследовательских гипотез.

Не меньший интерес вызывает и исследовательский подход Е.П. Аристовой. Трудность философского изучения представителей патристики заключается в том, что их труды – это не философские произведения в собственном смысле. Сам автор отмечает, что сочинения героев ее книги «не систематичны», вместе с тем в них есть упорядоченность иного рода, по словам Е.П. Аристовой, «устойчивые опорные точки, формирующие область и последовательность дискурса». В качестве таких точек выступают «стабильно циркулирующие понятия», и автор предполагает, что «возможно, именно через такие опорные точки единство мировоззрения и существовало в исследуемом способе мысли» [1, с. 11]. Рассмотрение этих точек предполагает такие методы, как «сбор цитат, выборку контекстов – примеров типичного употребления того или иного понятия..., обобщение информации о том или ином понятии, интерпретация стабильно встречаемых терминов с учетом разнообразных, в том числе противоречивых, контекстов» [1, с. 11]. Работу с этими контекстами автор проводит, проявляя внимание к их формированию в сравнении с неоплатонической и, шире, античной традицией, причем с точки зрения не заимствования, а противопоставления, противоречия, которое, повторим, как полагает Е.П. Аристова, исследователи зачастую излишне сглаживают. Только опираясь на контекстуальность и ориентируясь на своеобразное *alter ego* христианской мысли – античную философскую традицию, становится возможным зафиксировать смысл используемых понятий и систематизировать учения отцов церкви.

Монография Е.П. Аристовой состоит из трех глав, введения и заключения. Первая глава вводит в интеллектуальный и, шире, культурно-исторический контекст творчества Амвросия и Августина, вторая и третья – посвящены их учениям. Обозначенный выше методологический подход позволяет дать задаче реконструкции учения о душе Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина оригинальное решение: автор проводит скрупулезный текстологический анализ, работает не только с понятиями, но и с образами, метафорами, сюжетами, позволяющими ей структурировать наследие исследуемых мыслителей. Особенно ярко это проявляется во второй главе, посвященной учению епископа Милана Амвросия Медиоланского, труды которого, по замечанию автора, «обращенные к публике, эмоциональные, эклектичные и не всегда последовательные речи, испещренные многочисленными отступлениями, из которых сложно соорудить целостное рассуждение. ... проповедник крайне не склонен к отвлеченному разговору без практической цели – все его психологические замечания представляют собой "точечные удары", направленные на конкретный вопрос, так что в зависимости от вопроса в каждом отдельном случае одна и та же мысль или заимствование из одного и того же источника преподносится по-разному» [1, с. 54].

То, как автор справляется с этой трудностью, само по себе вызывает методологический интерес и доставляет интеллектуальное удовольствие. Е.П. Аристова выделяет три системообразующих темы – связь души и тела, жизнь души и мистическое общение с Богом – каждая из которых также внутренне структурирована. В первом случае автор фиксирует ряд принципиальных вопросов – о разных аспектах восприятия телесности, о различии христианского и неоплатонического подходов, о сути падения души, как оно описывается Амвросием и неоплатониками, и о представлении о преобразении природы человека. Второй тематический блок структурирован терминологически. Автор указывает на бесплодность поиска некой «готовой схемы деления души» в текстах Амвросия, предлагая читателю



«комментированный перечень наиболее распространенных связанных с психологией терминов», используемых миланским епископом [1, с. 54-55].

Заметим, что такой исследовательский ход говорит об отказе не от решения более сложной проблемы, но от навязывания изучаемому материалу тех упорядочиваний, которых он не содержит и не предполагает. Работа с понятиями во второй части второй главы выполнена на высоком уровне и представляет самостоятельный интерес. Е.П. Аристова не только эксплицирует трактовки Амвросием терминов «*anima*», «*sensus*», «*affectus*», «*passio*», «*intentio*», «*mens*» и др., но и проводит анализ преемственности смыслов, сравнивая его трактовки со сложившимися в античной философской традиции, прежде всего неоплатонической, а также уделяет особое внимание пониманию Амвросием соотношения в человеческой душе рационального и иррационального начал.

Высокий профессиональный уровень и исследовательское чутье демонстрирует третий раздел второй главы, в которой автор систематизирует представления Амвросия об общении души с богом. Замечая, что метафизику миланский епископ заменяет мистикой, Е.П. Аристова принимает соответствующие правила игры и работает с метафорическими текстами Амвросия, в частности, следуя последовательности комментируемых им библейских текстов.

В качестве стержня реконструкции идей Августина, Е.П. Аристова избирает вводимую самим отцом церкви иерархию способностей души. Автор объясняет смену подхода к организации материала тем, что у Августина смыслы понятий «чрезвычайно подвижны в зависимости от контекста и цели и дополнительно передаются множеством синонимов» [1, с. 123]. Впрочем, это не означает отказа от понятийного анализа, который продолжается внутри подсказанной самим Августином структуры изложения его идей о душе. Задача автора усложняется: сравнительный анализ включает уже не только неоплатоническую традицию, рассматривается и преемственность идей между Августином и Амвросием. Так же, как и в случае с наследием миланского

епископа, рассмотрение учения о душе Августина преследует цель выявить причины принципиальной несводимости идей отцов Церкви к неоплатоническим заимствованиям, показать, что такие заимствования носят инструментальный характер.

Отдельно стоит сказать о стиле изложения материала. Язык автора и язык ее героев находятся в удивительной гармонии. Автор точна и пронизательна в своих формулировках, но при этом ее точность деликатна, она стремится передать нюансы и неоднозначность. Она в полной мере следует еще одной заявленной во введении цели: «Открывающейся исследователю их (Амвросия и Августина – *С.П.*) трудов субъективности нужно дать высказаться, показать себя без маркировки "читатель Плотина", ведь, возможно, эта "субъективность" представляет собой вполне оригинальный, честный и живущий по своим законам способ мыслить и философствовать, не повторяющий другие интеллектуальные течения (что и доказывается автором – *С.П.*)» [1, с. 11].

Как нам представляется, не меньшую пронизательность автор проявляет и во введении, когда делится с читателем собственными впечатлениями от знакомства с трудами отцов Церкви, показывая, почему современному человеку и современному исследователю они могут быть интересны, указывая, в том числе, на важность прослеживания и понимания корней современной интеллектуальной традиции. В этом контексте принципиально важно, что в фокусе книги находится именно христианская антропология. Автор очень точно фиксирует во введении к своей книге: «Отцы Церкви замечают в человеке нечто такое, что делает его избранным, центральным в мироздании, а не просто одной из множества частей космоса, как это было характерно для культуры Античности. Деантропологизация современной культуры – противоположный процесс. Человек сводится к социальной роли, идентичности, частице массового производства и потребления, к случайному проводнику символов и знаков. Тексты создателей христианской антропологии с их вниманием к личности сейчас любопытны» [1, с. 9].

Хотелось бы усилить вывод автора: не просто любопытны, но насущны, даже необходимы. Учение о душе оказывается не просто частным предметом историко-философской реконструкции или материалом апробации определенной концепции о соотношении неплатонической и патристической традиций. Корпус этих идей самоценен и жизненно значим, а главное, понятен современному человеку. Об этом говорит и сама Е.П. Аристова, рассказывая во введении о начале своей исследовательской работы и своих впечатлениях: «Открывшийся материал... совсем не соответствовал ожиданиям... Это выглядело неожиданно современно» [1, с. 7-8]. Если непосредственно теологическая проблематика и космогония могут рассматриваться многими как узкие темы, не затрагивающие текущей повестки, то представления о человеке не могут не отзываться, рождая ассоциации, вопросы, сомнения.

#### **Антропологическая проблематика в начале XXI в.**

Тезис Е.П. Аристовой об идущей сегодня деантропологизации нуждается в прояснении. Превращение человека в объект психологии, социологии, экономики, исторической антропологии, а также естественных наук сочетается с сохраняющимся представлением о человеке как деятельностном центре, но центре, не имеющем предзаданной природы. Одну из наиболее точных формулировок такого понимания сущности человека мы находим у Ж.-П. Сартра, постулирующего человеческое бытие как ничто – отсутствие всякой субстанциональности. Такое состояние рождает стремление к обретению себя, которое на поверку оказывается самоизобретением. Поскольку изначальной сущности нет, то вариантов конструируемой самости может быть бесконечно много. Поэтому человек – вечное самоизменение, и с развитием биологических наук оно грозит затронуть не только мир индивидуального и коллективного (культура) сознания, но и человеческую телесность. В такой ситуации удержать личность как нечто фиксированное, обладающее хоть какой-то субстанциальностью, оказывается как никогда трудно.

Знакомство с учением о душе Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина провоцирует проводить параллели между современной культурной

ситуацией и ситуацией поздней античности. Сочетание кризиса духовности с интеллектуальными поисками и интеллектуальной искушенностью, кризис действующих моделей социальной и политической организации, сочетание высокого уровня культуры с исчерпанностью культурного развития – все это отчасти характерно и для той культурной традиции, которую принято называть европейской. Вместе с тем фактор технологического прогресса составляет кардинальное отличие, повышая степень неопределенности и параллельно создавая глубину будущего, которой не было в поздней античности. Тем самым мы оказываемся в ситуации одновременных частичной исчерпанности культурных форм и назревшей необходимости их обновления, и обещаний, что технологическое развитие принесет это обновление, обеспечит движение вперед. Однако отставание различных областей культуры и философской рефлексии от развития технологий делает последнее неуправляемым и рискогенным, особенно в части судьбы самого человека, того, сохранится ли он как социокультурный и биологический феномен, не переродится ли во что-то иное, не исчезнет ли вообще.

Учение о душе, которое выстраивают отцы Церкви, – результат поисков нового определения человека, нового понимания его судьбы с опорой на христианское вероучение и в противовес античной философии. Формирование новой культурной традиции идет через переосмысление вопроса «что есть человек?». То, что Е.П. Аристова делает акцент на несхожестях, из которых и складывается самобытная христианская мысль, позволяет пронаблюдать процесс отхода от старого и выстраивания альтернативной культурной программы. Каковы же основные расхождения? В неоплатонизме человек находит себя в состоянии возникшей спонтанным образом иерархии бытия. Эта иерархия трагична, поскольку человек оторван от изначальной, а значит, подлинной реальности – Единого. Ни он сам – конкретный человек, ни его предки, ни весь человеческий род не виноваты в этой ситуации, ответственность не на кого возложить, поскольку таков естественный порядок вещей: единое эманерирует по самой своей природе, материя есть

несовершенство, лишенность тоже по своей природе, а значит, и человек, такой, какой он есть, – неизбежное следствие бытийных процессов.

В христианском мировоззрении нынешнее состояние бытия – последствие человеческого поступка. Человек ослушался, презрел установленный Богом порядок и тем самым нарушил весь порядок бытия, породив катастрофу вселенского масштаба. Ответственность за теперешнее состояние мира, таким образом, лежит на человеке. Более того, на каждом конкретном индивиде и всем человеческом роде лежит вина за несовершенство мира, который был создан Богом совершенным. Такая картина может показаться пессимистичнее неоплатонистской, но в действительности она дает перспективу преодоления трагичности настоящего. Ответственность оказывается своеобразной ценой, заплатив которую человек обретает нечто поистине бесценное – надежду.

В работах П.П. Гайденко и Л.М. Косаревой подробно разбирается в качестве одной из предпосылок новоевропейского активизма и, следовательно, стирания различий между естественным и искусственным, становления экспериментального метода, концепт Бога-творца и человека как образа и подобия Божьего, и потому тоже творца. Такое представление сохраняется и тогда, когда культура секуляризируется, и в результате в мире остается один-единственный творец – сам человек. Прочтение книги Е.П. Аристовой показывает, что в основании нововременного активизма обнаруживается не только образ человека-творца как подобия Божьего, но и идея греха как нарушения порядка мироздания, идея искажения замысла Бога, преодолеть которое должен тот, из-за кого все и произошло, – человек с его свободной волей.

В представлении Амвросия и Августина исправление предполагает совершенствование человеческой души, преодоление человеком своей греховности и возвращение к Богу. Это возвращение происходит, когда человеческая душа проникается светом Слова, то есть светом Бога-Сына, Христа. Идея Христа как Слова, Логоса обязана толкованию Писания с

помощью античного концептуального инструментария. Логос это выражение для рационального, разумного, упорядоченного. И Амвросий, и Августин при этом полагают, что человеческая душа содержит как рациональное начало, благодаря которому может приблизиться к Богу, так и иррациональное, связанное прежде всего с обращенностью души к телу. Восстановление порядка бытия посредством возвращения человека к Богу обеспечит и совершенное управление человеком своим собственным телом. В этом дискурсе интеллигибельного обнаруживается предпосылка рациоцентризма новоевропейской культуры и теоретического характера новоевропейского естествознания. Однако при этом активизм патристического сознания ограничен – человеку требуется Божья благодать.

Новоевропейская наука и культура модерна в целом опираются на снятие ограничений на значение человека в мировом процессе. По словам П.П. Гайденко, на протяжении как периода становления христианства в первые столетия нашей эры, так и эпохи средних веков, человек был сосредоточен на переживании своей греховности, из-за чего идея подобия Богу, а также идея боговоплощения и рождения Бога на земле, закрепляющая особый статус человека, отходили на второй план [см.: 2]. Но к середине второго тысячелетия чувство собственного несовершенства и, более того, порочности начинает сменяться ростками возрожденческого поворота к человеку как прекрасному, а не ужасному созданию. Акцент смещается с преступления закона божьего на эксклюзивность человеческой позиции в системе мироздания.

Как известно, в этом процессе большую роль сыграла актуализация античного наследия, в том числе тех источников, от которых отталкивались отцы Церкви. Так, неоплатонизм обнаружил иные грани своего учения – пантеистические. Пронизанность мира божественным началом заставляла искать Бога в природе, раскрывая Его замысел. Популярный в XV-XVI вв. герметизм перетрактывал идеи исправления в магико-алхимическом ключе, закладывая фундамент для стратегии технократической переделки среды – своего рода продолжения дела творения человеческими силами путем

экспликации и использования всех имеющихся в природе потенций. Как у Амвросия и Августина, человек эпохи Возрождения, а затем Нового времени кроме своей собственной судьбы решает и судьбу мира. Но это не мир, погруженный по его вине в грех, а мудро устроенный Богом (к мудрому устройству апеллирует и Бэкон, говоря о книге Природы и сравнивая ее с Откровением, и Декарт, отмечающий мысль о Боге-обманщике, и Лейбниц, вводящий принцип предустановленной гармонии), который, руководствуясь законами природы, можно и нужно сделать лучше. Еще одна важная веха – деистическое мировоззрение, полагающее, что Бог сотворил мир и оставил его в распоряжении людей.

Концепт человека-грешника, становящегося соучастником Бога в исправлении мира, и концепт человека-творца в действительности закладывают основы для двух совершенно различных деятельностных подходов. Чем больше человек обживает в роли творца и хозяина мира, тем меньше последний пробуждает самоценный интерес как вторая книга Божественного Откровения. Пусть мир изначально создан Богом, но будучи раз создан, он может быть переконструирован тем, кто подобен Богу. Для человека, который вверг мир в хаос и теперь должен совместно с Богом все исправить, важен и сам мир, и предустановленный порядок. И в этой важности – основание для интереса к миру, каков он есть сам по себе, по крайней мере, к тому, что в нем сохранилось от Божественного порядка. Признаем, что в раннем христианстве такой интерес не был актуализирован, но получил развитие в схоластике и средневековой науке.

В противостоянии обозначенных двух концептов обнаруживается, на наш взгляд, последующее противостояние анти-реалистского (конструктивистского) и реалистского подходов в области теоретической философии [см.: 6], а также противостояние активистского и экологического подходов в области философии культуры и исследования мировоззренческих оснований современного общества [см.: 4]. Мы бы даже рискнули сопоставить картину нарушенного человеком божественного порядка с современной картиной

экологического кризиса. При этом под экологическим кризисом мы понимаем не нечто уже состоявшееся и сводящееся к ситуации глобального изменения климата, но ситуацию вызова, неустойчивости, которая может разрешиться по-разному в зависимости от принимаемых решений и следующих за ними действий.

Важным уроком в контексте темы развития современного экологического сознания представляется то, что ответственность христианина – это ответственность не за проступок, совершенный твоими предками, а за твое отношение к этому проступку и его последствиям. Такая постановка вопроса лишает всяческого веса аргументы вроде «все случилось еще до моего рождения, я ни в чем не участвовал и не несу за произошедшее ответственности». Грехопадение предстает не совершившимся, а, так сказать, дпящимся преступлением, а значит, выбирая бездействия, не противостоя греху, христиан тем самым поддерживает его. Это, в свою очередь, нейтрализует аргумент «от меня ничего не зависит», поскольку даже при условии малого веса индивидуального действия в общей сумме действий всех людей, оно имеет смысл с экзистенциальной точки зрения. Даже если твое участие в исправлении мира существенно не изменяет ситуацию, такой вариант предпочтительнее, чем вклад в усугубление грехопадения или, скажем более нейтрально, в нарушение правильного (или естественного) порядка вещей.

Образ человека-творца и образ человека-грешника, призванного с помощью Бога исправить совершенное им зло, разумеется, невозможно буквально переносить на современный этап развития общества и науки. Речь идет о подходе, близком к использованной Е.П. Аристовой методологии исследования учений Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина о душе. Названные образы можно трактовать как «опорные точки, формирующие... последовательность дискурса» либо, как в случае более широкого контекста, о котором мы говорим, – культурно-историческую преемственность в развитии науки и общества.



Чтобы расширить чисто христианские коннотации и сделать эти точки, которые можно назвать образами-концептами, более универсальными, мы бы предложили говорить о волюнтаристской и рефлексивной деятельностных установках. Что касается идеи греха, то она может быть переформулирована в терминах несения ответственности за свои действия. Нельзя не отметить, что при принятии решений в области технологического и сопряженного с ним социально-экономического развития рефлексивность и ответственность приобретают с каждым новым десятилетием XXI в. все больший вес в ряду регулятивных принципов деятельности. Вместе с тем идея ответственности нуждается в более серьезном экзистенциальном фундаменте. Предприниматель, ученый или чиновник должны ощущать ответственность как мотивированную не только возможными репутационными потерями, но и душевным дискомфортом, обусловленным тем, что те или иные решения в области технологической политики могут приносить ущерб как конкретным людям, так и вносить разлад в человеческий мир, буквально портить бытие.

Если представление о конкретных людях требует эмпатии, то общее представление об устройстве мира может работать и на уровне обыденного сознания и не обязательно требовать рационального абстрактного мышления, а функционировать как культурный миф. Так любой член данного общества будет понимать, что порча бытия – это плохо (неважно, с помощью какой именно дихотомической системы категорий он осмысляет мир: Бог – дьявол, добродетель – порок, добро – зло, порядок – хаос, красота – безобразность), и у нее есть границы допустимого, за которыми уже невозможны ни общество, ни культура, ни сам человек. За этими границами – либо возвращение к миру без человека, либо пришествие постчеловеческого будущего.

Как мы постарались показать, патристическая антропология, столь, казалось бы, далекая от современной повестки, развивая одну из возможных моделей роли человека в мировом процессе, способна внести вклад в прояснение вопроса о субъектности технологического прогресса, о субъекте управления наукой и принятия решений в этой сфере. Учения Амвросия

Медиоланского и Аврелия Августина о душе создают основу для определенной эвристики в интерпретации роли человека в мировом процессе, и эта эвристика обладает потенциалом работы с узкими местами современной системы принятия решений в области научно-технологической и инновационной политики. Проведенный анализ показывает, что одним из важнейших моментов этой эвристики является концепт ответственности, апеллирующий не только к социальным и правовым нормам, но к нравственному самосознанию и, шире, к мировоззренческим основам и осознанию бытийственного значения собственных действий.

Идея деятельностного участия в преодолении грехопадения показывает, что патристическая антропология не только и не столько культивирует в человеке чувство вины, сколько способствуют формированию сознания персональной ответственности. При этом отцы Церкви апеллируют к разуму, и обосновывают рациональную стратегию жизнедеятельности, а не эмоциональное разрешение конфликта в виде реализации идеала ухода из мира. Даже крайняя аскеза выглядит в этом контексте не как отказ от деятельности, а как радикальное переосмысление ее содержания.

Возможно ли сегодня возникновение принципиально иных деятельностных стратегий – вопрос открытый. Поэтому, повторим, столь ценны и важны обращения к историческим примерам смены таких стратегий. Книга Е.П. Аристовой виртуозно показывает, как формируются новые интуиции, образы, идеи и, наконец, смыслы, как рождается новое видение человека и его предназначения, понимание смысла человеческой истории, одновременно вырастая из предшествующей традиции, отличаясь от нее, наследуя ей и находясь с ней в продуктивном конфликте.

### **Список литературы:**

1. Аристова Е.П. Амвросий Медиоланский и Аврелий Августин о душе. М.: ИФ РАН, 2019. 216 с.

2. Гайденоко П.П. К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 80-92.
3. Гайденоко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. М. Наука, 1989. 352 с.
4. Герасимова И.А. От модернизации к экологизации. Геоэкология и геосоциальность // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 8-21.
5. Кузнецов В.Г. Идеи и образы Возрождения (Наука XIV-XVI вв. в свете современной науки). М.: Наука, 1979. 280 с.
6. Перспективы реализма в современной философии / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Канон+, 2017. 464 с.
7. Huff T.E. The rise of early modern science: Islam, China, and the West. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 425, XX p.

**Сведения об авторе:**

Пирожкова Софья Владиславовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва, Российская Федерация).

**Data about the author:**

Pirozhkova Sophia Vladislavovna – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow of Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

**E-mail:** [pirozhkovasv@gmail.com](mailto:pirozhkovasv@gmail.com).