



НАУКА И СЕКУЛЯРНОСТЬ: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

Материалы Национальной (Всероссийской) научно-практической конференции, приуроченной к Всемирному дню философии

17 ноября 2022 года, г. Красноярск

www.kgau.ru

Министерство сельского хозяйства Российской Федерации
Департамент образования и научно-технологической политики
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Красноярский государственный аграрный университет»

НАУКА И СЕКУЛЯРНОСТЬ: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

*Материалы Национальной (Всероссийской) научно-практической конференции,
приуроченной к Всемирному дню философии*

17 ноября 2022 года, г. Красноярск

Электронное издание

Красноярск 2022

ББК 86.376
Н 34

Редакционная коллегия:

И. Н. Круглова, д-р филос. наук, профессор
Н. А. Демина, канд. филос. наук, доцент
Л. Ю. Конникова, канд. культурологии, доцент

Н 34 Наука и секулярность: миф и реальность [Электронный ресурс]: материалы Национальной (Всероссийской) научно-практической конференции, приуроченной к Всемирному дню философии (17 ноября 2022 года, г. Красноярск) / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2022. – 65 с.

В сборнике статей представлены материалы одноименной Национальной (Всероссийской) научной конференции, посвященной Всемирному дню философии и организованной кафедрой философии Юридического института Красноярского государственного аграрного университета. В центре внимания – книга Д. Б. Харта «Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики». В сборнике представлены статьи, анализирующие процессы секуляризации в различных аспектах: философских, культурно-исторических, социальных, правовых.

Для всех интересующихся современной философской и культурологической мыслью и социальными практиками, происходящими сегодня в мире.

ББК 86.376

Статьи публикуются в авторской редакции, авторы несут полную ответственность за содержание и изложение информации: достоверность приведенных сведений, использование данных, не подлежащих публикации, использованные источники и качество перевода.

**СЕКУЛЯРНАЯ КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ КАК СПОСОБ АРТИКУЛЯЦИИ
ПОСТМЕТАФИЗИКИ И ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО**

Айснер Лариса Юрьевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

Larisa-ajsner@yandex.ru

Наумов Олег Дмитриевич

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

Stud.ui@kgau.ru

В статье на основе интерпретации истории развития современного философского знания, предложенного Я. Паточкой, рассматриваются способы артикуляции и проблематизации главных феноменов современной культуры – постметафизики и постсекулярного.

Ключевые слова: критика метафизики, постметафизика, религия, постсекулярное, рациональность.

**SECULAR CRITICISM OF METAPHYSICS AS A WAY OF ARTICULATING POST-
METAPHYSICS AND PROBLEMATIZING THE POST-SECULAR**

Aisner Larisa Yurievna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

Larisa-ajsner@yandex.ru

Naumov Oleg Dmitrievich

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

Stud.ui@kgau.ru

In the article, based on the interpretation of the history of the development of modern philosophical knowledge, proposed by J. Patochka, the ways of articulation and problematization of the main phenomena of modern culture - post-metaphysics and post-ecular are considered.

Key words: criticism of metaphysics, post-metaphysics, religion, post-secular, rationality.

Критика метафизики – один из магистральных трендов, определяющих развитие философского знания на протяжении нескольких столетий. В связи с этим, каждая культурно-историческая эпоха, проблематизируя статус и назначение метафизики в структуре человеческой культуры, вынуждена вновь и вновь уточнять и потому заново определять основания не столько метафизики, сколько собственного знания, а точнее – понимания знания о ней [5]. Очевидно, что именно по этой причине – окрепший и просвещенный дух XX века устами Яна Паточки объявил метафизику продуктом инфантильной незрелости человеческого сознания, неспособного воспринять реальность как таковую во всем ее многообразии и целостности. Отсюда – закономерный призыв не столько к пробуждению человеческого духа или просвещению, прочитываемого в кантовском духе, сколько методично и последовательно проводимое требование научной строгости и объективности, которые, по мнению Я. Паточки, позволят преодолеть иллюзорность антиметафизической установки, неизбежно скрывающей метафизику в качестве одного из своих потаенных оснований [6].

Таким образом, метафизика в глазах XX века – это одно из многочисленных решений проблемы целого, артикулирующее себя на определенном этапе культурно-исторического развития [1]. Отметим, что данная проблема не является исключительно вотчиной философского вопрошания, но представляет собой бесхозный архипелаг, на котором усилиями метафизики, теологии и других областей знания возникают и разрушаются здания стройных теорий, стремящихся к артикуляции и репрезентации таинства целого.

В этом смысле, метафизика не тождественна философии, а представляет собой лишь одну из многочисленных реинтерпретаций процесса исторического развития последней. Говоря о развитии новейшей философии, нужно сказать, что оно характеризуется резкой и динамичной сменой ориентаций, представляющих собой бесчисленные повороты, или, что более точно – метания философии, которая будто бы устала фокусировать взор на собой себе. Один из таких поворотов философской мысли XX века – религиозный, обозначивший перспективу пересмотра сложившейся и укоренившейся в культуре демаркации между философией и религией.

В настоящее время это новая перспектива, по большому счету лишь ощущаемая и переживаемая, но не проговариваемая до конца – маркируется концептом «постсекулярного», что, с одной стороны, в некотором смысле опредмечивает разговор о взаимоотношениях философии и религии в культуре XXI века, а с другой, превращает исходный концепт в зонтичное понятие, нуждающееся в дополнительном уточнении и прояснении [3].

Однако это проблема может быть решена, если предложить сменить привычную тактику герменевтической работы и взглянуть на постсекулярное в качестве целостного феномена, конституирующего в нашем сознании образы современности. Иными словами, рассмотреть постсекулярность в качестве формы современной рациональности, определяющей основополагающие мировоззренческие ориентиры мыслящего человека. В связи с введением в горизонт нашего размышления понятия «мировоззренческого ориентира», нужно отметить, что постсекулярность, интерпретируемая нами в качестве одной из основополагающих форм современной рациональности, представляет собой, прежде всего, пространство мысли, ставшее возможным благодаря тектоническим сдвигам мышления современности. В этом смысле, постсекулярность – это не только способ мыслить, но и главный объект такого мышления, или, что будет справедливым – современный регистр мышления мысли, вынесшей за скобки все лишнее и незначительное, о самой себе. Таким образом, современность – это пространство специфического воплощения известного тезиса Парменида о тождестве бытия и мышления, поскольку современность – это, в какой-то мере, пространство постметафизической философии, стремящейся осмыслить саму себя через свое, казалось бы, иное – постсекулярное мышление, замысляющего и воплощающего основные конструкторы современной культуры.

В связи с этим важно признать, что декларируемая современностью критика метафизики не только открывает доступ к тому, что лежит в ее основании – постметафизики, но и позволяет проблематизировать то, что последняя делает возможным – постсекулярность. Таким образом, механизм, делающий возможным описываемый ход и усилие мысли – деконструкция бинарности религиозного и секулярного, а также репрезентация последнего посредством его разоблачения: в действительности секулярное открывает себя в качестве квазинейтральной и квазиуниверсальной позиции, порождающей не столько дискурс, сколько всякую возможность мыслить о религиозном.

Вместе с тем, еще одним объектом названной критика оказывается и метафизика, исторически строящаяся на основе противопоставления и различения бинарных оппозиций

В тоже самое время, деконструкция бинарной логики, ставящая под сомнение просвещенческий проект универсальной и автономной рациональности, проблематизируется и оспаривается, а запрет на «привязку» к трансцендентному в философском дискурсе повсеместно игнорируется, посвящено большинство современных исследований постсекулярного.

Интеллектуальную историю Запада до «разговоров» о постсекулярном, которые возникли лишь в конце XX века, можно описать как историю о том, как мир избавлялся от трансцендентного и религиозного и становился рациональным и светским. Дискуссии о постсекулярном опровергли этот мнимый принцип интерпретации истории мысли как движения от религии к разуму.

Ситуация конца XX века сделала очевидным факт, что общественное присутствие и политическое влияние религий в Европе невозможно игнорировать. Новый «взгляд» на религию в публичной сфере стал изучаться в контексте фундаментализма, экстремизма, политики, общества, либеральной демократии [2,4].

Литература:

1. Айснер Л.Ю., Наумов О.Д. Итоги новоевропейской квазирелигиозной революции в перспективе культурно-исторического развития постсовременности // В сборнике: Секулярный век: вызовы цивилизации. Материалы национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии. Красноярск, 2021. С. 4-5.
2. Айснер Л.Ю., Наумов О.Д. Методологические основания стратегий концептуализации политики в интеллектуальном дискурсе модерна // В сборнике: Человек и общество в нестабильном мире. Материалы международной научно-практической конференции. Омск, 2021. С. 19-22.
3. Айснер Л.Ю., Наумов О.Д. Соотношение философии и теологии в рационализме нового времени // В сборнике: XX Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения "Великая Победа: наследие и наследники". Материалы и доклады межрегиональной научно-практической конференции. Красноярск, 2020. С. 392-398.

4. Айснер Л.Ю., Наумов О.Д. Методологические основания современной политической философии // В сборнике: Научно-практические аспекты развития АПК. Материалы национальной научной конференции. Красноярск, 2020. С. 155-157.

5. Наумов О.Д. Реактуализация традиции метафизического универсализма в рамках объектно-ориентированной онтологии Г. Хармана // книге: Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований. Материалы XIX Международной научной конференции молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук. Новосибирск, 2021. С. 114-116.

6. Patočka, J. (1999a). Doba poevropská a její duchovní problémy [Posteuropean Time and its Spiritual Problems]. In J. Patočka, Péče o duši [Care for the Soul, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech)

УДК 101.1

СЕКУЛЯРНОСТЬ, НАУКА И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Анисимов Пётр Кириллович

Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия

Apk0212@mail.ru

В статье рассматриваются феномены секулярности, научности и религиозности с позиций философии мифологии, предложенной А.Ф. Лосевым. Предпринимается попытка подразделить отношения секулярности, научности и религиозности через введение понятия мировоззрения.

Ключевые слова: секулярность, наука, религиозность, мировоззрение, философия мифологии.

SECULARITY, SCIENCE AND RELIGIOUSITY IN THE CONTEXT OF WORLD VIEW

Anisimov Pyotr Kirillovich

Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia

Apk0212@mail.ru

The article deals with the phenomena of secularity, scientificity and religiosity from the standpoint of the philosophy of mythology proposed by A.F. Losev. An attempt is made to separate the relations of secularity, scientificity and religiosity through the introduction of the concept of worldview.

Key words: secularity, science, religiosity, worldview, philosophy of mythology.

При рассмотрении феномена секулярности, вне зависимости от оттенка понимания этого вопроса,¹ вопрошание о науке, если оно будет поставлено в отношении религии, не может быть удовлетворено, пока мы не обнаружим общее основание науки и религии, науки и секулярности, из которой они происходят или на которой соприкасаются для противостояния. Такой основой или пространством может стать мировоззрение. Мировоззрение можно определить в этом случае как исчерпывающее видение бытия, представление о нём. Мировоззрение является наиболее адекватной позицией для рассмотрения процесса секуляризации в первую очередь потому что именно на нём – на мировоззрении – мы наблюдаем основные изменения, происходящие под влиянием соприкосновения науки и религии. Таким образом, взяв мировоззрение как пространство реализации секулярности, мы можем также обозначить как секулярные, так и антисекулярные изменения как изменения не научные, не религиозные в первую очередь, а мировоззренческие. Такого рода объединение на первый взгляд противоборствующих явлений необходимо методологически, чтобы не противопоставлять науку и религию, что, на наш, взгляд не вполне верно. Итак, явление религиозности, научности и секулярности есть явление в мировоззрении.

Теперь нужно определить, в каких отношениях находятся в мировоззрении эти три явления. В первую очередь стоит «примирить» науку и религию, потому что, ставя их в оппозицию, мы обнаруживаем огромное количество учёных, философов и интеллектуалов в принципе, которые либо непоследовательно совмещают в своём мировоззрении научность и религиозность, либо находятся в переходном состоянии от религиозности к научности, или наоборот – от научности к религиозности. В первом случае мы приходим к необходимости каким-то образом реформировать современное интеллектуальное поле, что помимо непосильной задачи, ставит перед нами преграду, одним своим

¹ А именно: понимаем мы секулярность как вытеснение религиозности или её «обращение» внутрь личности и общества.

существованием должна пробудить в нас сомнение в адекватности наших требований к научному сообществу. Во втором случае нам нужно будет обосновывать прогрессивное или регрессивное движение, что не вполне соотносится с темой доклада. Таким образом, если научность и религиозность совместимы, а наука и религия не противоречат друг другу, секулярность оказывается продуктом их совмещения или побочным явлением, самостоятельно не имеющему отношения ни к тому, ни к другому.

Определить мировоззренческий статус секулярности может быть достаточно трудно: с одной стороны мы имеем множество биографических примеров единства научности и религиозности (Ньютон, Воино-Ясенецкий, Добржанский), однако их абсолютизация, хоть и не противоречит ранее выведенному тезису о невозможности противопоставления науки и религии, не может нас удовлетворить вполне, потому что из него нельзя вывести необходимость или продуктивность их объединения; с другой неясно, почему секулярность может быть как самостоятельным, так и несамостоятельным явлением – иначе говоря, является ли она результатом слияния науки и религии. Однако насколько возможно такое слияние? Для ответа на этот вопрос нужно понять, находятся ли наука и религия в одной интеллектуальной «плоскости», чтобы быть соединимыми. Однако, если этой плоскостью является мировоззрение, то слияние возможно, а если в мировоззрении есть разные части, в которых отделёнными друг от друга, пребывают наука и религия, эти части нужно обнаружить и перестать говорить о мировоззрении. Но что если и правда изменить схему: в мировоззрении пребывают религиозность и секулярность, причём обе они обладают научностью, находящей общий язык как со своей религиозной, так и секулярной частями.

Таким образом, ряд выводов из этого размышления может быть следующим: секулярность, явленная нами в научности, но не тождественная ей, определённым образом соотносится с религией, однако наука с религией не соприкасается так, как секулярность. Описание отношений религиозности и секулярности является по сути описанием самой секулярности, ведь, характеризуя секулярное общество, мы описываем общество без религиозности или с религиозностью, над которой проведён ряд специфических – секулярных, преобразований. Преобразования эти можно описывать двумя образами, где первый это жёсткое противопоставление религиозности и секулярности – когда секулярность означает атеизм, расцерковлённость и, вообще говоря, светскость; второй вариант предполагает перенос религиозности «внутри» личности и общества, из которого исчезают внешние признаки религиозности, которые, тем не менее, остаются в личном пространстве людей. Резонным может быть предположение, в соответствии с которым секулярное во втором смысле слова общество обязательно светское, но не подчёркнуто атеистическое, ведь религиозность в нём присутствует внутренне.

Вся эта рационально-спекулятивная часть была демонстрацией возможности развития концепции, описанной А.Ф. Лосевым в его работе «Диалектика мифа».[1] Этот метод, который можно, по аналогии с трудом Шеллинга,[3] назвать философией мифологии, вполне приложим к рассматриваемой проблеме, однако в нём существует несколько проблем, требующих решения. Во-первых границы мифа не ясны, во-вторых применительно к науке миф не даст нам ясной позиции – гораздо легче тут понимать миф как мировоззрение, однако существует позиция, в соответствии с которой миф можно рассматривать в качестве научной парадигмы.[2] Одновременно с этим секулярность и религиозность можно рассматривать как один миф, который мы вольны рассматривать с разных сторон, и как два мифа, стремящихся выместить друг друга. Несмотря на такие значительные трудности в использовании этой концепции, она может показаться наиболее адекватной в отношении рассматриваемой проблемы в силу отсутствия в ней привычных доктринальных философских положений, какими могут быть прогресс, атеизм, необходимость секуляризации или наоборот противостояние ей и т.д. Всё это говорит не только о приложимости философии мифологии к проблеме секулярности, но и о существовании ряда путей предполагаемого решения этой проблемы.

Литература:

1. Диалектика мифа / Алексей Лосев. – СПб. : Азбука. Азбука-Аттикус, 2020. – 320 с. – (Азбука-классика. Non Fiction)
2. Курс лекций "Традиционализм и традиционалисты" [Электронный ресурс] Режим доступа <https://solsevera.ru/tradionalizmandscience>, свободный.
3. Философия мифологии. В 2-х т. Т. 1. Введение в философию мифологии / Пер. с нем. В. М. Линейкина; под ред. Т. Г. Сидаша, С. Д. Сапожниковой; вст. ст. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. — xxiv + 480 с.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА АНДРОГИННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Балезина Наталья Андреевна
Красноярское художественное училище (техникум) им. В.И. Сурикова, Красноярск, Россия
nata.kravchuk.2016@bk.ru
Шакир Ратмир Александрович
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
ratmirshak@gmail.com

В данной статье поднимается вопрос определения андрогинии как социально-философского и психологического феномена. Это выражается в понимании андрогинии через призму социального восприятия и в контексте взаимодействия с устоявшейся ценностной нормативностью. Исследовательская позиция базируется на психологической концепции С. Бем и философии М. Фуко, которые обосновывают тезис о том, что человек как социальный субъект, реализующий себя вне зависимости от собственного биологического пола способен сочетать феминные и маскулинные психологические характеристики и модели поведения, что позволяет ему максимально эффективно адаптироваться к динамичным изменениям современного общества.

Ключевые слова: андрогиния, гетеронормативность, дискурс, статусно-ролевые модели, феминность, маскулинность, молодежь, подростки, полоролевая идентичность, пограничное состояние.

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE PHENOMENON OF ANDROGYNITY IN MODERN CULTURE

Balezina Natalya Andreevna
Krasnoyarsk Art College named after V.I. Surikov, Krasnoyarsk, Russia
nata.kravchuk.2016@bk.ru
Shakir Ratmir Alexandrovich,
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
ratmirshak@gmail.com

This article raises the issue of defining androgyny as a socio-philosophical and psychological phenomenon. This is expressed in the understanding of androgyny through the prism of social perception and in the context of interaction with the established value normativity. The research position is based on the psychological concept of S. Bem and the philosophy of M. Foucault, which substantiate the thesis that a person as a social subject, realizing himself, regardless of his own biological sex, is able to combine feminine and masculine psychological characteristics and behaviors, which allows him to maximize effectively adapt to the dynamic changes of modern society.

Key words: androgyny, heteronormativity, discourse, status-role models, femininity, masculinity, youth, teenagers, gender-role identity, borderline state.

Современный этап развития человеческого общества в силу определенных социально-культурных и технологических сдвигов все больше диктует тенденции к размытию границ половых идентичностей и статусно-ролевых моделей между мужским и женским полами, что в свою очередь приводит к нарастающей популярности андрогинности. Данные тенденции выражаются как в изменении элементов внешнего облика, моды, позиционирования, так и в различных аспектах социальных моделей поведения человека. Как пишет Джудит Батлер, в своей работе «Гендерная тревога: феминизм и ниспровержение идентичности»: «Нормы гендерного поведения и гетеронормативность задаются и регламентируются политическим, социальным и культурным дискурсами посредством фиксации и повторения речевых норм и практик, детерминирующих мужское и женское поведение» [1]. Это означает, что современный человек оказывается в затруднительном положении определения собственной гендерной идентичности, так как с самых детских лет находится в ситуации тотального давления со стороны социальной нормативности традиционных гендерных установок, закрепившихся в устоявшейся практике общественных отношений, которые, также, основываются на признаках биолого-половой принадлежности конкретного индивида. В свою очередь, это выражается в том, что гендерная самоидентификация не

может считаться самостоятельным свободным процессом, а понятие гендерной идентичности в современном обществе практически и онтологически не существует. Социально-культурный феномен андрогинности в данном случае выступает в качестве одного из следствий того, о чем говорит Батлер.

В условиях размытия гендерных границ и изменения содержания статусно-ролевых моделей поведения мужского / женского, особенно чувствительными к результатам подобных изменений становятся подростки от 12 до 17 лет. В виду их формирующегося самосознания, пластичного мировоззрения и необходимости «психологической примерки» большого количества социальных ролей, с целью рефлексивного понимания сути изменений в правилах «социальной игры», они наиболее четко экстраполируют на себя изменения в жизни человеческого социума. Но здесь следует задаться очень важным и закономерным вопросом о том, что приводит к данным изменениям? Какова их причинность и сущность? Почему в современном мире, невзирая на разницу в культурно-политической повестке различных стран и вытекающих из нее отдельных коннотаций, все больше подростков стремятся к «стиранию» традиционных гендерных ролей, которых придерживалось предыдущее поколение? Одно можно точно утверждать, это отнюдь не последствия классической проблемы поколений.

Перед началом поиска ответа на поставленные вопросы, необходимо уточнить цель данной статьи – представить феномен андрогинности в общей философской и социально-психологической оптике, но не затрагивать контекст сексуальной ориентации. Для этого обратимся к самому базовому определению, которое дается в словаре **В. И. Даля**, *андрогин* – *двуполый, обоеполый*. Данное определение обладает амбивалентностью, указывающей на онтологический и контекстуальный характер пограничного состояния, в данном случае определяющегося в дихотомии мужского / женского. А это означает, что человек, находящийся с социально-психологической точки зрения в подобном пограничном состоянии самовосприятия, будет иметь склонность к обладанию андрогинии, т.е. будет проявлять в различных аспектах социального и индивидуального поведения как мужские, так и женские признаки. Как о пограничное состояние андрогинии писал Мишель Фуко, в своей работе «Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности», на примере *гомосексуальности*, которая появляется в качестве одной из фигур сексуальности, когда ее отделяют от содомии и связывают с некой внутренней андрогинией, образуя некий гермафродитизм души [2], оно, в данном контексте, будет связано с сексуальной чувствительностью, как определенный способ самовосприятия социального субъекта менять местами в самом себе мужское и женское, чтобы мимикрировать под устоявшиеся в обществе ценностные установки и нормы.

Но в чем это будет проявляться? Личности, сочетающие в себе традиционно феминные черты, будут обладать: мягкостью, эмоциональностью, заниженной самооценкой, повышенной эмпатией и т.д. У тех же людей, у кого преобладают мускулинные черты выявляются следующие качества: бунтарство, решительность, повышенная самооценка и т.д. Так как человек, наделенный андрогинностью имеет в себе примерно в равном соотношении мужские и женские психосоциальные качества, то это, в свою очередь, ведет к некоторому игнорированию статусно-ролевых стереотипов. При этом, сочетая в себе в одинаковой степени и мужские и женские качества, индивид будет более адаптивен к нестабильным и изменчивым социальным условиям современного мира. Это выражается в проявлении особых и нетривиальных творческих наклонностей, и мировоззренческих форм восприятия мира, а также в выработке более высоких показателей самооценки и психологической устойчивости.

На более глубоком концептуальном уровне феномен андрогинности исследует американский психолог, специалист в области аналитической психологии и основоположник теории андрогинности, Сандра Бем. Она продолжает и развивает установку Карла Густава Юнга о том, что психика человека является андрогинной от природы. Юнгианская идея целостности анимы и анимуса, как женского в мужском и мужского в женском, была ключевой в архитектурном взгляде на психологическую бисексуальность. Устоявшийся архетип «анима-анимус» проявлен в непрожитых, вытесненных социальных качествах индивида, имеющих в себе потенцию для самореализации и стабильного становления устойчивой личности. Осознание внутреннего мужчины женщиной, а женщиной внутренней женщины – это серьезный сдвиг к построению полноценной жизни и личностному росту. Согласно исследованиям Бем, *человек не зависит от своего биологического пола может обладать, как мускулинными, так и феминными качествами и чертами* [3], что в противоположность установкам многих психологов о том, что только индивиды с определенной половой идентичностью являются зрелыми личностями, доказывает обратное –

неопределённая половая идентичность присуща также целостным и зрелым личностям. Дело в том, что *«психологическая андрогинность не подразумевает под собой только набор качеств феминности и маскулинности, проявление этих качеств в общественном поведении, это также умение быть гибким в выборе поведенческих форм зависимо от всплывающих задач, сложившихся ситуаций, обстоятельств»* [4]. В ряде ее исследований было доказано, что *с точки зрения психосоциальных качеств, выраженная андрогиния обеспечивает в современном мире больший уровень социальной пластичности и адаптивности* [3]. С. Бем обнаружила *связь андрогинии с ситуативной гибкостью социальных индивидов* [3], что подразумевает: настойчивость, высокую самооценку, мотивацию достижения цели, хорошее исполнение родительских обязанностей, субъективизм ощущений благополучия.

И если раньше стереотипизация гендерных качеств на «традиционно» мужские и «традиционно» женские было продиктовано реалиями прошлых эпох: так как мужчины физически более сильные, то и им отводилась соответственная роль – добытчик, защитник, опора семьи; а женщины физически слабее и склонны проявлять больше привязанности, «мягких» черт характера, то и роль у них была – хранительница очага, хозяйка. Женщины и мужчины не могли выполнять обязанности друг друга, либо же это им давалось с большим трудом, ввиду физиологических особенностей и отсутствия специальных приспособлений, то в XXI в эпоху постмодернизма, утверждающего новые социально-политические отношения и ценности, феминность и мускулинность в «традиционном» их проявлении перестают иметь значимость у современного общества, в частности у подростков (12 – 17 лет). Именно единство «мужских» и «женских» качеств дает нынешнему поколению больше возможности для самореализации.

В свою очередь, отвечая на вопрос: «почему все больше подростков стремятся к «стиранию» традиционных гендерных ролей, которых придерживалось предыдущее поколение?», следует сказать, что подростковый возраст – это переходная стадия физического и психического развития личности. Подросток уже не является ребенком, но еще и не взрослый, он только учится им быть и примеряет на себя его роль. В виду гормональных, физических и интеллектуальных изменений организма, подросток наиболее чувствителен к изменениям в социуме. Ранимость, большие амбиции (иногда не соответствующие возможностям), потребность быть призванным и успешным в обществе, в кругу своих сверстников и стремление познания своего «Я» диктует, им прибегать ко всевозможным экспериментам. Дух бунтарства и желание «выделиться» себя из толпы способствует и подкрепляет стремление подростков к формированию пограничным социально-психологическим моделям поведения – в XXI веке все чаще подростки выбирают андрогинный тип поведения.

Стремление к андрогинии и формирование соответствующего ему типу андрогинной личности, как полоролевой идентичности, сочетающей в себе ряд позитивных аспектов как традиционного мужского, так и традиционного женского поведения, отвечает на актуальные потребности современных подростков (и не только) в их поисках источников более высокой социальной гибкости, успешности в обществе и гибкой адаптивности. Выбирая андрогинный тип пограничного поведения, подросток может проявлять, как феминные, так и мускулинные черты, использовать больше инвариантов открывающихся возможностей: от выбора одежды и своего внешнего вида и до увлечений и интересов. Так же, в некоторых случаях, в странах с более консервативными взглядами к вопросу о гендерных ролях, подросток, выбирая психосоциальную андрогинность, начинает «выделяться» в обществе, поскольку тем самым начинает свои антагонистические отношения с окружающей его социальной средой. В некоторых аспектах – это попытка осуществления подросткового бунта как крайнего акта несогласия с устоявшейся нормативностью, контркультурный протест либо против чего-то конкретного, либо против самой системы ценностей этой среды, но в других – это поиск новых идентичностей, который приводит к развитию иных социальных практик, новым статусно-ролевым моделям поведения, ценностным установкам, которые будут лучше соответствовать изменившимся социальным реалиям. Также, здесь следует отметить, что феномен социально-психологической андрогинности не несет в себе черт, негативно влияющих на личность и уж тем более на подростков как представителей формирующегося поколения. Несомненно, что в странах с более консервативными взглядами данный подход будет выглядеть противоестественно, вызывать множество вопросов и, скорее всего, будет осужден «старшим» поколением, но с точки зрения социально-психологической составляющей, позволяющей рассматривать феномен андрогинности именно как общественное явление (в рамках социально-философской аналитики) – это, ни много ни мало, но лишь сочетание в равной степени мужских и женских качеств личности, что не подразумевает деструктивного влияния на психику современного человека. С точки зрения социальной интеракции, в виду ряда особенностей

социокультурного характера устройства каких-либо более традиционных обществ и государств, у андрогинных личностей могут возникнуть сложности при налаживании взаимосвязей и отношений с людьми более консервативных взглядов, но в рабочей и деловой плоскостях, которым присуще более практичное отношение, андрогиния наоборот «помогает» добиваться поставленных задач.

Таким образом, можно прийти к выводу, что феномен андрогинности возник в результате объединения феминных и мускулиных черт характера и их равном и устойчивом соотношении в индивиде, что в эпоху постмодернизма приобрело большую популярность. Благодаря сочетанию «традиционно» мужских черт характера, таких как: настойчивость, решительность, уверенность и т.д.; и «традиционно» женских: мягкость, тактичность, эмоциональность – индивид может лучше приспособиться к социальным условиям современного мира. Это, в свою очередь, влияет на подростков (12 – 17 лет), так как в период их физического и эмоционального изменения в организме, они наиболее подвержены к изменениям в социуме, что приводит их интеграции в общество новых моделей поведения, в нашем случае андрогинности. Данная психосоциальная гендерная роль помогает подросткам лучше раскрыть себя, успешнее влиться в коллектив и познать свое «Я».

Литература:

1. Butler, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity Judith Butler [10th anniversary ed.] / J. Butler. – New York; London: Routledge, 1999. – 221 p.
2. Фуко, М. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С. Табачникова. – М.: Касталь, 1996. – С. 141.
3. Bem, S.L. (1974). The measurement of psychological androgyny. – Journal of Consulting and Clinical Psychology. Vol. 42, no. 2. – pp. 155–162. DOI: <https://doi.org/10.1037/h0036215>
4. Образ андрогина в аналитической психологии. Психологическая андрогинность. [Электронный ресурс] // МИР ЛОГИКИ. – <https://mir-logiki.ru/androgina-psihiologia/> (дата обращения: 01.11.2022).

УДК 141.31

О КРИТИКЕ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ В СХОЛАСТИКЕ

Баринова Светлана Геннадьевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
svetabar2014@mail.ru

В статье рассматривается критика аристотелевской традиции в схоластике. Аристотель представляется единственным источником всей позднесхоластической мысли.

Ключевые слова: схоластика, Аристотель, философия, традиция, критика.

ON THE CRITIQUE OF ARISTOTEL'S TRADITION IN SCHOLASTICS

Barinova Svetlana Gennadjevna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
svetabar2014@mail.ru

The article deals with the criticism of the Aristotelian tradition in scholasticism. Aristotle appears to be the sole source of all late scholastic thought.

Key words: scholasticism, Aristotle, philosophy, tradition, criticism.

Под схоластикой традиционно понимается тип религиозной средневековой философии, основавшей систему искусственных, формальных логических аргументов для теоретического оправдания догматов церкви. Обращаясь к аутентичной схоластике, основной существенной фигурой уже представляется Аристотель, его влияние прослеживается напрямую. А влияние философии Платона нивелируется. Произошло это потому, что значимые события в интеллектуальной и общественной жизни XI-XII веков подтолкнули Западную Европу к изучению философии Аристотеля. В традиционном философском понимании схоластика присуща западной традиции и для православного христианина непонятна и не обладает смысловым значением. Это не отражает правильность понимания.

История богословия приводит случаи влияния восточного богословия на схоластическое, как и наоборот. Показательным примером тому служит христианский святой, почитаемый в лике преподобных, один из Отцов Церкви, богослов, философ и гимнограф Иоанн Дамаскин. Как крупнейший систематизатор христианского вероучения, он оказал большое влияние на развитие западной схоластики. Влияние, сопоставимое с влиянием Аристотеля. Иоанн Дамаскин по праву считается первым богословом схоластики. Однако, необходимо помнить, что и Аристотель является восточным, греческим мыслителем. Аутентичная схоластика более связана с философским наследием Аристотеля. Аристотель – величайший энциклопедический ум античности, внес не только огромный вклад в европейскую философию, но и поистине великий вклад в развитие богословской мысли. Аристотель исследовал материальный мир, который не являлся предметом философского анализа Платона.

Проанализировав влияние аристотелизма на философско-богословские воззрения, нужно уточнить, что к теологам Аристотель относил даже поэтов, например, Гесиода и Гомера. По его мнению, в их повествованиях о богах содержатся причины вечных и преходящих вещей. А в их словах о нектаре и амброзии, делающих богов бессмертными, кроется объяснение существования в мире вещей вечных и преходящих. Общефилософское представление о бесконечной череде причин и следствий в физическом мире, он сводит к родословной богов. Ни в коем случае не отвергая греческую мифологию, он представляет ее рационалистическое объяснение. В образах богов Аристотель выводит свидетельство естественных причин возникновения и уничтожения вещей в мире.

Аристотель возложил на Бога пассивную ответственность за изменения в мире в том смысле, что все сущее стремится к божественному совершенству. Бог наполняет все вещи порядком и целью, которые можно обнаружить и указать на их божественное существование. Из этих случайных вещей мы подходим к познанию универсалий, тогда как Бог знает универсалии до их существования в вещах. Бог, высшее существо (хотя и не любящее существо), занимается совершенным созерцанием самого достойного объекта, которым является он сам. Следовательно, он не знает о мире и не заботится о нем, будучи неподвижным двигателем. Бог как чистая форма совершенно нематериален, и как совершенный он неизменен, поскольку не может стать более совершенным. Таким образом, этот совершенный и неизменный Бог является вершиной бытия и знания. Бог должен быть вечным потому, что времяечно, и поскольку не может быть времени без изменения, изменение должно быть вечным. И для того, чтобы изменение было вечным, причина изменения - неподвижный двигатель - также должна быть вечной. Чтобы быть вечным, Бог также должен быть нематериальным, поскольку только нематериальные вещи не подвержены изменениям.

Аристотель, вероятно, был чуть ли не единственным мыслителем, на взгляды которого не оказала прямого влияния Библия. Аристотель достиг идеи трансцендентного Бога исключительно рациональными методами. Его метафизика не притязает на демонстрацию содержания религиозной веры, но всего лишь позволяет установить логические условия ее возможности. А именно воссоздать некоторое пространство, выходящее за рамки науки, без которого религия была бы немислима. Для верования в сакральном смысле, нет нужды всецело исповедовать данную метафизику. Тем не менее, этот вид метафизики непременно присутствует в каждом истинном акте религиозной веры. Однако богословская традиция объясняет иначе некоторые категории, упоминая о нравственных началах. «Наличие в каждом из нас нравственных начал и дает возможность одухотворения, преображения, обожения, то есть движения к торжеству вечной жизни». [5, с. 212]

Критика аристотелевской традиции в схоластике выражается не столько в критике учения самого Аристотеля, сколько в критике учений его последователей. Так, Пьер Гассенди - французский католический священник, философ, математик, астроном и исследователь древних текстов, акцентировал не только на бессилии познавательных способностей человека, но и обосновывал научную несостоятельность схоластики. [3] Его отрицание схоластики открывало путь новому естествознанию, свободному от догматических теорий. Гассенди призывал изучать законы реальной природы. Гассенди несправедливо резко отзывается об Аристотеле, критикуя его схоластических последователей – аристотеликов.

Схоластическое учение Аристотеля, Гассенди незаслуженно признает устаревшим догматизмом, доказывая свои идеи в труде «Парадоксальные упражнения против аристотеликов». Принадлежав изначально к последователям Аристотеля, Гассенди позже отделился от аристотелизма, примкнув к убеждениям скептиков-пирронистов. Его критика аристотелизма заключается в необходимости «омоложения» догм, в неизбежности ухода от цитатничества, начетничества, буквоедства. Всемирно признанные идеи Аристотеля он не отрицает вовсе, но считает их

устаревшими, так как Аристотель, по его мнению, рассуждал в рамках существовавшей в ту эпоху научной картины мира, а следовательно, делал ошибочные утверждения. Последовавшие за Аристотелем века обрели новые научные открытия и знания, много раз изменили научную картину мира, внесли новый взгляд на многие мировые события. Стоит ли до сих пор придерживаться аристотелевских трактовок? - такой вопрос задает нам Пьер Гассенди. В то же время, борьба Гассенди со схоластическим догматизмом, ставит его произведение в один ряд с выдающимися философскими произведениями XVII—XVIII вв.

Гассенди всецело критиковал схоластическое учение о субстанциональных формах, логические учения схоластиков и диалектику Аристотеля. Взгляды схоластиков имели в качестве источника воззрения Аристотеля, сформулированные им в «Физике». Этому труду Гассенди противопоставляет физику, основы которой были заложены в естественнонаучных воззрениях Эпикура.

Рассуждает Гассенди и о логических категориях, вновь не соглашаясь с Аристотелем. Саркастично замечает - почему Аристотель предложил всего 10 категорий, а не 100? Критикует необоснованную последовательность категорий, демонстрирует несостоятельность этой последовательности. В своей критике Гассенди опирается на номиналистическое постижение категорий. И с уверенностью можно утверждать, что Гассенди ошибался. Логические категории отображают универсальные законы объективного материального мира. Гассенди, рассматривая логику с помощью номиналистического подхода, не смог охватить всю ее суть.

Критики аристотелизма - Д. Скотт, Р. Бэкон и В. Оккам, также внесли свою лепту. Английский схоласт Иоанс Дунс Скотт решительно отвергал приведение в гармонию истин разума и откровения. Он отрицал форму как начало всего сущего, истины разума связывал с реальной действительностью. Скотт полагал, что форма может дать материи действительность, не исключая способность материи мыслить самостоятельно. Скотт отрицал идею существования духовной субстанции, навязываемой богословами. Роджер Бэкон - английский философ и естествоиспытатель, монах-францисканец, профессор богословия в Оксфорде, также подверг жесткой критике философское учение Аристотеля. Он ратовал за избавление науки от религиозных взглядов и указывал на необходимость опытного изучения человека и природы. Эмпирический уровень он считал наиболее значимым, а в ряду наук основополагающую роль отводил физической оптике. Стоит упомянуть и о критике аристотелевской традиции Уильямом Оккамом, английским философом и францисканским монахом. Оккам отвергал томизм, проводил идею «двойственной истины», доверял чувственному опыту, в котором выделял термины, знаки, имена.

Литература:

1. Барина С. Г. Власть и ответственность в условиях социального кризиса / С. Г. Барина / Вестник КрасГАУ. 2014. № 6 (93). С. 294-298.
2. Вдовина Г. В. Рецепция аристотелевской науки о душе в средневековой философии. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 3. С. 11-23.
3. Гассенди П. Сочинения в двух томах. Том 1. Москва, «Мысль». 1968. 431 с.
4. Шмонин Д. В. Теология и схоластика: грани философских интерпретаций / Д. В. Шмонин / Вопросы философии. 2019. № 12. С. 64-73.
5. Шмонин Д. В. Цель педагогики, секулярная культура и теологическая рациональность / Д. В. Шмонин / Теология и образование. 2018. - № 1. - С. 203-224.
6. Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования / Д. В. Шмонин / Вопросы философии. 2011. - № 10. - С. 145-154.

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ КАК ВСЕМИРНОЕ ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

Барина Светлана Геннадьевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
svetabar2014@mail.ru

В статье рассматривается выдающийся вклад в общемировую философию учений Аристотеля. Философия Аристотеля является духовным наследием современности.

Ключевые слова: Аристотель, философия, наследие, духовность.

ARISTOTLE'S PHILOSOPHY AS A WORLD SPIRITUAL HERITAGE

Barinova Svetlana Gennadjevna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
svetabar2014@mail.ru

The article discusses the outstanding contribution to the global philosophy of the teachings of Aristotle. The philosophy of Aristotle is truly the spiritual heritage of our time.

Key words: Aristotle, philosophy, heritage, spirituality.

Поистине, философия Аристотеля, внесла огромный вклад в общемировую историю философии. До сих пор представляется невысказанным как ученый смог изучить столь много наук, написать большое количество философских трудов и разработать множество научных идей. Идеи Аристотеля живы и будут изучаться еще не одним поколением философов. Можно выделить ряд философских идей великого философа, дающих почву для исследования по сей день.

Различение общества и государства. Важнейшую задачу государства Аристотель мыслил в достижении «общего блага», а далее в счастливой добродетельной жизни граждан государства. Аристотель подлинно анализировал государство, а идеальное государство Платона полагал утопией, которая никогда не сможет быть реализована. В то же время, Аристотель не говорил о создании идеального государственного устройства. Он пристально изучал принципы функционирования государства, анализировал отрицательные и положительные государственные системы, правильные и неправильные. Аристотель был последователем идей Платона в той части, в которой главенство интересов общества возобладало над интересами индивида. Аристотель полагал, что «правильные» государственные устройства могут перерождаться в «неправильные» формы, когда монархия может выродиться в тиранию, аристократия в олигархию, демократия в охлократию. Ввиду этого, Аристотель сформулировал идею «смешанного государства», сочетающего достоинства демократии, аристократии и монархии. И назвал эту форму - «полития».

Позднее идея «смешанного государства» получила известность и стала прообразом идеи разделения властей (законодательная, исполнительная, судебная). Диалектический подход преобладает у Аристотеля и выражен в признании им правильных и неправильных государственных устройств. Рассмотрение общества мыслителем имеет важное философское значение, так как отображает параметры государственного устройства, принципы функционирования государства, и стремится к выявлению лучшего государственного устройства. «Принципиальное значение для истории социально-философской мысли и теории политико-правовых отношений имело открытие Аристотеля, относящееся к разграничению государства и общества» [1; с. 479].

Идея Бога-творца. Для Аристотеля вечным двигателем мыслится библейский Бог и он Бог-творец. Он всегда «двигатель», даже если, двигая небеса, он становится причиной каждого поколения и тления на земле, жизни и смерти любого живого существа. И он не открылся этому человеку: Аристотель не знает божественного откровения. Вероятно, но это не вполне точно, что он не знает и не любит этого человека. В некоторых взглядах Аристотель полагает, что Бог знает и любит только себя. Однако замечает, что мудрые люди любимы богами. Аристотелевский Бог не наделен харизматичностью, чтобы обладать свойствами библейского Бога. Но обладает признаками - трансцендентностью, разумом и бесконечной силой, необходимыми для того, чтобы быть Богом Библии, в том постижении, что они являются главными условиями для Бога-творца. У непоколебимой движущей силы Аристотеля имеется преимущество, которым не обладает библейский Бог. А именно он не был известен актом откровения, но он был раскрыт философом с помощью человеческих средств (наблюдение, размышление и рассуждение). В целях установления

гармонии существования науки и религии необходимо призвать метафизику типа аристотелевского богословия - метафизику, признающую превосходство Абсолюта. Данное богословие, а правильное, метафизика, именуется «аристотелевской» на основании тех причин, что Аристотель, вероятно, был чуть ли не единственным мыслителем, на взгляды которого не оказала прямого влияния Библия.

Аристотель достиг идеи трансцендентного Бога рациональными методами. Его метафизика не претендует на демонстрацию содержания религиозной веры, но позволяет установить логические условия ее существования. А точнее воссоздать некоторое пространство, выходящее за рамки науки, без которого религия была бы невообразима. Для верования в сакральном смысле не нужно исповедовать данную метафизику. Тем не менее, данный вид метафизики обязательно присутствует в каждом истинном акте религиозной веры. Аристотель возложил на Бога пассивную ответственность за изменения в мире в том смысле, что все сущее стремится к божественному совершенству. Бог наполняет все вещи порядком и целью, которые можно обнаружить и указать на их божественное существование. Из этих случайных вещей мы подходим к познанию универсалий, тогда как Бог знает универсалии до их существования в вещах.

Бог, высшее существо, занимается совершенным созерцанием самого достойного объекта, которым является он сам. Соответственно, он не знает о мире и не заботится о нем, будучи неподвижным двигателем. Бог как чистая форма совершенно нематериален, и как совершенный он неизменен, поскольку не может стать более совершенным. Таким образом, этот совершенный и неизменный Бог является вершиной бытия и знания. Бог должен быть вечным потому, что времяечно, и поскольку не может быть времени без изменения, изменение должно быть вечным. И для того, чтобы изменение было вечным, причина изменения - неподвижный двигатель - также должна быть вечной. Чтобы быть вечным, Бог также должен быть нематериальным, поскольку только нематериальные вещи не подвержены изменениям. Кроме того, как нематериальное существо, Бог не распространяется в космосе.

Схоластика Аристотеля. Аутентичная схоластика более связана с философским наследием Аристотеля. Этот энциклопедический «ум» античности внес не только огромный вклад в европейскую философию, но и немалый вклад в развитие богословской мысли. Аристотель исследовал материальный мир, который не являлся предметом философского анализа Платона. А в XI-XII века развитие естественнонаучных знаний напрямую было связано с материальным миром. В современной исторической мысли есть мнение, что развитие естественных наук пришлось на эпоху Возрождения, что верно отчасти. Множество технических изобретений было изобретено в XII и XIII веках, в период технических открытий и достижений.

Аристотелевское влияние определило научный интерес представителей золотого века схоластики к формально-логическим проблемам, сводя предначертание интеллекта к рассуждению ради рассуждения, а в дальнейшем было подвергнуто критике самими схоластами. Однако аристотелизм, как и философское учение Платона, стал частью христианской культуры эпохи. Существенная составляющая схоластики Аристотеля заключалась в открытости богословия. В то же время, нередко схоластике того периода приписывали мистический ракурс. Существовало мнение, что схоласты не придерживались христианского вероучения, отказывались от почитания Священного Писания, а ссылались на собственное мудрствование. Однако, подобное неверное суждение опровергалось ведущим принципом схоластического метода, а именно – чтение источника, истолкование, обсуждение.

Аутентичная схоластика послужила обновлению церкви, не отрицая богословские идеи предшествующих лет, а являясь традиционным богословием той эпохи. Но традиционность в лучшем смысле, то есть без возврата к прошлому, без превращения неких идей в нечто непреложное, неизменное. Аутентичная схоластика включила в себя историческую органичность, традиционность и преемственность. «Философия Аристотеля, определявшая характер теоретических исследований на протяжении поздней Античности и Средневековья, была телеологична: по его мнению, во всех вещах и явлениях имманентно присутствует целесообразность» [3, с. 122].

Аристотель «О душе». Сочинение Аристотеля, посвященное теме души. Рассматривая душу растительную, животную и разумную, он подразумевает, что душа – принцип жизни всех живых существ. Состояния души зависимы от состояния тела. Душа по Аристотелю как «первая энтелехия естественного тела». Душе человеческой Аристотель приписывал божественное происхождение.

Бесспорно, что философские идеи Аристотеля оказывают огромное влияние и на современную философию. Богатое философское наследие, отточенное в учениях Аристотеля, можно заслуженно признать всемирным духовным наследием.

Литература:

1. Баринаева, С. Г. Генезис социально-философских концепций власти / С. Г. Баринаева // Вестник КрасГАУ. 2012. № 5 (68). С. 477–480.
2. Вдовина Г. В. Рецепция аристотелевской науки о душе в средневековой философии. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 3. С. 11-23.
3. Сычев А. А. Этика норм и философия поступка / А. А. Сычев / Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2019. № 2 (30). С. 121–129.
4. Шмонин Д. В. Теология и схоластика: грани философских интерпретаций / Д. В. Шмонин / Вопросы философии. 2019. № 12. С. 64-73.
5. Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования / Д. В. Шмонин / Вопросы философии. 2011. - № 10. - С. 145-154.

УДК 141.2:271.2

Д. Б. ХАРТ ОБ АНТИГУМАННОЙ СУЩНОСТИ СЕКУЛЯРИЗМА

Бармашова Татьяна Ивановна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
tatibar910@mail.ru

Эксплицируется критический подход Д.Б. Харта к современным секуляристским веяниям. Акцентируется идея мыслителя об отходе от принципов моральности и духовности в современном техногенном обществе, в частности, в идеологии трансгуманизма.

Ключевые слова: религия, секуляризм, трансгуманизм, бездуховность, аморализм, естественно-научный позитивизм.

D. B. HART ON THE ANTI-HUMAN ESSENCE OF SECULARISM

Barmashova Tatiana Ivanovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
tatibar910@mail.ru

The critical approach of D.B. Hart to modern secularist trends. The idea of the thinker about the departure from the principles of morality and spirituality in the modern technogenic society, in particular in the ideology of transhumanism, is emphasized.

Key words: religion, secularism, transhumanism, lack of spirituality, amoralism, natural science positivism.

Секуляризм, как ослабление религиозного влияния на индивидуальное и общественное сознание в различных сферах социальной жизни, в современной цивилизации становится все более распространенным. Тем не менее, количество его противников также достаточно внушительно [1; 2]. Одним из последовательных представителей антисекуляризма является известный западный мыслитель Д.Б. Харт. В своей работе «Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики» он дает глубокий философский анализ сущности и истоков секуляризма, последствий его влияния на развитие человека и цивилизации. Мыслитель всесторонне рассматривает это явление, характеризуя его как с гносеологических позиций, так и с аксиологических позиций.

Д.Б. Харт позиционирует секуляризм как своеобразный нигилизм. В созвучии с М. Хайдеггером, основной причиной этого феномена он считает игнорирование тайны бытия и стремление воздействовать на мир с позиций силы для реализации собственных желаний. Такая установка порождает век техногенного развития, опережающего нравственное и духовное развитие человека. При такой позиции мир понимается как материальная кладовая, предназначенная для эксплуатации исключительно в интересах людей. Такая позиция породила идеал и модель истины, в контексте которой трактуются природа, человек, общество.

К негативным истокам секуляризма исследователь также относит искаженное понимание роли современного научного позитивизма. Его не устраивает тот момент, что для многих ученых эмпирическая наука является не только источником знаний, но также источником истин метафизического и нравственного характера, духовных ценностей. Мыслитель выступает

категорически против признания науки самоцелью, являющейся мерилем моральных ценностей. Успехи современной науки он не относит на счет рационального секуляризма и, как он полагает, подобный подход также присущ серьезным историкам науки. Сама же наука, развивающаяся под знаменем секуляризма и нередко приобретающая идеологическое звучание, часто демонстрирует безжалостность, забывая об этических основаниях. Забвение христианских взглядов о душе и Божьего образа в ней приводит к формированию евгенической концепции, в результате чего теряется абсолютная ценность каждого человека. Опасность этого Д.Б. Харт видит в том, что с уходом христианских ценностей с поля техногенной цивилизации неизбежно изменится представление о человеческой природе и самом опыте человеческого бытия. В научных кругах евгеника очень часто имеет жестокие формы выражения, доходя до призывов «освободить» общество от неполноценных на их взгляд людей, контролировать размножение «некачественных» особей.

Негативным следствием отступления от христианских заповедей мыслитель считает также создание и использование ядерного оружия, нейротоксинов, лоботомии, генетические эксперименты над людьми и животными и многие другие проявления антигуманного отношения к миру. Вместо того чтобы основываться на благочестивых представлениях о человеческой природе и моральных предписаниях, люди идентифицируют истину с господством над познанными причинами вещей посредством материального арсенала средств. Понимание знания как силы показывает истинное лицо постхристианской культуры, оторванной от законов любви и разумной моральности. Д.Б. Харт даже опасается того, что наука может дойти до крайности, отодвинув разумность и нравственность за пределы своей деятельности и начать реализовывать проекты, направленные на создание «сверхлюдей», уничтожение человечества, причем побудительными мотивами этого могут быть банальное любопытство или развлечение.

В рамках секуляристской идеологии особую тревогу у Д.Б. Харта вызывает трансгуманизм (Ли Сильвер и другие), ратующий за господство искусственной эволюции человечества, пришедшей на смену естественной эволюции. Главную опасность трансгуманизма он видит в игнорировании моральных ограничений, этических норм, что приводит к антигуманным экспериментам – межвидовому скрещиванию, созданию гибридных существ и многим другим попыткам вмешательства в человеческую природу. При этом Д.Б. Харт разделяет трансгуманистов по степени опасности. Те из них, чьи экспериментальные фантазии далеки от реальных технологий, менее всего опасны. Другая группа трансгуманистов, чьи замыслы обеспечиваются реальной технологической базой, представляют собой серьезную опасность. Отрицая необходимость искусственной трансформации человеческой природы, исследователь определяет идеи трансгуманизма как полное безрассудство и варварство.

Современную эпоху так называемого разума Д.Б. Харт не считает таковой. Разум не сводится к знаниям. Согласно классическому и христианскому пониманию разум представляет собой целый образ жизни. Разумная жизнь, помимо знаний, не исключает добродетели, терпения, смирения, рассудительности, сдержанности. В христианстве разум понимался как нечто высокое, составляющее достоинство существ, сотворенных по образу и подобию Божьему. Разумность неизбежно предполагала аксиологический аспект и идентифицировалась с нравственностью. Причем краеугольным камнем рациональности была любовь. Такое понимание венчало тотальный гуманизм как христианскую идею об абсолютной ценности каждой человеческой жизни и о высоком достоинстве каждой человеческой души.

Д.Б. Харт со скептицизмом оценивает миф современной цивилизации о том, что людской род совершенствуется в сторону рационального и этического развития. Исчезновение христианских ценностей неизбежно влечет за собой потерю христианского гуманизма, отличающегося пониманием человека, освященного неземным сиянием любви. Высокие понятия «права человека» и «человеческое достоинство» перестают быть актуальными и востребованными при отходе от христианского постулата «бесконечной ценности каждой жизни». Характерной особенностью современного постхристианского миропорядка мыслитель считает странную способность сочетать пошлое с убийственным. Культурная совесть, порожденная древней христианской революцией, пострадала от реакционного движения современной жизни в обратную сторону, фактически устранив высокий персонализм или гуманизм. Как он вполне правдоподобно предполагает, на смену религии Богочеловека, призывающей жить по принципам любви, добра и самосовершенствования, придет религия торжества силы, прагматического циничного антисентиментализма сверхлюдей, потерявших Божескую искру и признающих лишь значимость собственного «Я».

Однако в целом Д.Б. Харт не теряет оптимизма, выраженного в его словах: «Когда-то христианская совесть нашла убежище от империи в пустыне, где те, кто верил, могли воспитывать

чистое око, во всем видящийся дар Божий, и чистое сердце, принимающее всех с щедрой любовью; сейчас же очень значительная часть западной культуры грозит стать чем-то вроде пустыни для верующих. Мы живем в эпоху такой культурной, демографической, идеологической и экономической изменчивости, что то, что сейчас кажется великим движением, может бесследно исчезнуть через несколько лет. Бесчисленные силы борются за будущее, и христианство может оказаться значительно слабее, чем его соперники. Однако это не должно повергать христиан в отчаяние: ведь для них их вера является не только культурной системой, но и вселенской истиной, которую победить нельзя» [3, с. 323]. Это высказывание как нельзя лучше характеризует отношение Д.Б. Харта к христианству, духовности, нравственности, которые не способен одолеть самый воинствующий секуляризм.

Литература:

1. Бармашова Т.И. Тейлор Ч. о понимании секуляризма в контексте базовых целевых установок западной культуры // Секулярный век: вызовы цивилизации: Мат-лы национальной науч. конф., посвященной Всемирному дню философии / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2021. – С. 11-14.
2. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017. – 967 с.
3. Харт Д.Б. Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики / Пер. с англ. дьякона Петра Лонгана под ред. Н. Холмогоровой. – М.: Никая, 2021. – 336 с.

УДК 140.8

КРИЗИСЫ НАУКИ В СВЕТЕ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Демина Нина Александровна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

nndeom@mail.ru

В статье анализируется специфика понимания научных кризисов в контексте теории социальной рациональности в ряду других исследовательских перспектив. Подчеркиваются роль науки и техники в процессе общественной рационализации.

Ключевые слова: наука, техника, кризис, рациональность, рационализация, легитимация.

CRISES OF SCIENCE IN THE LIGHT OF THE THEORY OF SOCIAL RATIONALITY

Demina Nina Alexandrovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

nndeom@mail.ru

The article analyzes the specifics of understanding scientific crises in the context of the theory of social rationality among other research perspectives. The role of science and technology in the process of social rationalization is emphasized.

Key words: science, technology, crisis, rationality, rationalization, legitimation.

Исследование научных кризисов проводилось в ракурсе различных исследовательских перспектив. Феноменологическая перспектива связывает кризис не только науки, но и всего человечества с отрывом науки от жизненного мира, с неспособностью ее решать насущные жизненные нужды [1]. Это произошло вследствие автономизации науки от других социокультурных сфер вследствие процесса секуляризации.

Постпозитивистская перспектива предполагает понимание научных кризисов в контексте парадигмы роста научного знания, который связан с периодической сменой научных теорий, научно-исследовательских программ, парадигм. Сам процесс их смены – слома системы традиционного знания - понимается как кризис. По мнению исследователей, подобное понимание научного кризиса имеет фаллибилистическую природу, коренится, как указывалось К. Поппером в принципиальной ошибочности любой научной теории [4]. Вопрос исследования научных кризисов был связан в данном контексте с поиском релевантного критерия демаркации, обнаружением индикаторов наступления кризиса. Помимо поиска демаркационного критерия, позволяющего поставить под

сомнение истинность научной теории (парадигмы, научно-исследовательской программы) важно также исследование социокультурных признаков кризисных тенденций, каковыми, по мнению философов-постпозитивистов, являются усиление научных споров, накопление фактов, признаваемых аномалиями, потеря научными теориями их объяснительной способности, «философствование» в научной среде. Поскольку знание формируется в рамках научного сообщества, вопрос об его истинности или ошибочности перемещается с субъект-объектной перспективы в сферу научной коммуникации, деятельности научного сообщества.

По нашему мнению, достойной внимания является также перспектива исследования научных кризисов в свете теории социальной рациональности. Безусловно, сциентизация общества, научно-технологический прогресс являются частью всеобъемлющего процесса общественной рационализации, диагностированной еще М. Вебером. Однако, порожденная логикой секуляризации все увеличивающаяся автономия научного знания и технологического прогресса приводят к их экспансии в другие сферы социальной жизни, в частности, в сферу властных отношений. Техника и наука выступают как идеологические системы современного общества, механизмы технического господства становятся образцами для социального контроля. По мнению Ю. Хабермаса, до XIX века наука и техника не были столь сильно связаны, развитие шло параллельно; а возникновение «онаученной техники» – результат перехода к позднекапиталистической системе. «Техника и наука становятся первостепенной производительной силой» [3, с. 88].

На сегодняшний день наука сталкивается с проблемой легитимации знания, так как знание того, что правильно, истинно, тесно сопряжено с пониманием того, что законно и справедливо [2]. По мнению теоретиков Франкфуртской школы, рациональность в 20 веке приобретает инструментальный характер, научно-технологическое развитие служит целям поддержания социального господства.

Исследователи отмечают набирающий с конца 20 века размах процесса онаучивания политики, взаимопроникновения науки и политики [3]. Исторический проект Науки связан с установлением господства над природой и человеком, а это означает установление политического господства параллельно расширению сферы научно-технической деятельности.

Наука оказывается приспособленной для реализации «технической идеологии», так как «теоретический операционализм в конечном счете соответствовал операционализму практическому» [3, с. 55].

Таким образом, в свете теории социальной рациональности кризис науки проявляется в распространении механизмов целерационального действия на все жизненные сферы, что порождает стремление к контролю над обществом и человеком по аналогии с господством над техническим объектом. Стратегией преодоления подобного положения дел является повышение рефлексивности в области науки и техники, включение их развития в процесс широкого обсуждения общественности, соотнесения с ключевыми социальными практиками и экзистенциальными перспективами.

Литература:

1. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. - СПб: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
2. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. - М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. - 160 с.
3. Хабермас, Ю. Техника и наука как «идеология». – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
4. Хайтун, С. Д. Кризис науки как зеркальное отражение кризиса теории познания. – М.: ЛЕНАНД, 2016. - 456 с.

«НАУЧНЫЙ ТЕИЗМ» Ф.Э. ЭББОТА: ПОДХОД К ОСНОВАНИЯМ ТЕОЛОГИИ

Думов Александр Витальевич

Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия

avdumov@inbox.ru

Освещается специфика обоснования теологии в системе воззрений, представленных в работе Ф.Э. Эббота «Научный теизм». Воспроизводится развиваемая Эбботом модель взаимосвязи развития современной науки и становления теологии свободной религии.

Ключевые слова: «Научный теизм», Ф.Э. Эббот, основания теологии, реляционизм, спор реалистов и номиналистов, свободная религия.

F.E. ABBOT'S SCIENTIFIC THEISM: AN APPROACH TO FOUNDATIONS OF THEOLOGY

Dumov Alexander Vitalievich

State Academic University for the Humanities, Moscow, Russia

avdumov@inbox.ru

The article discusses the specifics of the understanding of the foundations of theology in the F.E. Abbot's ideas, presented in the work "Scientific Theism". The author reproduces Abbott's model of the relationship between the development of modern science and the formation of the theology of free religion.

Key words: «Scientific Theism», F.E. Abbot, foundations of theology, relationism, discussions between realists and nominalists, free religion.

Фрэнсис Эллингвуд Эббот (1836-1903) — американский философ и богослов, чьи идеи практически не освещались в пространстве русскоязычной философской литературы, представляет собой достаточно интересную фигуру как с историко-философской точки зрения, так и с точки зрения тех новаций, которые содержались в его решениях в сфере философии науки и теологии. Историко-философское положение Эббота во многом определяется тем влиянием, которое имели его реалистические установки на развитие мысли Ч.С. Пирса. О наличии такого влияния свидетельствует и сам Пирс, говоря о чертах своей позиции относительно метафизики в статье «Что такое прагматизм?»: принятие «истинности схоластического реализма, или приближения к нему, прекрасно сформулированного...Фрэнсисом Эллингвудом Эбботом» [2,р.171-172] рассматривается как одна из значимых черт прагматизма, позволяющая не просто отринуть метафизику, но извлечь из нее все наиболее ценное. Генезис реалистических аспектов философии прагматизма, созданной Пирсом, равно как и влияние Эббота на него, представляет собой обширную тему, требующую самостоятельного рассмотрения. Здесь же мы обратимся к содержательной специфике реалистической доктрины Эббота с целью воспроизвести его понимание связи развития современной науки (понимаемого им как свидетельство торжества реализма) и обоснования теологии. Важным обстоятельством является то, что теология Эббота — это теология свободной религии, спекулятивно-теологического по своему характеру проекта, являющегося внеконфессиональным. Рассуждения Эббота представляют интерес с точки зрения понимания процессов секуляризации, их структуры и значения. Модель отношения науки и религии Эббота является нестандартной, она открывает новые возможности анализа понятия религиозности, определения границ религии как явления.

Борьба реалистических и номиналистических тенденций представляется Эбботу тем мейнстримом истории мысли, вписанными в который являются как философия, так и наука. Антиномический характер отношений реализма и номинализма является для Эббота фундаментальным, и именно на его почве им рассматриваются более привычные отношения тенденций, например, идеалистических и материалистических. Реализм понимается им как убеждение в независимом существовании вещей и их отношений, а следовательно — действительных коррелятов общих понятий, или универсалий. Номинализм, напротив, предполагает снижение онтологической нагрузки содержания общих понятий, а вместе с ним — признание непостижимости объектов реальности как таковых, результатом чего становится представление о том, что человеческое знание возможно только как знание об априорном строении человеческого разума и той структуры отношений, которые он налагает на объекты вне зависимости от того, каковы они на самом деле [1,р.4]. И реализм, и номинализм имеют конкретные формы реализации, определенные историческими условиями. Более того, с течением времени происходит их теоретическое совершенствование — они принимают формы строгих философских систем. Однако, решения

фундаментального вопроса о соотношении мира и постигающего разума являются непреходящими для всех форм. Антропологический переворот, совершенный Кантом и определивший дальнейшее развитие современной философии, рассматривается Эбботом как теоретическое совершенствование и упрочение достижений номиналистической революции Росцелина [1,р.3]. Связанная со слабостью решения вопроса об универсалиях в средневековом реализме победа номиналистической тенденции рассматривается Эбботом как негативное по своим последствиям для философии явление: последовательное развитие культивируемых на основании номиналистической установки субъективистских решений в философии ведет к солипсизму [1,р.33-34], который представляет собой вырождение философии. Наука, в свою очередь, реализует в своей деятельности последовательно реалистическую установку, преимущество которой является неоспоримым ввиду результативности научного познания и реальных практических достижений науки. Но, несмотря на это, концептуальное содержание современного научного реализма еще не получило теоретического оформления. Философии, по мысли Эббота, следовало бы «поспевать» за научной мыслью, воплощая реалистический проект в форме последовательно излагаемой теории. Собственный вариант теоретического представления научного реализма Эббот именует реляционизмом. Его основой является принцип объективности отношений: универсалии рассматриваются в качестве объективно существующих отношений между вещами, существование которых не зависит от познающего разума (*universalia inter res*) [1,р.25-26]. Реалистическое решение Эббота предполагает существование определенной взаимосвязи между реализацией научного метода (в широком смысле этого слова, т.е. как объективистски ориентированного метода) и обоснованием теологии. Эта связь проистекает из принятия независимости существования отношений, а вместе с тем - возможности раскрытия «реляционных конституций» вещей мира.

Интеллект интерпретируется Эбботом не как способность постижения (т.к. его реалистическая установка предполагает определение природы интеллекта на основании апостериорного анализа постигаемого объекта: субъект же проявляет себя в опыте в той мере, в которой он нечто опытно испытывает [1,р.134]), но как способность выявления, а также создания реляционной конституции (упорядоченной структуры отношений) [1,р.147]. Это определение интеллекта Эббот рассматривает в качестве общего, т.е. в любых своих проявлениях интеллект будет идентичен по форме, хотя и может различаться по степени выраженности. Вселенная, существующая сама по себе, вне зависимости от конкретных познающих ее существ, является бесконечно умопостигаемой — она содержит бесконечное множество реляционных конституций. Но бесконечно умопостигаемая Вселенная, будучи существующей автономно от любого познающего агента, не может не являться и бесконечно умопостигающей («Self existent intelligibility is self-intelligibility, and self-intelligibility is self-intelligence...») [1,р.151]. Вселенная является вечным создателем собственной имманентной реляционной конституции, ей присуще бесконечное само-причинение и постоянное самосозидание [1,р.152]. Единство Бога и Вселенной предполагается Эбботом как существующее в пространстве и времени, которые понимаются не как априорные формы чувственности (Эббот отвергает кантианскую интерпретацию), или онтологические ограничения (которые, казалось бы, нельзя установить по отношению к Богу), а как «пустые», «незаполненные» формы бытийственной возможности [1,р.168-169]. Так, принятие реалистической установки, лежащей в основании применения научного метода, приводит к пониманию природы как бесконечного бытия личностного (по Эбботу, телеология предполагает мысль, чувство и волю, а значит - личность [1,р.211]) Бога-Творца. Научный теизм, по замечанию Эббота [1,р.217-218], есть нечто большее, чем религия: это Евангелие Будущего, основанное на знании. Образ веры, создаваемый Эбботом, примиряет «разум» и «сердце» в раскрытии «Знаемого Бога» («Known God») в природе.

Среди критических возражений в отношении умозрений Эббота наиболее примечательными представляются те, которые были высказаны в рецензии Дж. Ройса на «Научный теизм»: Ройс указывает на схоластицированный характер и слабость аргументации положений, отстаиваемых Эбботом [3,р.337]. Более того, Ройс отмечает, что в рамках проекта Эббота философия должна утратить свое функциональное значение и в этом смысле прекратить свое существование. Нельзя не согласиться с частичной правотой критических замечаний относительно философских решений Эббота. Но они не затрагивают значимости «Научного теизма» как проекта обоснования теологии в ее связи с наукой, основанного на коэволюции религиозного и научного постижения реальности.

Литература:

1. Abbot F.E. *Scientific Theism*. Boston: Little, Brown, and Company, 1888. xxvii+220 p.
2. Peirce C.S. *What Pragmatism Is?* // *The Monist*. 1905. Vol.15. No.2. P. 161-181.
3. Royce J. *Abbot's Scientific Theism* // *Science*. 1886. Vol. 7. No. 166. P. 335-338.

**СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ
В КОНТЕКСТЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА**

Злобина Светлана Дмитриевна
Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия
daLuz@yandex.ru

Автор исследует проблему взаимодействия научных и религиозных представлений в современной философии.

Ключевые слова: религия, наука, секулярность, постсекулярность.

**THE RELATIONSHIP OF SCIENCE AND RELIGION
IN THE CONTEXT OF POST-SECULAR DISCOURSE**

Zlobina Svetlana Dmitrievna
Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia
daLuz@yandex.ru

The author explores the problem of the interaction of scientific and religious ideas in modern philosophy.

Key words: religion, science, secularity, post-secularity.

Наука и религия в обыденном сознании зачастую представляются как антиподы. Эти представления не лишены исторических оснований. Период бурного развития науки, прежде всего европейской, сопровождался секуляризацией, формированием представлений о существовании особого пространства безрелигиозного, поля, где по мнению представителей философии модерна, должна господствовать наука и прогресс. Религии в данной логике отдавалась роль пережитка неразумного прошлого человека. Будущее же отдавалось во власть тотальной рациональной безрелигиозности. Предрекалась скорейшая смерть религии средствами просвещения (которое с необходимостью приведет к формированию людей с нулевой религиозностью). Предпринимались попытки изгнания религии из сфер общественного бытия, в том числе попытка тотального игнорирования религии в любых формах научного дискурса, оставляя за ней лишь право решения экзистенциальных затруднений индивидуального порядка. Иное, свободное от религии пространство, обозначалось как светское (секулярное). Данные представления формируют секулярный дискурс.

Однако эти представления не смогли найти подтверждения в действительности. Для современности характерны следующие религиозные тренды: всплеск религиозности в различных формах; появление новых форм религии, в том числе на стыке религии и науки; активное влияние религии на сферу политики, обострение конфликтов на религиозной почве; явления христианского и исламского фундаментализма; высокий уровень религиозности в странах с высоким уровнем модернизации (Ю. Корея, США). Данные явления приводят к пониманию невозможности игнорирования религиозного вопроса в различных сферах общественного бытия. Таким образом возникает рефлексия на предшествующие секулярные представления, и оформляется постсекулярный дискурс. Возникает необходимость пересмотра вопроса об оппозиции религии и науки.

Среди концепций постсекулярного дискурса необходимо обратить особое внимание на идеи следующих авторов.

Американский философ Дж. Капуто [2], считает, что наука и философия попадают в ловушку собственных представлений: веры в господство истинны и рациональной объективности, притязаний на всеохватывающий универсализм. Отвечая на знаменитый афоризм Ф. Ницше, Капуто постулирует «смерть смерти Бога» - необходимость признания наивности идей торжества чистой объективности, некогда провозглашавших религию наивными представлениями недоразвитого человека. Философ предлагает проект Нового Просвещения, не иррациональный релятивизм, но критическое отношение к идее жёсткой дифференциации таких сфер, как религия и наука.

Английский англиканский теолог и философ Дж. Милбанк [1], проводя историко-философское исследование, определяет секулярное как плод искаженной христианской теологии (через искажение христианского учения в трудах Фомы Аквинского, Д. Скота, выделивших пространство «чистой природы», свободное от божественного влияния). По мнению Милбанка, секулярность – это категория, имеющая значение исключительно в христианском дискурсе, и теряющая всякую смысловую нагруженность вне этих рамок, в иных мировоззренческих системах. С этим автор связывает сложность построения единой модели религии, европейская схема не находит аналогов в культурах восточного типа. Таким образом, секулярное – теологическая в своем основании идея разделения целостной системы «мир-человек» на сферы науки, политики, экономики, культуры, религии и т.д. Таким образом, безрелигиозное, по закладываемому смыслу, представление, на деле, по мнению Милбанка, оказывается глубоко религиозным.

Довольно обширное исследование секулярности и постсекулярности предпринимает отечественный исследователь Д.А.Узланер [3]. Вслед за Милбанком, ключевым для понимания секулярности, по мнению Узланера, становится «дифференциация», которая определяется как разделение единого пространства бытия на сферы науки, религии, политики, культуры и т.д. Главным же трендом постсекулярного дискурса становится гибридизация, создание новых форм на стыке религиозного и «иных» сфер бытия. Узланер предлагает ввести термин «троеверие», по аналогии с двоеверием религиозных и мифических форм в предшествующем сознании, добавляя элемент секулярного. Узланер также подчеркивает, что помимо постсекулярности, нам следует говорить и о пострелигиозности. Здесь речь идет не об обществе, свободном от религии, но о предшествующем, устаревшем представлении о религии, как универсальном понятии, способном включить в себя все многообразие мировоззренческих картин различных культурных общностей.

Можно сделать вывод, что привычная дихотомия религиозное/секулярное (рациональное, научное) показывает свою несостоятельность в проблематике социальных исследований. Религиозность так или иначе оказывается растворена как в социуме (индивидуальные формы религиозности, институциональная религия, религиозность, как феномен человеческого бытия, квазирелигиозность многих социальных явлений (идеологии, товарный фетишизм и т.д.), так и в науке (явления квазирелигиозности самой науки).

Современный, постсекулярный дискурс указывает на спаянность, «синкретичность» религиозного и секулярного как в мировоззренческой картине современного человека, так и в процессах, происходящих в самом обществе. Элементы религиозности и мифа переплетаются с научной рациональностью, а иррациональные аспекты играют немаловажную роль в общекультурном синтезе. Игнорирование религиозного дискурса представляется невозможным с точки зрения исследований как социума, так и мышления человека.

Литература:

1. Milbank J. Beyond Secular Order – John Wiley & Sons, 2013. – 288 с.
2. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. – №3. – 2011. – С. 186-205.
3. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке – М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. — 416 с.

ВЛИЯНИЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ НА МИФОЛОГИЗАЦИЮ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Конникова Лилия Юрьевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

konnikova@bk.ru

В статье рассматриваются вопросы влияния секуляризации на мифологизацию Средневековой европейской культуры. Причины возникновения мифов о «темном» Средневековье.

Ключевые слова: секулярность, религиозность, мифологизация, Средневековая европейская культура.

THE INFLUENCE OF SECULARIZATION ON THE MYTHOLOGIZATION OF MEDIÉVAL EUROPEAN CULTURE

Konnikova Liliya Yurievna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

konnikova@bk.ru

The article discusses the influence of secularization on the mythologization of Medieval European culture. The reasons for the myths about the «dark» Middle Ages.

Key words: secularity, religiosity, mythologization, Medieval European culture.

Рассматривая феномен Средневековой европейской культуры, задаешься вопросом, почему вокруг этой эпохи возникло такое огромное количество мифов. И какие были причины и условия, при которых начался процесс ухода культурной средневековой традиции, и формирование системы ценностей культуры Нового времени.

Русский философ и мыслитель Н.А. Бердяев (1874-1948) в работе «Смысл истории» писал: «Средневековье, сосредоточив и дисциплинировав духовные силы человека, вместе с тем связывало их. Оно держало их в подчинении духовному центру, оно централизовало всю человеческую культуру. Это подчинение было во всем складе средневековой культуры. На заре нового времени произошла децентрализация, были отпущены на свободу творческие силы человека.... Вся новая история есть ренессансный период истории. Этот исторический период стоит под знаком отпущения на свободу творческих сил человека...» [1, С.101].

Помимо этих тектонических сдвигов отмеченных Н.А. Бердяевым можно обозначить и другие, например: книгопечатанье, как возможность тиражирования, что способствовало масштабной демократизации культуры, она становилась достоянием всех; бурный экономический рост, разложение средневекового уклада жизни и усложнение классовых отношений феодального общества; кроме этого, расширение границ познания мира и развитие технического знания и опытных наук.

Христианская составляющая в культуре перестала быть определяющей. На первое место выдвигается индивидуализм рациональной личности с осознанием собственного могущества и достоинства. Складывались новые нравственные принципы, которые оправдывали «честное обогащение», тягу к мирским благам, что привело к расхождению с церковной аскетической моралью, сковывавшей инициативу и деловую активность. В противовес средневековому пониманию человека лишь как вместилища духа пришло новое убеждение, что человек рожден для счастья на земле, и вправе пользоваться всеми радостями, дарованными жизнью. Началась эпоха секуляризации христианской религии и становление общества и культуры современного вида.

Каждый век обязательно переосмысливает – и переписывает – прошлое в соответствии со своими интересами, идеалами и иллюзиями.

В чем же заключалась мифологизация Средневековой европейской культуры? Вот один из мифов: Религиозность делала невозможным развитие технического прогресса. Вспомним, что эту эпоху очень часто называют темными веками Европейской культуры, но так ли это? На самом деле именно благодаря христианской культурной традиции, церкви мы видим создание первых средневековых университетов, активно развиваются такие науки как математика, астрономия и другие естественнонаучные направления. Были сделаны многочисленные научные открытия и технические изобретения, астролябия, мельница, печатный станок, механические часы, корабельные рули и многое другое. Ученые были монахами. Надо понимать, что разделение религии и науки, а впоследствии, и всего процесса секуляризации религии началось в так называемую эпоху Просвещения, длящуюся на протяжении 17 и 18 веков. Именно здесь возникают «великие мифы» о Средневековой европейской культуре. Но не только процессы мифологизации мы наблюдаем здесь, но и попытки обвинить в этих злодеяниях христианскую церковь. Например, миф об охоте на Ведьм, известные события о преследованиях мужчин и женщин за колдовство относятся к 16 и 17 веку. Обратимся к исследованиям Дэвида Бентли Харта. Именно Католическая церковь пришла к самому явному недоверию в отношении обвинений в колдовстве. «Там, где светские суды и разнужданные толпы не обинуясь передавали обвиняемого в добрые руки палача, церковные инквизиторы предпочитали требовать веских доказательств и, если их не было, отклонять обвинения» [2, С.121]. В конечном итоге в странах, где авторитет церкви и инквизиции оставался высок – особенно во время обострения охоты на ведьм, - обвинительные приговоры были большой редкостью. Например, в Испании за два века, 14 и 15, известны только два обвинительных приговора!

В сущности, возникновение современной науки и увлечение колдовством, свойственные раннему Новому времени, были не просто одновременными течениями внутри западного общества: это были два тесно связанных проявления развития нового, постхристианского представления о господстве человека над *миром*. И главное, нет причин утверждать, что Новое время стало торжеством науки над магией. По мере того как наука доказывала свою способность достигать того, что магия только обещала, последняя естественным образом растворялась в первой. Если же говорить точнее, между магией и наукой никогда не было антагонизма. Метафизически, морально и концептуально они принадлежали одному познавательному пространству.

Неожиданная и даже пугающая историческая истина об увлечении колдовством и о великой охоте на ведьм в начале Нового времени заключается в том, что все это не были последние, «отчаянные судороги» интеллектуальной и религиозной традиции, уходящей в небытие под натиском научного общественного «просвещения»; напротив, эти явления представляли собой совершенно *новый*, современный феномен; что эта жестокая массовая истерия не родилась в борьбе с наступлением светского модернизма, а была, в определенном смысле, его крайним проявлением. Во многих случаях именно те, кто враждебнее всего относились к власти церкви и желали ее вмешательства в светские дела, одновременно требовали от государственной власти всей своей мощью обрушиться на обвиняемых (колдунов и ведьм) как самых опасных инакомыслящих. Например, Томас Гоббс (1588-1679), величайший теоретик абсолютно суверенного государства, считал, что все религиозные учения в основе своей лживы, и на самом деле совсем не верил в магию; однако он полагал, что колдунов и ведьм следует карать ради блага общества! Или вот, Жан Боден (ок.1530-1596), автор работы «Демономании колдунов», считал что «ведьм следует сжигать на кострах, что страны, которые не разыскивают их и не истребляют, будут страдать от голода, чумы и войны, что при малейшем подозрении в колдовстве необходимы допросы с применением пыток и что никто, обвиняемый в колдовстве, не должен уйти от наказания, если только ложь обвинителя не будет ясна, как солнце на небосклоне» [2, С.123].

Но этот, же Боден был первым великим теоретиком современной из политических идей – абсолютно суверенного светского государства, и не правоверным католиком, но приверженцем собственной «естественной» религии. Можно напомнить, что британские

законы, карающие колдовство смертной казнью, были приняты только 1542 и 1563 годах, спустя много времени после того, как во главе английской церкви встала государственная власть в лице монарха(!); и второй из этих законов действовал до 1736 года. Отметим ещё один момент европейской истории, в 1542 Льежский конкордат, обнародованный при императоре Священной Римской империи Карле V (1500-1558), полностью передал судебное преследование за колдовство в юрисдикцию светских трибуналов. Возможно, не случайно это произошло именно в то время, когда великая охота на ведьм началась всерьёз.

Процессы мифологизации можно объяснить тем, что христианский порядок в западной Европе постепенно распадался, авторитет церкви в политических делах ослабевал и старая вера больше не гарантировала безопасности от темных и безымянных сил природы, истории и судьбы. Как христианская вера в Бога-творца однажды лишила магию на религиозную и философскую серьезность и превратила ее просто в суеверие и народное творчество, так и раскол христианской Европы, возможно, послужил восстановлению определенной разновидности магического мышления, проникнутого тревогами трагического и хаотического века.

Литература:

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. Москва: Мысль, 1990. 175 с.
2. Харт Д.Б. Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики. – Москва: Никея, 2021.-336с.

УДК 101.1

«ЭТИКА» СПИНОЗЫ КАК ЭТОС НОВОЙ РЕЛИГИИ: К ВОПРОСУ О СЕКУЛЯРИЗАЦИИ ЗНАНИЯ (К 290-ЛЕТИЮ МЫСЛИТЕЛЯ)

Круглов Виктор Леонидович

Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Красноярск, Россия
e-mail: victorleoni@kspu.ru

В статье рассматривается феномен секуляризации как одной из характерных черт философии Бенедикта Спинозы. На примере его творчества раскрываются теоретические и практические цели идеологии Нового времени и гуманистический потенциал эпохи. Показано, что процессы секуляризации в истории европейского общества имеют не только антиклерикальное, но и религиозно-метафизическое содержание.

Ключевые слова: теология, наука, философия, секуляризация, культура, религия, история, человек.

SPINOZA'S "ETHICS" AS THE ETHOS OF A NEW RELIGION: ON THE QUESTION OF THE SECULARIZATION OF KNOWLEDGE (TO THE 290TH ANNIVERSARY OF THE THINKER)

Kruglov Victor Leonidovich

Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Krasnoyarsk, Russia
victorleoni@kspu.ru

The article examines the phenomenon of secularization as a characteristic feature of the philosophy of Benedict Spinoza. On the example of his work, the theoretical and practical goals of the ideology of the New Time and the humanistic potential of the epoch are revealed. It is shown that the processes of secularization in the history of European society have not only anticlerical, but also religious and metaphysical content.

Key words: theology, science, philosophy, secularization, culture, religion, history, man.

«Конечный ум сам по себе не может ничего понять,
если только он не определяется чем-то вне себя»
Бенедикт Спиноза, «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье»
(1658-1660, из первых фраз трактата)

«Познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он [мудрец] никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением»

Бenedикт Спиноза, «Этика» (1675, из последних фраз трактата)

В ноябре 2022 года исполняется 290 лет со дня рождения Бенедикта Спинозы (Benedictus de Spinoza) – одного из крупнейших мыслителей на заре становления Нового времени и одной из самых скандальных личностей в истории философии: «Сложность и многогранность спинозизма привели в истории этой философии к исключительному – порой взаимоисключающему! – приписыванию ему самых различных философских предикатов» [7, с. 194].

На поверхности *знания* Спинозы можно найти предостаточно «измов» – пантеизм и атеизм, монизм и философию тождества, материализм и идеализм, психологизм и эмпиризм, метафизику и мудрость и т.п. [См.: 4, с. 175-178; 6, с. 152; 2, с.244; 5, с. 188; 191; 12, 217-218], – в своей суверенности не способных охватить *целое*, которое питает его *веру*, где блуждают «Бог ученых» и «Бог философов»: «Спиноза допускает наряду с названными нами в самом начале геометрическим, каузальным и метафизическим сценариями устройства мира еще один, важнейший для его миропонимания метод постижения оснований бытия – теологически-религиозный» [3, с. 51-53].

И действительно, его проект метафизики как строгой науки – на основе секуляризации теологической мысли и натурализации философского праксиса – и сегодня являет собой образ гетеродокса-иноверца, не укладывающийся в исторические лекала теории, а потому и спровоцировавший судьбу изгоя в обществе. А ведь в средоточии и мысли, и жизни Спиноза являет собой скорее типичнейший образец эпохи, нацеленной на *высвобождение* всего лучшего, что было наработано культурой к XVII столетию: «вся наша деятельность должна быть направлена на улучшение и исправление» [9, с.84].

Однако, доминанта процессов секуляризации культуры в Новое время связана не только с вектором высвобождения человека из строгой демаркации имманентного и трансцендентного, мирского и сакрального, дольного и небесного, светского и религиозного, бренного и вечного – то есть всего комплекса установлений Средневековья. Не менее значимой задачей было прояснение неких универсальных условий такого высвобождения во всех областях исторической практики, в ходе решения которой зарождается этос «примирения», «со-единения в истине» того, что прежде разъединяло и соподчиняло – «Все действия, совершаемые нами вне себя самих, тем совершеннее, чем больше в них возможности соединиться с нами, чтобы образовать с нами одну и ту же природу» [9, с. 123].

Иначе, сама идеология секуляризации приобретала универсальный характер постольку, поскольку перестраивала и вычищала всё то, что мешало созданию «единого мира» человека, в котором «открыты двери» для всех его проявлений, в котором прояснение универсалий существования станет основой универсальной этики и веры: «я хочу направить все науки к одной цели, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству» [10, с. 288]. И вполне естественно и совсем не случайно Спиноза, вслед за идеей «естественной религии» Жана Бодена, предлагает идею «*religio universalis*» (всеобщей религии).

Отсюда в праксисе обмирщения (секуляризации) культуры мы находим не только антиклерикальный посыл – *интервенцию мирского в сакральное*, но и не менее – *экспансию сакрального в мирскую*, суетную практику жизни человека, воплощением которой в теории и стала «Этика» мыслителя. Более того, этот лейтмотив примирения «может служить свидетельством определенного напряжения, существовавшего в его мышлении» [3, с. 48], в свете которого мы видим еще одну особенность философа и его учения, а именно – максимы теории питаются *максимализмом* её создателя, направляющего свою «катарсическую» мысль против устоявшегося как «настоящего» во времени: дух времени против духа во времени со всей своей неуместностью и «не ко времени», что очень точно подметил «не только как исторический симптом, но как действенную парадигму» Антонио Негри [1, с. 113-114]!

А потому и попытки определить грани его теории всегда будут блуждать в границах, против которых и восставала его личность.

«...Между религией и суеверием я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия – мудрость» [8, т. 2, с. 630]. И не эта ли вера движет до сих пор душой ученых нашего времени?

Литература:

1. Антонио Негри. Антисовременность Спинозы // Современность Спинозы во Франции и в России // ЛОГОС философско-литературный журнал 2 (59) 2007. 224 с. / с. 101-115.
2. Вартофский Марк. Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы Модели // Вартофский М. Репрезентация и научное понимание: Пер. с англ./ Общ. ред. и послесл. И. Б. Новика и В. Н. Садовского. Москва: Прогресс, 1988. 507 с.
3. Гаджикурбанов А.Г. Место Бога в универсуме Спинозы // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 4 (60). С. 41–54.
4. Лев Робинсон. Метафизика Спинозы // Современность Спинозы во Франции и в России / ЛОГОС философско-литературный журнал 2 (59) 2007. 224 с. / с. 175-178.
5. Мареев С. Спиноза в советской философии // Современность Спинозы во Франции и в России // ЛОГОС философско-литературный журнал 2 (59) 2007. 224 с. / с. 187-200.
6. Пьер-Франсуа Моро. Спиноза и вопрос об атеизме // Современность Спинозы во Франции и в России // ЛОГОС философско-литературный журнал 2 (59) 2007. 224 с. / с. 141-152.
7. Соколов В.В. Спиноза. Изд. 2-е, испр. и доп. М., «Мысль», 1977. 222 с.
8. Спиноза Б. Избранные произведения, в 2-х томах. М., 1957.
9. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. 608 с. / с. 23-132.
10. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. 608 с. / с. 281-324.
11. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. 608 с. / с. 591
12. Франсуа Флао. О Спинозе и о мудрости // ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ / ИФ РАН. № 15, 2010. 231 с. / с. 207-219.

УДК 130.2

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ МОДЕЛЬ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ: Д.Б. ХАРТ

Круглова Инна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

inna_krug@mail.ru

Противопоставляются две модели развития научного знания – секулярная и постсекулярная; переоценивается роль и значение христианства как культурной революции в переходе от античного знания к современному.

Ключевые слова: секулярность, постсекулярность, научное знание, история и философия науки, Д.Б. Харт.

POSTSECULAR MODEL OF THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE: D.B. HART

Kruglova Inna Nikolaevna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

Two models of the development of scientific knowledge are contrasted – secular and post-secular; the role and significance of Christianity as a cultural revolution in the transition from ancient to modern knowledge is overestimated.

Key words: secularity, post-secularity, scientific knowledge, history and philosophy of science, D.B. Hart.

В современной философии истории, фундаментальные понятия которой лежат, в том числе, и в основании представлений о развитие науки, существует некое базовое понимание современности как «эпохи свободы и разума», выросшей из «эпохи фидеизма и догматизма». В этом плане, очевидно, что развитие науки подается как аккумуляция и одновременно катализатор процессов секуляризации, тесно связанных с приростом знаний и технологий, начавшихся еще в античные времена, а затем – отступивших под влиянием христианских традиций и вероучения, и внезапно прорвавшихся сквозь завесу религиозных войн и фанатизма в Новое время, что привело к

небывалому расцвету всего того, что мы называем проектом «Просвещения». С проектом «Просвещения» мы связываем расцвет наук и технологический прогресс, а также расцвет политической свободы, которая привела к суверенитету национальных государств и реализации идей прав и свобод человека. Все это, вместе взятое, можно обозначить как секулярную модель истории и философии науки, которая сегодня занимает преимущественное и, как правило, неоспоримое, положение в системе представлений социального и гуманитарного знания.

В данном случае можно говорить не только о секулярной модели становления научного знания. Но и вообще о секулярной модели истории, где Средневековье, воспринятое нами со времен Э. Гиббона [1] и до Ле Гоффа Ж. [5], противопоставляется современности как эпоха диктата догмы и запрета на свободомыслие. Христианство, считается, не приняло и отчаянно боролось против классической греческой цивилизации. Такая историография породила, так называемый, катастрофический нарратив о становлении современной науки – нарратив, «исповедующий» внезапное пробуждение античного знания в эпоху Возрождения, которое и привело к технологическим успехам современное человечество.

Сегодня становится актуальным другой нарратив – преемственности научных знаний: начиная с высокого Средневековья, а это период с XI по XIV века, с эпохи первых европейских университетов и технологических новаций, – к периоду позднего Средневековья XV века, где уже появились первые достижения эмпирического научного метода, заканчивая современной наукой модерна. В этом нарративе христианство является не местом провала на карте становления научного знания, начиная с Античности, а вполне достойным его преемником, не только унаследовавшим определенный ресурс, но его сохранивший, обогативший и, собственно, родивший тот образ ученого – фаустовского мага, стремящегося разгадать тайны природы, невзирая ни на какие запреты.

Такой нарратив можно определить как «постсекулярный» [3]; его развивают такие современные философы и теологи, как Д. Милбанк, Ч. Тейлор [7], Д.Б. Харт. Предметом нашего внимания будет концепция православного американского философа и богослова, Д.Б. Харта, изложенная им в книге «Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики» [8], направленная, прежде всего, на апологию христианства в ее культурно-историческом контексте. Ключевая роль, которую, по мысли Харта, играет в становлении науки христианская цивилизация, дает нам основание говорить о постсекулярной модели развития научного знания.

В данной модели можно выделить несколько основных моментов. Во-первых, Харт категорически отвергает известный «перепев» о том, что христианство в эпоху своего становления отчаянно боролось против классической цивилизации и его, якобы, можно считать ответственным за упадок поздней римской культуры. Более того, пишет Харт: «с падением Римской империи, вызванным столетиями внутреннего истощения и внешнего давления, чумы, войны и демографического упадка, только монастыри спасли классическую цивилизацию от полного и неминуемого забвения. А на Востоке лишь христианская цивилизация смогла объединить интеллектуальные культуры греческого, египетского и сирийского миров и сохранила эллинскую мудрость в академиях и библиотеках Греции, Сирии и Малой Азии. И будем совершенно откровенны: несмотря на бедствия, уничтожившие римскую цивилизацию, многие из величайших интеллектуальных, эстетических и духовных достижений эллинистического мира органично вошли в христианскую метафизику, теологию, этику и искусство, и в этом процессе иногда даже улучшились [8, с. 88-89].

Здесь небезосновательно можно вспомнить фундаментальный труд В. Йегера «Пайдейя: воспитание античного грека», в третьей части которого немецкий исследователь доказывает, как столкновение двух культур в начале нашей эры – эллинской и христианской – породило «великий процесс» синтеза [2, с. 147], в результате которого христианство стало культурной силой уже в IV веке, объединившей старый и новый мир. Благодаря этому плодотворному синтезу классическая цивилизация не погибла окончательно, но воплотилась в новую культурную идеологию [4].

Александрийская и Каппадокийская школы христианских философов и богословов приложили большие усилия для того, чтобы отделить в эллинизме ту часть культуры, которая, выхолащивая живой дух нового учения, уводила в сторону магии, астрологии и поклонения отжившим ритуалам. Характерно, что богословие в это время мыслилось не только как наука, основанная на высокой образованности и учености, но и как философский труд разума, что в итоге позволило сформировать основы христианской пайдейи, ставшей культурным основанием новой цивилизации. Несомненно, считает В. Йегер, греческие культурные завоевания стали теми необходимыми ресурсами, благодаря которым христианству удалось выйти за рамки очередного религиозного течения и стать универсальной «благой вестью». Но также несомненно и то, что миссия

христианства состояла в цивилизационном спасении и облагораживании того античного наследия, бенефициарами которого они стали.

Во-вторых, Харт особенно настаивает на том, что «рассказы о чудесном отступлении христианских Темных веков «мракобесия, застоя и террора» под давлением очищающих волн исламской цивилизации – не более чем грубые карикатуры. В самом деле, на протяжении нескольких веков латинский христианский мир был лишен классического наследия, которое восточный христианский мир сохранил, а ислам захватил, – но не потому, что отрекся от этого наследства. Багдадский халифат также не был спасителем «потерянной цивилизации», которую христианский мир стремился уничтожить; ислам стал бенефициаром восточно-христианского мира, а западный христианский мир, в свою очередь, бенефициаром обоих [8, с. 84-85].

Другими словами, Харт противостоит довольно распространенному мнению в истории науки, что именно ислам стал главным хранителем эллинистического научного наследия, утверждая: в VI веке, в Александрии, началось то, что можно было бы назвать христианской переоценкой аристотелевской науки – прежде всего, ее физики и космологии, где более всего проявлялись натурфилософские ограничения Античности. Харт напоминает, что Галилей, Кеплер и Ньютон, ставшие «отцами современной науки», освободились не от «тесной тюрьмы веры» (все они были глубоко верующими людьми), а от тысячелетнего бремени аристотелевской науки – «именно поразительная космическая машина аристотелевской вселенной и предполагаемая ею система причин и следствий стала тем, что развитая греческая мысль сохраняла, разрабатывала, а затем передала христианской и исламской культуре» [8, с. 106].

Христианские комментаторы Аристотеля, сменившие Олимпиадора Младшего – последнего представителя языческого неоплатонизма в Александрийской академии – начали полемику, прежде всего, с представлениями о «вечности мира», лежащими в основании античной космологии. Самый выдающийся критик аристотелевской натурфилософии, Иоанн Филопон (VI в.), наряду с Олимпиадором считавшийся лучшим учеником Аммония, опровергает представления Прокла о существовании вечного мира, неподвижности звезд, а также непричастность небесных тел к изменчивой материальной природе. Кроме того Иоанн отверг аристотелевскую динамическую теорию движения, предложив теорию кинетического импульса, на идеи которой впоследствии будет ссылаться Галилей в своем раннем трактате 1595 года «О движении». И не только Галилей; на идеи Иоанна Филопона опирались средневековые ученые, оксфордские математики и философы XIV века, Суайнхед и Брэдвардин – будучи первыми, кто применил математические модели в физике, а также французские логики и философы XIV века, Буридан и Орезм. В данном случае мы хотели бы подтвердить рассуждение Харта: «Старинное мнение, что до тринадцатого века все научные и медицинские инновации были ограничены исламским миром, а христианские ученые Востока и Запада оставались не более чем бесплодными хранителями древностей, – разумеется, ложно» [8, с. 109].

Разумеется, вопрос, который здесь возникает – каковы причины, согласно которым была свернута многообещающая перспектива развития научного знания? Самая известная – завоевание арабами Аравийского полуострова в VII веке, в результате которого александрийская традиция перестала существовать и наука погрузилась, по выражению Харта, в исламо-эллинистические «темные века». Помимо завоеваний, гораздо более важным является то, что ресурс, воспринятый арабской культурой от эллинизма, был уже достаточно исчерпан и, самое главное, творчески не переработан. Арабская классическая средневековая культура в цивилизованном отношении оставалась традиционной, аккумулирующей опыт заданных Античностью образцов и норм, не выходя за пределы канонизированных стилей мышления [6].

Бесспорно, что новая арабская империя получила доступ к лучшим образцам научного знания той эпохи – к греческой, вавилонской и индийской математике и астрономии, а также ко всей ближневосточной христианской, персидской и еврейской философии и медицине, синтезировав все это в превосходную ученость, с конца IX века и до середины XIII века затмив окружающие его культуры.

Однако, настаивает Харт: не стоит это превосходство преувеличивать. Новации появились только в тех сферах, которыми и была сильна наука поздней Античности: астрономический календарь, оптика, конфигурация астрологии, медицина. «В значительной мере, – утверждает американский исследователь, – это было просто следствие состояния эллинистической науки, унаследованной мусульманским миром: ее жизненная сила была давно исчерпана, изобретения прекратились, методы – в тех областях, где они вообще были, – оставались практически бесполезными» [8, с. 110].

Итак, Харт настаивает, что именно христианство со своей сокрушающей критикой идолопоклонства, в том числе и в вопросах устройства мира, позволило вывести эллинистическую науку на путь скептицизма в отношении аристотелевско-птолемеевского понимания универсума. И, как только наука вернулась на Запад, – в своих средневековых христианских университетах, где поощрялась поразительная свобода дискуссий и исследований, всего за пару веков, – она стала выходить на совершенно новый уровень развития теоретических и технических достижений.

И еще один момент мы хотели бы подчеркнуть. Как правило, в секулярной модели развитие науки напрямую связывают с научно-техническим прорывом – первой научной революцией, происшедшей в начале XVII века – с чем, конечно, трудно не согласиться. Однако, возможно, мы и здесь недооцениваем технологические новации Средневековья. «В областях архитектуры, проектирования, машиностроения, агрономии и эксплуатации новых источников энергии Средние века были периодом разнообразным и творческим – куда более творческим, чем времена эллинистической, римской или исламской культуры... не требуется особых усилий воображения, чтобы понять значение средневековых разработок в использовании воды, ветра и угля для производства энергии» [8, с. 112-113]. Харт рисует убедительную картину, когда напоминает о таких технологических новациях, как водяные и ветряные мельницы, добыча руды, производство ковального железа, а затем и чугуна, пушек, а также – линз для очков, механических часов, крупных морских судов, магнитного компаса. Такие изобретения, как колесный плуг, тяжелое седло со стремянами, хомут для лошадей, тяжелая броня и подковы, позволяли разрабатывать непригодные для пахоты земли, что, в итоге, привело к экономическому и демографическому росту и способствовало тому, что Средневековую западную цивилизацию можно вполне назвать «первым по-настоящему технологическим обществом» [8, с. 114]. И если подумать, то только так можно объяснить, как средневековой учености удалось выйти за пределы созерцательности и умозрительности – античных претензий на привилегированный доступ к истине – и перейти к полезной практичности и прагматичности – к ремесленному труду, из которого выросла ценность эмпирического опыта в познании.

В конце концов, Харт делает вывод: «в шестнадцатом и семнадцатом веках христианские ученые, получившие образование в христианских университетах, следуя христианским традиции естественно-научных и математических рассуждений опрокинули языческую космологию и физику и пришли к выводам, которые были бы невообразимы в рамках эллинистических научных традиций. Ибо, несмотря на все наши туманные разговоры о древней или средневековой «науке», языческой, мусульманской или христианской, то, что мы подразумеваем под словом «наука» – ее методы, критерии и основные принципы, ее желание объединить теорию с эмпирическими открытиями, ее доверие к единому своду физических законов и т.д. – как бы там ни было, сложилось к добру или к худу, только внутри христианского мира, в руках верующих христиан» [8, с. 98-99].

Выделив в культурологической концепции Д.Б. Харта обозначенные выше положения и сформулировав их как тезисы постсекулярной модели становления науки, мы бы хотели подчеркнуть, что лейтмотивом наших рассуждений является не хронологический акцент – начать историю науки на несколько веков раньше, чем принято. Основной посыл заключается в том, что христианская культурная революция – пожалуй, самая мощная революция из всех, нам известных, – не является местом провала на карте становления научного знания, и тем более, «застоем цивилизации», – как раз наоборот – христианские школы и университеты подготовили почву для перехода к современной научной картине мира.

Литература:

1. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи. – М.-СПб., 1994. – 206 с.
2. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2014. – 216 с.
3. Круглова И. Н. Секулярный век: вызовы истории // Секулярный век: вызовы цивилизации [Электронный ресурс]: материалы Национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии 18 ноября 2021. – Красноярск: ФГБОУ ВО Красноярский ГАУ, 2021. – С. 49-53.
4. Круглова И. Н., Медведева Т.А. Греческая пайдейя и христианство // Секулярный век: вызовы цивилизации [Электронный ресурс]: материалы Национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии 18 ноября 2021. – Красноярск: ФГБОУ ВО Красноярский ГАУ, 2021. – С. 47-49.

5. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: пер. с фр./ Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 276 с.
6. Степин В. С. Цивилизация и культура. – СПб.: СПбГУП, 2011 – 408 с.
7. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017 – 967 с.
8. Харт Д.Б. Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики. Пер. с англ. Дьякона Петра Лонгана под редакцией Наталии Холмогоровой. – М.: Никая, 2021. – 336 с.

УДК 171

СИРОЯЗЫЧНЫЙ МИР В КОНТЕКСТЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ НАУКИ

Круглова Инна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

inna_krug@mail.ru

Медведева Татьяна Александровна

Сибирский государственный медицинский университет, Томск, Россия

tatalmed2112@mail.ru

В статье в контексте постсекулярной модели истории и философии науки переоценивается роль сирийской средневековой науки в развитии христианской пайдеи, ставшей бенефициаром античного знания, а также ее влияние на арабскую ученость.

Ключевые слова: постсекулярность, история и философия науки, христианство, сирийская средневековая наука, арабская средневековая наука.

THE RUSSIAN-SPEAKING WORLD IN THE CONTEXT OF THE POSTSECULAR MODEL OF SCIENCE DEVELOPMENT

Kruglova Inna Nikolaevna

Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia

inna_krug@mail.ru

Medvedeva Tatiana Alexandrovna

Siberian State Medical University, Tomsk, Russia

tatalmed2112@mail.ru

In the context of the postsecular model of the history and philosophy of science, the article overestimates the role of Syrian medieval science in the development of Christian paideia, which became the beneficiary of ancient knowledge, as well as its influence on Arabic scholarship.

Key words: postsecularity, history and philosophy of science, Christianity, Syrian medieval science, Arab medieval science.

Модель становления науки, наиболее присущая современным социальным и гуманитарным исследованиям, – и, в частности, легко узнаваемая, например, в отечественных учебниках по истории и философии науки для подготовки аспирантов, – можно определить как секулярную. В основе данной модели лежит то, что можно было бы назвать словами Д.Б. Харта, американского православного философа и теолога, «мифом секулярности». Миф секулярности – это понятие, описывающее ход постхристианской цивилизации как вышедшей из оков традиционного христианского «фидеизма и догматизма» – к прогрессивному, лучшему будущему, в основе которого лежит научная и технологическая революция XVII века.

Саму же постхристианскую цивилизацию, к примеру, Харт оценивает как современность, наступающую «после христианского мира» [4, с. 58] – мира, когда христианство вытеснено с центрального места в западной культуре и лишено какой-либо открытой возможности влиять на формирование законов и обычаев. В таком обществе христианство больше не рассматривается как источник высших ценностей для общества или источник легитимности правительств, и оно практически перестало господствовать в коллективной творческой фантазии. Термин «постхристианский», поясняет Харт, необходимо принять здесь в полном смысле: современность – это не просто некое «пострелигиозное» состояние, это положение общества, которое было христианским обществом, но «утратило веру» [4, с. 58]. Здесь необходимо уяснить, что базовые представления, введенные христианством – любовь как высшая ценность, достоинство и права

человека, экономическая и социальная справедливость, социальное попечение о нуждающихся – остаются идеалами в жизни нашего общества – в своем секуляризованном варианте, но они существуют – утрачена вера в трансцендентный источник этих ценностей. Легитимность данных ценностей обеспечивает автономия индивида – повзрослевший человеческий род, который считает, что он освободился от тяжкого бремени вероучения и традиции. Принципиальным становится не содержание свободы выбора человеком, а сама свобода – «ничто», практически во всех современных онтологиях предшествующее «бытию», за которым нет уже никакого «Блага».

Как естественное следствие развития постхристианской цивилизации появляется секулярная идеология, которой на сегодняшний день в социальном и гуманитарном знании начинает противостоять альтернативная модель понимания истории и, в частности, – становления науки. В рамках постсекулярной модели развития науки в первую очередь переоценивается роль христианства, которое становится главной действующей силой на более чем тысячелетнем отрезке развития западной интеллектуальной истории. Речь идет не только о позднем Средневековье, начавшемся в XV веке, когда появляются первые признаки эмпирического знания; речь идет о самом христианстве, которое уже в IV веке становится культурной силой, не только унаследовавшей эллинистическую пайдею [1], но и облагородившей ее философские принципы [2], а также в некотором роде спасшей ее от тех ограничений, которые так и остались в основаниях, например, арабской учености, не освободившейся от натурфилософских представлений античной космологии. В секулярной модели науки считается, что христианство по сути своей противостоит развитию знания, тормозит его процессы, не способствует свободомыслию, которое, собственно, после эллинизма почти прекращается, переходя эстафетой в арабскую средневековую классическую культуру. Однако, один из тезисов постсекулярной модели истории и философии науки можно сформулировать ёмким выражением Харта: в первые века становления христианства «Запад умер, но не Восток».

Безусловно, что арабская наука вместе с завоеваниями территорий Ближнего Востока стала бенефициаром научного знания своей эпохи – всего того лучшего, что было наработано в греческой мысли, еврейской философии, вавилонской, персидской и индийской математике, астрономии, медицине, создав из этого великолепную ученость, с конца IX века и до середины XIII века затмив окружающие его народы. Однако из этой пестрой мозаики достижений почему-то часто выпадает роль ближневосточной христианской философии, теологии и медицины. Почему-то часто забывают о том, что «багдадский халифат также не был спасителем «потерянной цивилизации», которую христианский мир якобы стремился уничтожить; ислам стал бенефициаром восточно-христианского мира, а западный христианский мир, в свою очередь, бенефициаром обоих» [4, с. 85].

Другими словами, в нашей статье мы бы хотели поговорить о таком, достаточно упущенном историческом фрагменте в секулярной модели становления науки, как сирийское христианство, о котором Д. Харт тоже упоминает – особенно о значении несторианской медицины, во многом превосходившей даже медицину Византии.

Греческая научная мысль прежде, чем попасть на латинский Запад, прошла не только арабскую культуру, она попала в первую очередь в сирозычный мир, – и это звено в истории науки все время выпадает. «Сирийская наука, хотя она и сыграла значительную роль в раннем Средневековье, – утверждает известная исследовательница культуры Сирии в Средние века, Н. В. Пигулевская, – изучена довольно слабо» [3, с. 105].

Однако именно сирийцы «приобщили Восток к достижениям античной культуры. Но постепенно, как в экономической, так и в культурной жизни их стали теснить арабы, которые обрели самостоятельное, а затем доминирующее положение и свели сирийское влияние к минимуму. В то же время сами арабы именно через посредство сирийцев восприняли греческую образованность, тонкие приемы перевода, эквиваленты многих отвлеченных понятий, ценные знания в области философии, медицины, алхимии, космологии и космографии, которые они смогли получить, лишь пользуясь сирийскими переводами, более доступными им, чем греческие подлинники. Исключительную роль для усвоения арабами знаний сыграли комментарии, схолии, истолкования, которыми сирийцы снабжали свои переводы. Это упрощало постижения философии Аристотеля и медицинских трактатов Гиппократ и Галена» [3, с. 12].

В числе причин, согласно которым образованность поддерживалась и поощрялась в сирийском обществе Пигулевская Н.В. называет следующее: «Богатая городская верхушка была заинтересована в приобретении грамотности и знаний, необходимых для практической деятельности. Высшие клирики, в руках которых находилось образование, шли ей навстречу... В результате школьное образование, включавшее экзегезу, философию, медицину и другие науки, достигло у сирийцев высокого развития» [3, с. 105]. Точно также, как и Харт, отечественная исследовательница

подчеркивает, что особенно это касается развития медицины, наряду с математикой и географией, в связи с чем мы сталкиваемся с таким фактом: «редкий арабский перевод с греческого не восходит к сирийскому» [3, с. 106].

Н.В. Пигулевская отмечает, что сирийцы-христиане увлекались теми же идеями, что и греческие философы и были неплохо знакомы с эллинистическим компендиумом знаний, переводя на сирийский язык ученые трактаты, а также богатейшую языческую литературу. В центре внимания находились труды Аристотеля по логике, особенно его учение о категориях, так как первоочередной задачей было отстаивание тезисов христианского вероучения в спорах с зороастрийцами и мусульманами. Ожесточенные споры шли также внутри самого христианского дискурса – например, между несторианами и монофизитами. Самый ранний деятель сирийской культуры известен уже во II в. – это, ставший знаменитым, апологет в раннехристианской мысли, Татиан.

Распространение сирийской науки и образования шло через два центра – Нисибин и Эдессу, известных в Римско-Византийской империи благодаря своим академиям, слава которых соперничала с такими городами, как Антиохия и Александрия. В Нисибине, утверждает исследовательница, в иные времена численность школы возрастала до тысячи человек. Сведения о христианской школе в Нисибине восходят к началу IV века – к таким ее знаменитым ученикам, как Ефрем Сирийский. Из Нисибина вышел ряд несторианских ученых, основывающихся на толковании библейских книг Феодора Мопсуестского. Шли горячие споры и главная борьба разворачивалась между его последователями (несторианами) и последователями Оригена и Иоанна Златоуста. Еще в VII и VIII веках слава и деятельность Нисибинской академии продолжалось, несмотря на арабское завоевание.

Пробыв экзегетом Нисибинской академии 38 лет, мар Афрем (Ефрем Сирийский) впоследствии переехал в Эдессу, где основал собственную школу. Именно в Эдессе ведущие тогда христологические споры приняли наиболее дискуссионный характер; в рамках этой школы выступали сторонники разных позиций и все они были профессорами данной академии; именно на вселенском соборе в Эдессе было, в конце концов, осуждено несторианство.

Хотелось бы выделить и такой эпизод: именно через сирийцев в арабский мир проникли описания астролябии – астрономического инструмента, существовавшего в научном мире вплоть до XVIII века и считающегося одним из главных приобретений и усовершенствований арабской мысли. Вообще, астрономия имела в Сирии две традиции – древнюю, персидскую, и вторую, сложившуюся под влиянием эллинистических взглядов. С одной стороны, существовала клерикальная позиция, отстаивающая концепцию скинееподобной формы Земли, с другой – теории, следующие античным представлениям о сферической форме Земли, среди которых были теории Бардесана (II-III вв.), Иоанна Филопона (VI век) и Сергия Решайнского (VI век). Обе эти традиции влияли друг на друга, иногда смешивались; по этому поводу еще раз акцентируем: «Нельзя не отметить, что до XII и XIII веков значительное число арабских ученых, интересующихся астрономией, было тесно связано с сирийской наукой» [3, с. 132].

Хотелось бы несколько слов сказать об этих выдающихся сирийских мыслителях раннего Средневековья: Бардесане (II-III вв.), Сергии Решайнском и Иоанне Филопоне. Об Иоанне Филопоне и его значительном вкладе в критику аристотелевско-птолемеевской картины мира мы рассказали в другой статье, входящей в данный сборник. Поэтому, остановимся на первых двух.

Уже во II-III вв. трудился Бардесан, попытавшийся соединить гностицизм древней Месопотамии с христианством и оставивший после себя сильную школу. Как характеризует его творчество Пигулевская: он сочетал в себе «христианское учение, эллинистический гнозис и вавилонскую астрономию, характеризуя мир довизантийского периода» [3, С. 79]. Его считают последним значительным гностиком на Востоке, первым христианским историком культуры, посредником между мудростью Востока и образованностью Запада. Кроме того, Бардесан стоит у истоков церковной поэзии и гимнографии. Особенность учения Бардесана заключается в том, что, несмотря на античную традицию, астрологический детерминизм был чужд Бардесану и в вопросе свободы воли он оказался христианином, настаивая на том, что человек не подчиняется ни судьбе, ни природе, но только собственное побуждение может привести человека к исполнению добрых или злых поступков. Бардесан делал и астрономические вычисления: считается, астрономическая наука Средневековья обязана этому ученому из Эдессы. В плане этнографических и географических и

исторических представлений сочинения Бардесана, по утверждению Н.В. Пигулевской, по крайней мере на сто лет опережают греко-римские источники по данным темам.

Сергий Решайнский, известный как знаток и переводчик греческого языка, философ, искусный врач – последователь Галена. Кстати, Иоанн Филопон был учителем Сергия, когда тот прибыл в Александрию. Н.В. Пигулевская доказывает, что «Аристотель стал доступен сирийцам благодаря книгам Сергия» [3, с. 116], точно так же, как и врачебная литература александрийских медиков попала на Восток благодаря его усилиям. Сергий был превосходным комментатором Аристотеля и Галена, ясно и отчетливо мог излагать мысли; слава его, как врача, переводчика и писателя была велика – «говорят, что еще три века спустя сравнение с ним считалось лучшей рекомендацией в ученый мир» [3, с. 119].

В конечном итоге нельзя не согласиться с выводом историка: культура Сирии в Средние века выступила культурным посредником между христианской Византией и зороастрийским Ираном. Позднее, во времена Арабского халифата, сирийцы познакомили последних с наследием античной науки: именно переводы с сирийского ученых трактатов позволили арабам воспринять и сохранить эллинистическое наследие. Значение сирийцев состоит в систематической передаче знаний от поколения к поколению и распространении этих знаний среди других культур и народов; к сожалению, это значение до сих пор не оценено должным образом в истории развития интеллектуальной мысли западной цивилизации.

Закончить размышления о влиянии на становление науки сироязычного мира, являющегося неотъемлемой частью христианской раннесредневековой пайдейи, ставшей достойным бенефициаром античного знания, нам бы хотелось одним интересным фактом, который, в свою очередь, отметила в своем исследовании Н.В. Пигулевская: в «Сирийском законнике» V века, воспроизводящем статью кодекса римского императора Феодосия, сделавшего никейское христианство официальной религией, говорится о том, что «врачи и учителя по всем предметам, которые живут в городах и предместьях, освобождаются от всякой подати... так как врачи – врачуют тела, а ученые – души» [Цит. по: 3, с. 107].

Литература:

1. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2014. – 216 с.
2. Круглова И. Н., Медведева Т.А. Греческая пайдейя и христианство // Секулярный век: вызовы цивилизации [Электронный ресурс]: материалы Национальной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии 18 ноября 2021. – Красноярск: ФГБОУ ВО Красноярский ГАУ, 2021. – С. 47-49.
3. Пигулевская Н.В. Культура в Сирии в Средние века. – М.: Издательство «ЛомоносовъГод», 2017. – 224 с.
4. Харт Д.Б. Иллюзии атеистов. Христианская революция и ее новомодные критики. Пер. с англ. Дьякона Петра Лонгана под редакцией Наталии Холмогоровой. – М.: Никея, 2021. – 336 с.

ГОРДЫНЯ КАК ОДИН ИЗ ГРЕХОВ НАУКИ

Кубасова Яна Васильевна
Красноярский государственный университет, Красноярск, Россия
gto11@mail.ru

В статье рассматривается вопрос о горделиво-презрительном отношении науки к периоду Средних веков.

Ключевые слова: наука, средние века, гордыня, открытия.

PRIDE AS ONE OF THE SINS OF SCIENCE

Kubasova Yashna Vasilyevna
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
gto11@mail.ru

The article deals with the question of the proud and contemptuous attitude of science to the period of the Middle Ages.

Key words: science, Middle Ages, pride, discoveries.

«Скрытая гордость очень коварна и потому с трудом поддаётся исцелению.

Чтобы от неё избавиться, нужно возгнущаться собой.

Также, если ты даёшь другим право делать тебе замечания, то этим тоже себе помогаешь, потому что скрытая гордость выходит наружу, становится явной, а затем постепенно исчезает»
— преподобный Паисий Святогорец.

Научное сообщество, диктует нам, что огромным шагом для всего человечества было формирование науки в эпоху Нового времени, а предшествующее Возрождение с процессом секуляризации, было некой буферной зоной для старта человечества к стремительному развитию технологий, условий труда, общества в целом. И научное сообщество горделиво провозглашает себя императором всех достижений, способных не только облегчить жизнь обывателя, но и открыть для него все тайны мира. Открыв почти любой учебник по истории, философии, обществознанию и т.п., можно легко заметить тенденцию выборочного освещения научных открытий до XVI – XVII веков. Безусловную роль предтечи отдают Древней Греции с ее рабовладельческой демократией, с формированием философского мировоззрения, рациональности. Ведь не могло быть науки там, где есть деспотия, провозглашающая мифологическое мировоззрение. С переходом к религиозной картине мира в средних веках отношение к дальнейшему развитию науки становится со знаком «минус». Сгущаются краски, и сразу всплывает стереотипный ассоциативный ряд: «темные века», «застой», «мрак», «отсталость» и т.п. И вдруг, внезапно, из этого «мрака», как «луч света в темном царстве», возникает наука Нового времени.

Как известно, гордыня является корнем всех грехов. Но, различают гордыню и гордость, от одной до другой буквально один шаг. Можно гордиться достижениями науки, выдающимися учеными, но если начать признавать только какие-то конкретные достижения, а другие считать второсортными, здесь и возникает гордыня. «Началом гордыни бывает обычно презрение. Тот, кто презирает и считает за ничто других — одних считает бедными, других людьми низкого происхождения, третьих невеждами, вследствие такого презрения доходит до того, что почитает себя одним мудрым, благоразумным, богатым, благородным и сильным»[1]. И с такой характеристикой долго существовала современная наука, отдалив себя от предшествующего времени замысловатым словом «модерн». Он определяется как время просвещения и науки, век рациональности, разума, ставя на другую чашу весов «время неразумия, метафизических спекуляций, интеллектуального обскурантизма и вообще мрака»[2]. Результат подобного отдаления мы воочию можем наблюдать сейчас. В первую очередь это дефицит духовности, и вытекающая отсюда гордыня, слепота по отношению к тому, что не вписывается в строгие научные рамки.

Для того, чтобы развеять представление об исключительности эпохи Нового времени, о том, что наука появляется вопреки предшествующим «темным» векам, необходимо рассмотреть то самое «застойное» время.

Христианство начинает зарождаться еще во времена Римской империи, в момент, когда ее поражает духовный, культурный кризис, когда процветает вольнодумие, социальное отчуждение,

расслоение общества. В период VI-VII в.н.э. окончательно приходит в упадок и распадается Западная Римская Империя. Этот кризис несет с собой разрушение тех научных достижений, что были сделаны в греко-римский период. В самом начале был отказ как от философских систем, возникших при языческих верованиях, так и отказ от научных достижений античной цивилизации. Это было тяжелое время, как экономически (разруха, голод, болезни, разрывы торговых связей, войны и пр.), так и культурно (повсеместная безграмотность). Но, по закону диалектики, только через отрицание своей предыдущей формы вещь может преобразоваться и совершить качественный скачок. Именно этот кризисный период именуемый «темными веками», задает ход дальнейшим, коренным изменениям: меняется картина мира, формируются государства, возникают новые общественно-экономические отношения и т.д. Духовную основу общества формирует христианство, взамен ушедших языческих верований. Церковь стала хранителем культурного наследия разрушенной античной цивилизации. При церквях существовали школы, в рамках которых и рассматривалось учение язычников, их достижения и культура. Церковным языком была латынь, и владели им только философы, богословы, ученые, поэтому он и стал языком науки. Но из-за общей безграмотности среди мирского населения, и привилегированностью в образовании посетителей церковных школ, еще больше ощущалась пропасть между сословиями. В целом, тогда образование для посетителей школ состояло из двух ступеней: тривиум (грамматика, риторика, логика), квадривиум (арифметика, астрономия, музыка, геометрия). А в XI веке появляются университеты, в которых предлагается к изучению третья ступень: философия и богословие. Собственно здесь и закладывались основы классического европейского образования.

С приходом схоластического образования знание поделилось на два уровня: естественное, добываемое человеком в процессе освоения действительности разумом, и, сверхъестественное, полученное в Библии или в учениях патристики. В рамках схоластики активно развивалась наука логика, формализовалась и где-то даже дала зачатки к развитию современной символической (математической) логики.

Несмотря на догматизм, трактовку человека, как существа ограниченного, в средние века возникает такое интересное направление в изучении природы как алхимия. В рамках данного направления были попытки найти философский камень, способного превращать любое вещество, вещь в золото; эликсир молодости, дарующий вечную жизнь; вечный двигатель и фарфор. Из всего списка найден был только фарфор. Особенностью алхимии можно считать появление определенной методики для достижения поставленной цели, в поисках нужного вещества. Алхимия собственно стала предшественницей химии как науки.

Огромный вклад в средневековую европейскую науку был внесен с Востока. Многие достижения эллинской науки попадали обратно в Европу через арабские переводы. Аверроэс, например, заново открыл для Европы Аристотеля. А благодаря мыслителю аль Хорезми алгебра формируется как самостоятельная наука. Благодаря тесной связи с папы Сильвестра II с арабскими учеными, он активно популяризировал в Европе арабские цифры и вернул в обиход абак (счеты). Но активно пользоваться арабскими цифрами стали после того, как Леонардо Фибоначчи написал трактат «Книга вычислений», где основывался на достижениях индусов, египтян и сирийцев в методах исчисления.

Крестовые походы открыли для европейцев целый новый мир еще неизвестных или уже усовершенствованных технологий, например ветряные мельницы. В обиход вошли новые злаковые культуры, например гречиха и рис. Восток дал Европе кодекс рыцарской чести и новые медицинские открытия.

Естественнонаучное направление в средние века пострадало больше всего от гнета догм, но, не смотря на это позднее средневековье породило множество именитых ученых, таких как Роджер Бэкон, Николай Кузанский, Альберт Великий, Никола Орем и др. кто-то предвосхитил концепцию Галилея, кто-то предлагал реформировать юлианский календарь и изучал явления падения тел, а кто-то открывает «опытную науку».

В целом, время Средних веков довольно противоречиво в отношении науки, но, не смотря на все препятствия, эта эпоха стала плацдармом для развития новоевропейской науки и замалчивать о таком «богатом» времени, считать его исключительно «темным», это и есть проявление гордыни.

Литература:

1. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. 4-е изд. Сергиев Посад. 1900. Ч. I.

2. Далмайр Ф. Секулярный век? Размышления о Чарлзе Тейлоре и Раймоне Паниккаре [Текст]/Ф. Далмайр// Вопросы философии. – 2013.- №10. – с.77

3. Догужева М.М. Наука и техника в социокультурном контексте Средневековья/ М.М.Догужиева// Гуманитарный вестник. – 2015. – №6 [URL: <http://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/260.html>]

УДК 141.319.8:2-184

ОБЫДЕННОСТЬ, САКРАЛЬНОСТЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Мёдова Анастасия Анатольевна

Сибирский государственный университет науки и технологий им. акад. М.Ф. Решетнева,
Красноярск, Россия
medova@sibsau.ru

В статье в контексте повседневности рассматриваются феномены обыденности, сакральности и рациональности и дается их феноменологический анализ.

Ключевые слова: обыденность, сакральность, рациональность, повседневность, феноменологический анализ.

COMMON, SACRED AND RATIONALITY IN THE CONTEXT OF EVERYDAY

Medova Anastasia Anatolievna

Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia
e-mail: medova@sibsau.ru

The article provides a phenomenological analysis of the phenomena of everyday life, sacredness and rationality in the context of everyday life.

Key words: routine, sacredness, rationality, everyday life, phenomenological analysis.

Обыденность, согласно проведенному нами ранее исследованию [1, с. 37], есть нечто противоположное сакральности и рациональности. Но есть ракурсы, в которых можно наблюдать их общность.

Так, например, повседневная жизнь в период античности и Средневековья содержала мифологические и религиозные аспекты, воплощенные в ритуалах, от омовений до жертвоприношений домашним богам, молитв, поминовений. Мы не считаем продуктивным смешение обыденного и сакрального путем нивелирования их отличительных признаков. Однако на данном примере можно говорить о рутинизации религиозной жизни, когда обряды и сакральные действия приобретают статус обыденных, совершаются по инерции. Таким образом повседневность демонстрирует свой потенциал разрушения сакрального. Но она же обладает потенциалом сакрализации.

Культура повседневности как культура быта изначально возникла из требований выживания людей. Она получила «стилистическое разнообразие в формах домов и городских сооружений, привычек в еде и одежде, эротических ритуалов, в социальных знаках власти, элементарных материальных орудиях» [2, с. 47]. Однако исходные основания повседневности как области, в которой осуществляется выживание, не могут не наделять ее сакральностью, пусть и латентной. Так, в религиозных практиках наиболее часто качествами священного наделяется пища и питье (вино, хлеб, рис, жертвенное мясо), распорядки приема которых пронизывают обыденный модус человеческой жизни.

Обыденные регулярные действия, такие как, например, обед или ужин, когда все члены семьи собираются за одним столом, могут приобрести характер ритуала, нарушение которого сопряжено с угрозой целостности семьи. В этом случае обед наделяется мифологическим качеством сопричастности феномену семьи, каждое его повторение влияет на семейное единство. Мифологическое мышление, реализующееся в модусе сакрального, синкретично. Оно не обладает

расчленяющей силой, в отличие от рациональности. Весь мир мыслится им как единое органичное целое, в котором ни одну часть нельзя даже мысленно изолировать от других. В примере сакрализации семейного обеда также вступает в силу синкретизм: выстраивается новая, недоступная рациональному объяснению целостность.

Эту точку совпадения обыденного сознания и мифа отмечает В. В. Корнев: «каждый второй автор, пытающийся дать определение понятию «повседневность», использует прилагательные «синкретичный», «универсальный» и т. п.» [3, с. 85]. В качестве примера он ссылается на работу «Повседневность и альтернативные миры» И. Т. Касавина и С. П. Щавелева, где утверждается, что «именно синкретизм повседневности и образует ее специфику» [4, с. 80].

Еще одна мифологическая особенность обыденности связана с ее материализацией. В мифе все предельно конкретно, осязаемо, реально. Причем все явления одинаково реальны, лишь с разной силой суггестии: сон и явь, предания и материальные вещи, настоящее и прошлое. В модусе обыденной повседневности все окружающие объекты также преимущественно воспринимаются как нечто предельно конкретное: как телесное, а не идеальное; как образы, а не понятия; как вещи, а не свойства или отношения и, наконец, как конституированность объекта списком ситуаций, в которых я с ним сталкивался [5, с. 151].

Таким образом, обыденное и необычное соотносятся друг с другом как передний и задний планы, как лицевая и обратная стороны [2, с. 43], что обозначается в модальных отношениях понятиями инверсия (обратимость друг в друга) и голоморфность. Более подробно соотношение обыденного и сакрального, проявляющегося в форме современного мифологического сознания и социального бытования «новых» мифов, зачастую порождаемых рекламой, рассмотрено С. А. Яровенко [6].

Обыденность, как уже не раз отмечалось выше, традиционно понимается как нечто дорациональное, само собой разумеющееся, открывающееся в естественной установке сознания. Однако повседневную обыденность можно рассматривать иначе. Это сфера привычного, «близкого», поскольку здесь все понятно и упорядочено. Все неповседневное и сакральное, напротив, «выходит за рамки», находится вне обычного порядка действий, и потому иррационально. Действительно, мир обыденности – это мир прагматики, конкретных задач и способов их решения. Это мир бытовых проблем, манипуляций со знакомыми предметами, шаблонных форм общения. В каждый конкретный момент обыденной жизни человек понимает, зачем он совершает то или иное действие. Как же можно отказывать этому миру в рациональности?

Согласно Б. Вальденфельсу, обыденность представляет именно рациональный модус существования человека. Обыденная рациональность, покоится в опыте, воплощается в действия и речь. Хотя она иного типа, нежели описанный выше модус *ratio*. Она отнюдь «не проистекает лишь из подчиненного цели рационального расчета или из притязаний на чистую значимость» [2, с. 41]; у этой рациональности нет амбиций, подобных тем, что демонстрирует ее научная модальность, в предельной своей форме обожествляемая. Напротив, это скромный, бытовой «рассеянный разум», поскольку и мир обыденности не спланирован какой-либо центральной инстанцией и не создан по какому-либо образцу. Обыденный разум – это смекалка, нечто наподобие «заднего ума» из пословицы, в которой русский человек именно им крепок.

Но, тем не менее, обыденность рациональна. Это инструмент, с помощью которого человек изобретает свой мир, привносит в него порядок, намеченный до этого лишь весьма приблизительно. Повседневный мир – это не только мир привычный, это мир освоенный, ассимилированный телесными и рассудочными навыками, преобразованный в знания и умения, которые многократно воспроизводятся и воплощаются в материальных предметах [2, с. 42]. Обыденная рациональность связана с процессом обживания, который принимает формы обучения, освоения традиций и закрепления норм. Эта форма рациональности достаточно пластична и востребована на том уровне, где невозможны метанаррации или «большой дискурс» (науки, власти, образования).

Если мы обратимся к уровню обыденности, мы заметим, что это мир, где сосуществует множество культурных и социальных порядков, которые различаются, исключают друг друга, и вместе с тем взаимопроникают. Они до определенной степени изменчивы и не могут ни объединяться в общий порядок, ни следовать какому-либо одному регулятивному основоположению. В значительной степени они сохраняют непреодолимый произвол, поэтому для ориентации внутри этих порядков нужна особая «рассеянная» рациональность. Вальденфельс говорит о повседневных

знаниях, повседневной политике, праве, истории, искусстве, каждая из этих социальных сфер приобретает значение места изменчивой и варьируемой рациональности; это собственное значение повседневности, которое не может быть редуцировано к чему-либо иному: «В конечном счете, оповседневнивание затрагивает все сферы, включая науку, искусство, религию, так как они лишь в институализации принимают форму, способную продолжительно существовать и сохранять традиции» [2, с. 45].

Литература:

1. Мёдова А. А. Ratio, Vulgaris, Sacrum. К феноменологии социального действия // Рациональное, сакральное, обыденное: опыт философского смыслополагания: монография / А. А. Мёдова, А. С. Черняева, П. А. Мишагин, С. А. Яровенко, Ю. В. Соболев; под ред. А. А. Мёдовой, П. А. Мишагина. – Красноярск: СибГУ им. М. Ф. Решетнева, 2022. – 168 с. – С. 6-42.
2. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Socio-Logos. – Вып. 1: Общество и сферы смысла / сост. и общ. ред. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1991. С. 39-50.
3. Корнев В. В. Проблематизация категории «Повседневность» [Текст] // Известия АлтГУ. – 2008. – № 2. – С. 85-90.
4. Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. – М.: Канон+, 2004. – 430 с.
5. Сыров В. Н. О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. – 2000. – Т. 2. – Спец. вып. 1 (6). – С. 147-159.
6. Яровенко С. А. A Vulgaris ad Sacrum. Обыденность и миф // Рациональное, сакральное, обыденное: опыт философского смыслополагания: монография / А. А. Мёдова, А. С. Черняева, П. А. Мишагин, С. А. Яровенко, Ю. В. Соболев; под ред. А. А. Мёдовой, П. А. Мишагина. – Красноярск: СибГУ им. М. Ф. Решетнева, 2022. – 168 с. – С. 100-129.

УДК 101

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ: МЕЖДУ СВОБОДОЙ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬЮ

Мишагин Павел Андреевич

Сибирский государственный университет науки и технологий им. акад. М.Ф. Решетнева,
Красноярск, Россия
mishagin@sibsau.ru

В статье исследуются современные технологические практики, создаваемые в сфере фундаментальных научных исследований, так называемые NBIC-технологии, существенно расширяющие конструктивные возможности человека и ставящие перед исследователями вопрос о нравственной ответственности за процесс и результаты научного поиска.

Ключевые слова: свобода, ответственность, наука, технологические практики, NBIC-технологии.

TECHNOLOGICAL PRACTICES OF MODERN SCIENCE: BETWEEN FREEDOM AND RESPONSIBILITY

Mishagin Pavel Andreevich

Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia
e-mail: mishagin@sibsau.ru

The article examines modern technological practices created in the field of fundamental scientific research, the so-called NBIC-technologies, which significantly expand the constructive capabilities of a person and raise the question of moral responsibility for the process and results of scientific research.

Key words: freedom, responsibility, science, technological practices, NBIC-technologies.

Современная наука представляет собой не столько собственно процесс научного исследования, но также сферу, в рамках которой возникают современные технологические практики, создающие комфортную среду для жизни человека. В то же время, стимулируя технико-

технологический прогресс, современная наука становится причастной к провоцированию глобальных кризисов человеческого существования, в частности к глобальному экологическому кризису [1, р. 1080].

Основная идея статьи состоит в следующем. Свобода научного исследования и технологических практик XXI столетия, обеспечивающих комфортную жизнь, не приводит к тому, что человек становится более свободным, поскольку усиливается зависимость от как конкретного человека, так и социума в целом от многочисленных технологий. Непредсказуемость последствий вмешательства в мир живого, в естественное в человеке ставит перед исследователем вопрос о моральной ответственности научного поиска. Решение проблемы, которую выражает поставленный выше вопрос, как представляется состоит в самоопределении или самодетерминации науки: признавать нравственные нормы как регулятивные стандарты научного исследования, а значит – ограничивать научное исследование или не признавать их, а значит теоретически рассматривать научный поиск как потенциально неограниченный?

Со второй половины XX столетия становится все более очевидным, что имеющийся тип научной рациональности, сформировавшийся в основе технологического развития своего времени, в современных условиях демонстрирует свою ограниченность. Признаком этой ограниченности выступают глобальные кризисные последствия антропогенного происхождения. Ряд исследователей связывают преодоление названной ограниченности с формированием «новой науки» – ценностно-ориентированной, человеческой и нравственной [2, р. 124]. Широкое распространение приобрела концепция постнеклассической науки, основанная на представлении о новом типе рациональности по сравнению с классическим и неклассическим.

Определение особенностей современной научной рациональности требует определенного прояснения того, что есть рациональность. Анализируя семантику слова рациональность, специалисты указывают на древнегреческие тексты, где это понятие означает прежде всего соразмерность и пропорциональность. Как представляется, к древнегреческому λόγος восходит латинское ratio – счет, мера, вычисление, размышление, разумность.

Итак, в определенном смысле, рациональность есть разумность, которая может быть измерена. Говоря о рациональном относят к нему усмотрение и разум. В гносеологическом смысле рациональность проявляется в рефлексии, позволяющей открыть всеобщее, существенное. В эпистемологическом, научно-познавательном смысле рациональность является характеристикой знания, определяющей его соответствие определенным принципам научного мышления. Признание различия таких принципов позволяет говорить о различных типах рациональности. Эти типы рациональности возникают в культурно-цивилизационных контекстах разных эпох человеческой истории.

Научная рациональность является одним из видов рациональности. Соответственно, выделяются существенные особенности классического (рациональность Нового времени), неклассического (конец XIX – середина XX века) и постнеклассического (конец XX – начало XXI веков) типов научной рациональности, проявляющихся в очерченных изучаемых проблемах, стилях мышления, методах, критериях обоснования знания, которые можно считать научными.

Здесь закономерно возникает вопрос: что отличает современную научную рациональность как рациональность постнеклассическую? Как отмечают исследователи, такой тип рациональности основывается на учете не только способов деятельности субъекта, но и его ценностных ориентаций.

Становление постнеклассической рациональности логично связывать с «философией различия» в противовес «философии тождества». В этой парадигме мир рассматривается как находящийся в непрерывном становлении. Соответственно, научная картина мира, основанная на принципе возвратности, на жестком детерминизме, уступает место картине мира, который самоорганизуется [3, р. 298].

Утверждение постнеклассической рациональности связано с нелинейным мышлением. Речь идет об учете в современной науке нового типа взаимодействий объектов, в частности биологических, экологических, социальных, когда учитывается неустойчивость сложных систем, момент выбора из возможных вариантов дальнейшего развития системы, возможность спонтанного формирования новых систем из элементов среды.

Постнеклассическая рациональность обосновывает специфический тип методов науки, представляет эпистемологические и методологические средства исследования развития сложных самоорганизующихся человекообразных систем. Речь идет о социальных, экологических, живых системах. Такие системы способны к нелинейности в своем развитии. Поэтому предсказать результаты достаточно сложно. Современные научно-технологические практики усиливают ситуацию неопределенности, конструируя живые системы. Как результат конструирования живое приобретает характеристики «искусственного». Предугадать поведение искусственного живого в его прохождении точки бифуркации тем более сложно.

В то же время появились направления, позиционирующие себя как смотрящие на конструирование живого, включая человека, не просто оптимистично, но и видя в этом путь к решению проблемы бессмертия живого и человека.

В этом убеждены ученые, которые назвали собственную концептуальную и исследовательскую позицию трансгуманизмом. Свою цель трансгуманисты видят в достижении проектируемого улучшения природы человека на основе использования самых современных результатов науки и технологий. Концептуально трансгуманисты видят эволюцию человека как продолжающуюся и переходящую к новому этапу. Человек продолжает эволюционировать, но побуждают к этому не природные или социальные детерминанты, а научно-технологические практики, посредством которых эволюционное развитие человека и социума становится управляемым и контролируемым процессом.

Идеи и намерения трансгуманизма оцениваются различным образом. Часть социума и научного сообщества обеспокоены. Поскольку человечность гарантируется сочетанием двух программ – геномной и культурно-цивилизационной, возникают опасения, что конструирование новых геномов может привести к разрушению основ социальности. Кроме того, сходство намерений, а именно улучшение природы человека, роднит трансгуманизм с евгеникой, которая воспринимается негативно, поскольку получила осуждение на уровне массовой психологии и в общечеловеческом смысле, выступает начальной точкой экстраполяции негативного восприятия на трансгуманизм.

Вместе с тем, у трансгуманистической концепции немало сторонников. Среди них астрофизик Стивен Хокинг, генетик Джеймс Уотсон, биоэтик Артур Каплан. Действительно, проблемная сфера трансгуманизма, в частности моральные аспекты трансплантологии, клонирования, эвтаназии и т.п., близка к биоэтике. Однако трансгуманистические оценки современных технологических практик довольно оптимистичны.

Источником ожидаемого прорыва исследователи, принадлежащие этому направлению, считают NBIC-технологии [4, с. 70]. Речь идет о слиянии четырех научно-технологических направлений: N – нанотехнологий; B – биотехнологий; I – информационных технологий; C – когнитивных науки и решения на этом теоретическом фундаменте проблем, которые считаются преимущественно неразрешимыми. Среди них проектируемая задача вариации параметров живых систем, человеческой телесности и проблема бессмертия человека. Принимая во внимание возможности геной инженерии, очевидно, что в будущем биоинженеры будут создавать сложные живые существа из отдельных элементов молекулярных структур. Соответственно изменятся представления человечества о рождении и смерти.

В контексте NBIC-технологий встает моральная проблема границ человечности и человеческого. Эта проблема эксплицируется в литературе посредством таких понятий, как постчеловек, техночеловек, трансчеловек, биокиборг, виртуальный человек, означающие новые характеристики человека, не заданные генетически или социумом. Соответственно возникает вопрос границ между «человеком» и «постчеловеком».

Обе позиции: и перспективного видения и позиций опасений представляются в равной степени вполне последовательными и обоснованными, что может свидетельствовать об их взаимодополнительности. Вместе с тем, как правило, об опасностях и проблемах значительно чаще пишут и говорят философы и представители социально-гуманитарных наук, в то время как перспективное видение демонстрируется преимущественно представителями естественных и технических наук. Доводы обеих сторон представляются убедительными. Как представляется, при всей неопределенности и странности для обыденного сознания массового человека трансгуманистических программ, позитивный взгляд на трансгуманизм возможен уже потому, что

имеет концептуальное видение перспектив научно-технологических практик, основанное на учете того, что уже воплощено в человеческую жизнь, стало ее неотъемлемым признаком и перспективой, в противовес мифологизации таких практик, которая порождает и усиливает человеческие опасения и страхи, не предлагает ничего конструктивного и, в сущности, конструирует маловероятный сценарий будущего.

Уже сейчас доступны формы личного виртуального бессмертия. Речь идет о том, что можно разместить желаемую информацию в инфопространстве интернета. Регулярные бекапы этой информации на серверах, расположенных в Америке, Европе и Австралии, обеспечивают такую форму бессмертия. Футурологи датируют возможность виртуального бессмертия около 2045 года. Такого мнения придерживается американский исследователь, футуролог Р. Курцвейл [5]. Он считает, что бессмертие может быть достигнуто с помощью новых классов компьютерной техники, которая станет основой трансформации человеческого тела, разума и, соответственно, социума и цивилизации как таковых. В соответствии с концепцией сингулярности гипотетически возможен колоссальное возрастание скорости научно-технического прогресса, к которому приведет создание искусственного интеллекта и самовоспроизводящихся машин, интеграция человека с компьютерами или значительное увеличение возможностей мозга человека на основе биотехнологий.

Распространение также приобрела программа создания искусственного тела – из неорганических, легко заменяемых материалов, и его последующая кастомизация. Если переписать информацию из мозга человека на специальный человекоэквивалентный чип и вставить его в тело, способное к самодвижению и имеющее многочисленные необходимые датчики, такая система может существовать потенциально бесконечно. Прогнозируется создание таких чипов уже через 10-15 лет. Однако они будут очень дорогими – порядка нескольких миллионов долларов за единицу товара, следовательно, изначально недоступными для широкой общественности.

Таковы прогнозы. Сбудутся ли они или нет, в процессе использования NBIC-практик «технообразование» человеческого мира и самого человека действительно происходит. Человеческое бытие попадает в сферу технологизации – хочет того человек или нет.

Следовательно, человек существует в мире, где собственно человеческое постепенно поглощается технологичным. На таком фоне проблема свободы человека встает как одна из главных метафизических проблем современности. Постепенно формируется понимание, что более благоприятной формой для человечества и личности, будет выступать такая форма социальной идентичности, которая будет конституирована в особом, индивидуально-неповторимом, а не только в тождественном.

Действительно, как сама «человечность» определяется многими факторами, трудно спроектированными генетически или социально, так и восприятие человека, личности сообществом также представляется многофакторным. Иллюзорность свободы как отождествления ее с возможностями новейших технологических практик и результатами биотехнологической революции достаточно очевидна. Отсутствие границ для творческой деятельности человека, основанной на биотехнологических практиках, не означает, что человек имеет безграничную свободу. Следовательно, свобода проявляет себя как антипод любой зависимости, включая зависимость от новейших биотехнологических практик. Только осознав это, личность может предпринять усилие быть свободной, не подчиняться, оказывать рациональное сопротивление, защищать общечеловеческие ценности. Это вполне может рассматриваться как истинная свобода по отношению человека к биотехнологической революции.

Кроме того, осознание собственной «искусственности», запрограммированности может помешать свободе человека как его внутреннему состоянию, поскольку свобода – это не определенный количественно зафиксированный, параметрически определенный показатель, а прежде всего внутреннее переживание. И возникает оно на грани пересечения нашего внутреннего и внешнего мира. Именно учет понимания свободы человека как имманентной свободы не позволяет считать вполне убедительной мысль, что новейшие технологические практики расширяют степени свободы человека, а порождает сомнения в этом. Речь идет о том, что свобода обязательно подразумевает выбор. В то время как технологические практики могут отнять его еще до рождения.

Получается, что свобода научного исследования и создание новых технологий является одним из факторов навязывания человеку определенных способов существования. Уместно вспомнить П.

Фейерабенда с его замечанием, что наука ограничивает степень свободы человека. Правда, он имел в виду, что преувеличение значимости науки приводит к вытеснению других форм знания, в частности мифологии. Однако NBIC-технологизация – тоже навязывание, в том смысле, что человек не выбирает ее свободно, а просто попадает в формируемую ей реальность в процессе жизни.

В этом смысле противоположной стороной свободы науки выступает ее ответственность. Ответственность в науке возможна, если исследователь способен мыслить масштабно, воспринимать науку как фундаментальный цивилизационный механизм и предусматривать гармоничное развитие как научных исследований, так и социума. Выдающиеся мыслители и ученые обычно приходили через размышления и исследовательскую практику к категории ответственности науки и, помня об этом, воспринимали ее как ответственность перед собственной совестью, перед обществом.

В этом смысле свобода исследователя это всегда противостояние. Свобода науки всегда противостоит догмам, мифам, идеологии, узкому прагматизму, почитанию авторитетов. Свобода ученого – это ответственный выбор. Свобода есть прежде всего личностный выбор и связана с субъективным (внутренним) миром личностей, находящихся между всеобщностью человеческой природы и индивидуальными особенностями. Такое противостояние представляется вполне естественным, если принять позицию трансцендентальной философии о свободе как онтологической основе человека. Человек, сам творящий собственные смыслы, свободно выбирает себя, определяя смысл бытия, выбирает путь жизни из множества возможностей. Такой выбор осуществляется «в автономном трансцендентальном пространстве, функционирующем как свобода, через который человек только и может идентифицировать себя как человека, то есть понять, каким должен быть человек в его собственном представлении. Ценность, с которой идентифицируется «Я», укореняется в нем, становится его глубинной интенцией, смыслом его бытия, мировоззренческим образованием, сквозь призму которого «Я» выстраивает свое отношение к миру, другим людям и самой себе [1, р. 1081].

Итак, в современной цивилизационной ситуации требуется мировоззренческая и практическая переориентация – от одномерности восприятия мира и человека до многомерности. Соответственно это переход в глобальном мышлении от однозначных далеко идущих планов к гибкой позиции, учитывающей коэволюцию человека и природы, постоянную обратную связь и коррекцию позиции человека в познании и деятельности в соответствии с изменениями, которые он вносит в мир природы и социума, в свой собственный мир. По мнению Э. Агацци, если человек нанес ощутимый вред природе своими действиями, в том числе исследовательскими, ответственность может проявляться в решении ограничить определенные действия человека. Исследователь считает, что такое ограничение не противоречит человеческой свободе: «Мы должны признать, что возможное или обязательное регулирование той или иной деятельности вовсе не противоречит тому, что эта деятельность осуществляется свободно... Мы имеем право и даже обязаны выступить в защиту свободы науки и техники. Однако при этом не следует забывать, что такая свобода связана с определенными ограничениями, необходимыми именно для того, чтобы не нарушались другие важные права человека» [3, р. 620].

Суммируя размышления по поводу вопроса, поставленного в начале статьи: ограничивать научное исследование на основе моральных устоев, априори принимая требование ответственности, или не ограничивать и руководствоваться только эпистемологическими и прагматическими факторами, важно отметить следующее. Очевидно, что остановить научный поиск и технологическое развитие невозможно, поскольку научное творчество есть способ самореализации личности и общества. Можно также не думать об ограничениях, если оценивать ситуацию, находясь внутри систем «наука» и «техносфера», следовательно, не рефлексировать над ними. Напротив, исследовательский выход за пределы этих систем, оценка их в социальном, цивилизационном, культурном контекстах включает нравственные принципы как необходимые социальные факторы определяющие разрешения или ограничения, даже обосновывающие запреты определенных научных исследований и использования технологий. Возможно ли прекратить движение науки в определенном исследовательском направлении или технологический прогресс? Конечно, нет. Можно только регулировать его скорость. Однако решение продолжать опасные, по мнению общества, исследования – это уже выбор ученых. Выбор в постнеклассической исследовательской ситуации – нелинейной, ситуации неопределенности, когда нет гарантий, что осуществление проектируемых

целей приведет к желаемому результату, достаточно сложен. Соответственно, следует учитывать рискованность воплощения проектов, вероятность реализации опасных для человечества последствий. Следовательно, такой выбор безусловно влечет моральную ответственность. Поэтому возможность свободы научных исследований и технологических практик ограничена моральной ответственностью.

Литература:

1. Voulvoulis N., Burgman M. The contrasting roles of science and technology in environmental challenges // *Critical Reviews in Environmental Science and Technology*. – 2019. – Volume 49. – Issue 12. – P. 1079-1106.
2. Koster E., de Regt H.W. Science and Values in Undergraduate Education // *Science & Education*. – 2020. – Volume 29. – P. 123-143.
3. De Haro S. Science and Philosophy: A Love–Hate Relationship // *Foundations of Science*. – 2020. – Volume 25. – P. 297-314.
4. Денисова Л. В., Денисов С. Ф. НБИК-технологии и право быть человеком / Л. В. Денисова, С.Ф. Денисов // *Онтология и аксиология права. Тезисы докладов и сообщений Восьмой международной научной конференции*. – Омск: Омская академия МВД России, 2017. – С. 70-73.
5. Федюлина Е.В. Идея технологического бессмертия человека в философии постгуманизма // *Вестник ВГУ. Серия: Философия*. – 2020. – № 4. – С. 84-92.
5. Agazzi E. Freedom Versus Regulation in Science and Technology // *Axiomathes*. – 2020. – Volume 30 (6). – P. 617-628.

УДК 101.3

МОДЕЛЬ ОПЫТА КАК ЭЛЕМЕНТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА Г. ГАЛИЛЕЯ

Самарин Андрей Сергеевич
Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия
ASamarin@sfu-kras.ru

Автор исследует формирование моделей опыта в эпистемологии в контексте философии Галилео Галилея.

Ключевые слова: модель, опыт, наука, эпистемология.

THE EXPERIENCE MODEL AS AN ELEMENT THE EPISTEMOLOGICAL PROJECT OF GALILEO

Samarin Andrey Sergeevich
Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia
ASamarin@sfu-kras.ru

The author explores the formation of models of experience in epistemology in the context of the philosophy of Galileo Galilei.

Key words: model, experience, science, epistemology.

Развитие эпистемологии как теории познания, следующей вслед за научным методом, начинается вместе с развитием философии Нового времени. В концепциях Ф. Бэкона и Р. Декарта формулируются основания эмпирического метода и рационалистического метода соответственно.

Работа Ф. Бэкона концентрируется вокруг развития естественно-научных дисциплин и затрагивает вопросы очищения научного метода от затрудняющих познание «идолов». Р. Декарт разрабатывает основания рационалистического метода на материале математических дисциплин и

уделяет много времени развитию дедуктивного метода познания. Расхождение между Ф. Бэконом и Р. Декартом является одновременно и расхождением между индуктивным и дедуктивным методом познания.

Мы считаем, что в контексте развития эпистемологии не уделяется достаточного внимания Г. Галилею, учитывая то, что работа итальянского физика и астронома заложила основы современной физики и многое сделала для развития и усложнения структуры работы практики современных ученых, занимающихся естественными науками [1, С. 51-53]. Г. Галилей привнес новый способ проведения эксперимента на принципах его моделирования [3, с. 104]. В то же время Г. Галилей не исключал решающего влияния конкретных наблюдений. Этот эксперимент предполагал выход за границы опыта, данного нам в чувствах. В будущем концепция Г. Галилея позволит привлекать для моделирования опытов, невозможных в действительности, силы научных коллективов и вычислительной техники.

Для того, чтобы более подробно объяснить работу моделирования, мы должны обратиться к более раннему этапу развития того же направления эпистемологической мысли и разобрать специфические особенности интеллектуальной операции абстрагирования. Ключевой характеристикой абстрагирования является осуществление замены эмпирического объекта на непосредственно не данный и лишь подразумеваемый объект. При этом в отношении этого объекта осуществляется интеллектуальная операция абстрагирования [2, с. 16-19]. Абстрагирование в своей функции интеллектуальной операции представляет собой процесс выделения ключевых характеристик наблюдаемого нами объекта с целью создания его интеллектуального «двойника» и возможности начала работы с этим «двойником» в более или менее intersubъективной среде. Абстрагирование позволяет выделять абстракции, отвлечения, которые представляют собой частный случай продуктивного упрощения: объект лишается динамики, но приобретает возможность быть исследованным intersubъективно. Сама процедура абстрагирования была открыта еще в античности, а зафиксирована С. М. Боэцием.

Моделирование принципиально отличается от абстрагирования тем, что может работать с объектом в динамике. Моделирование не может появиться, пока недостаточно для этого эмпирических данных или не выстроены методы, позволяющие эти эмпирические данные интенсивно получать. Модель это динамика абстракции. В этом отношении Г. Галилей осуществляет органичное развитие абстрагирования до моделирования, исходя из особенностей его научной работы.

Модель опыта, которую выстраивает Г. Галилей, создана вокруг возможности корректного исчисления скорости падения тел с ускорением, но впоследствии находит применение во всех областях физического знания. Модель опыта Г. Галилея становится актором развития физики и потенциальным элементом обновления современной философии.

Литература:

1. Визгин В. П. Революционные 10-20-е гг.: физика от Коперника до современности с высоты птичьего полета // Вопросы истории естествознания и техники. – Т. 42, №1. – 2021. – С. 46-70.
2. АБСТРАКЦИЯ // Новая философская энциклопедия: В 4 т./Ин-т философии РАН, Нац. Общ.-научн. Фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М., Мысль, 2010. – Т. 1. – 744 с.
3. Розин В. М. Уточнение понятия «объект» в дискурсе современного естествознания // Философия науки и техники. – Т. 27, №1. – 2022. – С. 99-110.

РОЛЬ КОСМОЛОГИИ КАК НАУКИ В СЕЛЬСКОМ ХОЗЯЙСТВЕ

Степаненко Наталья Ивановна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
natashalovcova@mail.ru

В статье рассматривается роль изучения космоса для сельскохозяйственной деятельности. Прослеживается взаимосвязь мифологических и научных представлений о космосе с задачами сельского хозяйства.

Ключевые слова: миф, космология, сельское хозяйство, культура, земледелие,

THE ROLE OF COSMOLOGY AS A SCIENCE IN AGRICULTURE

Stepanenko Natalia Ivanovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
natashalovcova@mail.ru

The article discusses the role of space exploration for agricultural activities. The interrelation of mythological and scientific ideas about the cosmos with the tasks of agriculture is traced.

Key words: myth, cosmology, agriculture, culture, agriculture.

Сельское хозяйство является основой зарождения государства. Как говорил Ж. Ж. Руссо: «Единственный способ удержать государство в состоянии независимости от кого-либо – это развитие сельского хозяйства. Владейте вы пусть даже всеми мировыми богатствами, но если вам нечем питаться, вы зависите от других. Сельское хозяйство обеспечивает свободу» [1].

Известно, что в течение всей истории существования и развития человечества, ни одно государство не могла улучшить финансовое положение без производства пищевых продуктов. В течение тысячелетний человек жил как охотник-собиратель. Так человек жил 99,99 % времени его существования как биологического вида. И главным источником пищи были охота и собирание спелых плодов растений. В постоянном поиске приходилось передвигаться из одной территории на другую [1-3]. Таковы данные современной науки. Установлено, что люди каменного века не ели зерновых. А именно зерновые продукты лежат в основе сельского хозяйства и питания цивилизации.

Проведем сравнение между продуктами питания после «аграрной революции», которая началась около 10000 лет назад, и тем, чем питались охотники-собиратели в течение двух миллионов лет назад. По литературным данным, съедобных трав просто не было, даже после одомашнивание растений. Возникает гипотеза, что человеческий геном самым идеальным образом адаптирован к пище, которую ему даёт природа. Опыт возделывания зерновых культур у древних людей был нулевым [4]. Тогда как они узнали о правильном ведении сельского хозяйства и о съедобных зерновых?

Развитие агрономии имеет несколько периодов. Первым период относимся к «неолитической революции» (ab incunabilis), когда происходит одомашнивание животных и переход от собирательства к земледелию. В данный период происходит становление и формирование земледельческой культуры. Человечество не только пользуется дарами природы, но и частично преобразовывает ее. Агрономические знания передаются по наследству в виде сведений и правил, собранных из практического опыта.

Второй период в агрономии связан с античным земледелием, его называют «с древних времён» (ab antique). Происходит накопление материала по ведению сельского хозяйства в виде правил и рецептов, создаются труды по агрономии [2]. В данный период имели большое значение ритуалы. В землях Европы люди верили в то, что духи, обитающие в хлебном поле, уходят в ещё не сжатое зерно. Поэтому боялись срезать последнюю несжатую полоску. Жрецы по очереди метали в неё серпом, до тех пор, пока не срезали все колосья. Считалось, что пока жрец метает серп, в него снисходит благотворная, творящая сила духа зерна. Последний стог связывали в виде женской фигуры и нарекали Матерью хлеба. Это был особый и строго соблюдаемый обряд [1, 4].

В Древней Европе почитались «Две богини» – Мать хлеба и Дева хлеба. В Древней Греции почитали Деметру и её дочь Персефону (рис. 1); в Риме – Церере и Прозерпину (рис. 2) [4]. Богиня земледелия и плодородия Церера соответствует богине Деметре.



Рисунок 1 – Богиня Деметра со своей дочерью Персефоной



а)

б)

Рисунок 2 – Богини Церера (а) и Прозерпина (б)

Встаёт вопрос: «Чем же помогала Богиня Деметра древнему земледелию?». На звёздном небе богиня Деметра является созвездием Девы (рис. 3). На древних звездных картах она изображалась в виде крылатой девушки, держащей в руке зрелый пшеничный колос. Самую яркую звезду в созвездии, альфу Девы, назвали Спика, что означает «колос». Созвездие Девы особенно чётко видно в период март-апрель. Увидев данное созвездие, люди начинали сеять поля. В древности новый год начинался с посевом полей, т.е. в марте месяце.

дистанционного внесения минеральных и органических удобрений с помощью беспилотных летательных аппаратов.

3. *Контроль техники.* Спутниковые системы позволяют следить и оценивать работу тракторов, комбайнов и другой сельскохозяйственной техники. В современном хозяйстве, и не только в сельском хозяйстве, уже вся техника оснащена ГЛОНАСС/GPS-устройствами. С их помощью можно проследить, на каких полях производят работы, сколько по времени производятся работы, сколько площадей было обработано, количество собранного урожая и многое другое.

4. *Контроль неблагоприятных процессов.* Главный риск в сельском хозяйстве – это климатические условия, такие природные явления как засуха, наводнения, нашествие вредителей. Все эти процессы помогают определить специальные сенсоры, установленные на спутнике. Они делают снимки в спектральном канале, благодаря этому фиксируют движение воздушных масс, определяют тепловые аномалии, прирост биомассы. По результатам анализа съёмок появляется возможность предупредить о тех или иных катаклизмах.

5. *Агрострахование.* Мониторинг и съёмка с помощью беспилотных летательных аппаратов даёт возможность составить реальную карту структуры посевов, отследить технологические операции на полях, диагностировать последствия природных катаклизмов, таких как засуха, ливни, град, вымерзание, которые приводят к гибели посевов. Эта информация способна решить вопросы, связанные с фиксацией страховых случаев и выплат страховых компенсаций, связанных с потерей урожая.

6. *Контроль и изучение животного мира.* При помощи ГЛОНАСС/GPS-датчиков есть возможность контролировать продвижение животных. По анализу спектральных съёмок есть возможно судить о продуктивности пастбищ [5].

Таким образом, изучение космоса влияло на сельское хозяйство как в древности, так и в настоящее время. Внедрение космических технологий даёт возможность наблюдения за сельскохозяйственными угодьями, состоянием земель, продвижением животных и продуктивностью пастбищ и других исследований в сельском хозяйстве.

Литература:

1. Шелепов, В.В. Сельское хозяйство в древнем. Его влияние на развитие агрономии и благосостояние государств / В.В. Шелепов, О.В. Бачкала // Сортививня та охорона прав на сорти рослин: науково-практичний журнал. / М-во аграрної політики України, Державна служба з охорони прав на сорти рослин, Український інститут експертизи сортів рослин; шеф-ред. Мельник С. І. [та ін.]. – К., 2010. – № 2 (12).

2. Иванов, А. Л. Очерки по истории агрономии. / А. Л. Иванов, Н. С. Немцов, И. Ф. Каргин [и другие]. – М.: Россельхозакадемия, 2008. – С. 465.

3. Степаненко, Н. И. Современные космологические теории Вселенной и их философская интерпретация / Н. И. Степаненко // Инновационные тенденции развития российской науки: Материалы XV Международной научно-практической конференции молодых ученых, Красноярск, 23–25 марта 2022 года. – Красноярск: Красноярский государственный аграрный университет, 2022. – С. 564-567. – EDN CPARAF.

4. Сизова, О. Тайна и сила колоса / О. Сизова // Человек без границ. URL: <https://www.bez-granic.ru/main/yazyk-simvolov/tajna-i-sila-kolosa.html> (дата обращения 9.11.2022).

5. Мышляков, С. Как космические технологии помогают сельскому хозяйству / С. Мышляков // URL: <https://rb.ru/opinion/agro-space/> (дата обращения 9.11.2022). – 2016.

**К ВОПРОСУ О ПРАВОВОЙ ПРИРОДЕ ИНФОРМАЦИИ, СОДЕРЖАЩЕЙ
ЭЛЕМЕНТЫ ВЕРОУЧЕНИЙ**

Сторожева Анна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
storanya@yandex.ru

Дадаян Елена Владимировна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
email:dadaelena@yandex.ru

В настоящей статье рассматривается вопрос о правовой природе информации, содержащей элементы вероучений. Акцентируется внимание на информации, распространяемой миссионерскими религиозными организациями. Делаются выводы, что в некоторых случаях достаточно сложно установить правовую природу информации. К примеру, является ли распространённая информация просветительской, либо направленной на вовлечение граждан в состав членов конкретной церкви. Здесь немаловажную роль играет субъект – распространитель информации, а именно уполномочен ли данный субъект на деятельность по вовлечению новых последователей в ряды религиозной организации.

Ключевые слова: церковь, религиозная организация, миссионерская деятельность, просветительская информация, вероучения, распространитель информации.

**ON THE QUESTION OF THE LEGAL NATURE OF INFORMATION CONTAINING
ELEMENTS OF CREEDS**

Storozheva Anna Nikolaevna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
storanya@yandex.ru

Dadayan Elena Vladimirovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
dadaelena@yandex.ru

This article discusses the issue of the legal nature of information containing elements of religious beliefs. Attention is focused on the information disseminated by missionary religious organizations. It is concluded that in some cases it is quite difficult to establish the legal nature of the information. For example, is the information disseminated educational, or is it aimed at involving citizens in the membership of a particular church, information distributor. Here, an important role is played by the subject – distributor of information, namely, whether this subject is authorized to engage new followers in the ranks of a religious organization.

Key words: church, religious organization, missionary activity, educational information, creeds, information distributor.

В настоящее время практически любая распространяемая в обществе информация о событиях, фактах может интерпретироваться по - разному. Субъекты, воспринимающие информацию, дают ее оценку по своему внутреннему убеждению. Отметим, что не всегда оценка информации, которую делает ее адресат, совпадает с той целью и теми идеями, которые имел ввиду распространитель информации.

В данной статье поговорим о правовой природе информации, распространяемой религиозными организациями, осуществляющими миссионерскую деятельность. Здесь возникает вопрос какова природа распространяемой информации, т.е это информация является просветительской или информацией, носящей какой –либо иной смысл. К примеру, информация, может интерпретироваться, как информация, направленная на вовлечение граждан в состав членов конкретной церкви. И второй вопрос, уполномочен ли распространитель такой информации осуществлять действия от имени религиозной организации, направленные на пополнение рядов последователей такой организации.

Так, согласно статье 28 Конституции Российской Федерации каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с

другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Одной из составляющих миссионерской деятельности как раз является деятельность по распространению информации о своем вероучении среди лиц, не являющихся участниками (членами, последователями) данного религиозного объединения, в целях вовлечения указанных лиц в состав участников (членов, последователей) религиозного объединения. Но следует обратить внимание, что такую деятельность имеет право осуществлять, только само религиозное объединение либо уполномоченные им граждане и (или) юридические лица [1].

Отметим, что на сегодняшний день сформировалась судебная практика относительно вопроса распространения информации, направленной на вовлечение лиц в члены религиозного объединения. Отсюда следует, что любое распространение печатных изданий религиозного толка лицами, не являющимися руководителями или членами религиозной организации, имеющими подтвержденные полномочия на осуществление миссионерской деятельности от имени религиозной организации, является незаконным распространением религиозной просветительской информации.

Полагаем, что в данном случае закон защищает одновременно нескольких субъектов от незаконной просветительской деятельности. Во-первых, неопределенный круг лиц, которые могут понимать буквально призыв распространителя информации вступать в ряды религиозной организации. Во-вторых саму религиозную организацию, которая может и не знать, что кто-то от ее имени осуществляет миссионерскую деятельность.

Так, по одному из дел суд установил, что гражданин Г. был привлечен к административной ответственности за распространение печатных изданий религиозного толка. При этом, как подчеркнул суд, указанный гражданин не являлся руководителем или членом религиозной организации, не имел при себе документов, подтверждающих полномочия на осуществление миссионерской деятельности от имени религиозной организации [2].

Приведем еще один пример из судебной практики. Гражданин Х. собственник жилого помещения по адресу жилого помещения осуществлял миссионерскую деятельность. Так, гражданин Х. и его знакомые регулярно каждую пятницу собирались у него дома для совершения богослужения и других религиозных обрядов и церемоний. Суд пришел к выводу, что действия гражданина Х. по организации проведения богослужения и других религиозных обрядов и церемоний в своей квартире фактически являются распространением информации о вероучении, и, следовательно, подпадают под понятие миссионерской деятельности. В силу того, что данный гражданин не имел право от имени организации осуществлять такую деятельность, то суд привлек распространителя информации к административной ответственности.

Таким образом, на основании анализа сложившейся судебной практики о правовой природе информации, содержащей элементы вероучений можно сделать однозначный вывод, что распространять информацию о вероучении может только уполномоченный на то субъект. Лица, не имеющие официального статуса, дающего право осуществлять деятельность по распространению информации о вероучении неподконтрольны религиозной организации, которая не может отвечать за характер и содержание представляемой просветительской верораспространительской информации.

Литература:

1. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 11.06.2021) «О свободе совести и о религиозных объединениях»// Информационно-поисковая система «Консультант плюс».
2. Решение Каслинского городского суда Челябинской области от 27.02.2020 по делу № 12-21/2020 // <https://sudact.ru> (дата обращения 16.11.2022).

К ВОПРОСУ О РЕАЛИЗАЦИИ НОРМ ЗАКОНА О ЗАЩИТЕ ПРАВ ПОТРЕБИТЕЛЕЙ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Сторожева Анна Николаевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
storanya@yandex.ru

Дадаян Елена Владимировна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
dadaelena@yandex.ru

В настоящей статье рассматривается вопрос о распространении норм законодательства прав потребителей на религиозные организации как продавцов (исполнителей) по гражданско-правовым договорам. Делаются выводы, что практика по защите прав потребителей по реализации ненадлежащего качества религиозной продукции почти отсутствует, так же как и не встречаются случаи оказания ненадлежащих услуг в сфере религиозных отношений.

Ключевые слова: религиозные организации, потребитель, прихожане, защита прав потребителей, защита прав.

TO THE QUESTION OF THE IMPLEMENTATION OF THE LAW ON THE PROTECTION OF THE RIGHTS OF CONSUMERS ON THE ACTIVITIES OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS

Storozheva Anna Nikolaevna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
storanya@yandex.ru

Dadayan Elena Vladimirovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
dadaelena@yandex.ru

This article discusses the issue of extending the norms of consumer rights legislation to religious organizations as sellers (performers) under civil law contracts. It is concluded that the practice of protecting the rights of consumers in the sale of inadequate quality of religious products is almost absent, just as there are no cases of the provision of improper services in the field of religious relations.

Key words: religious organizations, consumer, parishioners, consumer rights protection, rights protection.

В настоящей статье пойдет речь о распространении норм закона о защите прав потребителей на деятельность религиозных организаций, которые зарегистрированы в качестве юридического лица для исповедания и распространения веры в установленном законом порядке.

Законодательство о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях состоит из соответствующих норм Конституции Российской Федерации [1], Гражданского кодекса Российской Федерации [2], из Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» [3], принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов Российской Федерации, а также нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации.

Согласно действующего законодательства религиозные организации вправе осуществлять предпринимательскую деятельность и создавать собственные предприятия в порядке, устанавливаемом законодательством Российской Федерации (ст. 23 ФЗ 125) [3].

Прихожане (потребители) в религиозные организации – это граждане, которые приобретают или используют товары (работы, услуги) исключительно для личных, семейных нужд, не связанных с осуществлением предпринимательской деятельности.

Так, Закон о защите прав потребителей регулирует отношения, возникающие между потребителями и продавцом при продаже товаров, устанавливает права потребителей на приобретение товаров надлежащего качества и безопасных для жизни, здоровья, имущества потребителей и окружающей среды, получение информации о товарах и об их изготовителях, просвещение, государственную и общественную защиту их интересов, а также определяет механизм реализации этих прав [4].

По договору розничной купли-продажи продавец, осуществляющий предпринимательскую деятельность по продаже товаров в розницу, обязуется передать покупателю товар, предназначенный

для личного, семейного, домашнего или иного использования, не связанного с предпринимательской деятельностью [2].

Следовательно, руководствуясь нормами Гражданского кодекса, можем сделать вывод, что религиозная организация может являться продавцом (исполнителем) по договорам.

В соответствии с пунктом 1 ст. 17 ФЗ № 125 религиозные организации вправе производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения [3].

Литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые религиозной организацией, а также распространяемые в рамках осуществления от ее имени миссионерской деятельности, должны иметь маркировку с официальным полным наименованием данной религиозной организации [3].

Как отмечает, А.В. Журавлева, что при совершении сделок в религиозных организациях, ввиду отсутствия документального подтверждения ее совершения (товарного, кассового чека, торгового бланка и других бумажных носителей отчетности, граждане при обнаружении различных недостатков у приобретенных товаров заведомо лишаются права на обмен или возврат этого товара. На лицо прямое нарушение норм ФЗ «О защите прав потребителей» [5].

Следовательно, авторы делают вывод, что прихожанин является потребителем, так как он имеет право приобрести товар, получить услугу для своих личных нужд. Однако анализируя практику по защите прав потребителей, в случае продажи товара ненадлежащего качества, оказания ненадлежащей услуги в религиозной сфере можно отметить, что она практически отсутствует.

В связи с этим, можно сделать предположения, что прихожане не знают о своих правах потребителей в данной религиозной сфере, поэтому необходимо внести ясность в нормы, регулирующие права потребителей. Так авторы предлагают, включить в преамбулу Закона о защите прав потребителей информацию следующего содержания: «Нормы закона о защите прав потребителей, распространяются в том числе и на религиозную сферу, где продавцом (исполнителем) выступает религиозная организация, реализующая товары потребителям по договору купли-продажи; выполняющая работы или оказывающая услуги потребителям по возмездному договору».

Таким образом, необходимые изменения, позволят конкретизировать взаимоотношения между потребителями и религиозными организациями, путем внесения в них определённой ясности для последующей реализации на практике.

Литература:

1. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) // Консультант Плюс: Законодательство.
2. Гражданский кодекс Российской Федерации (часть вторая) от 26.01.1996 № 14-ФЗ (ред. от 01.07.2021, с изм. от 08.07.2021) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2022) // Консультант Плюс: Законодательство.
3. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 11.06.2021) "О свободе совести и о религиозных объединениях" (с изм. и доп., вступ. в силу с 03.10.2021) // Консультант Плюс: Законодательство.
4. Закон РФ от 07.02.1992 № 2300-1 (ред. от 14.07.2022) «О защите прав потребителей» // Консультант Плюс: Законодательство.
5. Журавлева А.В. Религиозная организация как субъект коммерческой деятельности // Теория права и межгосударственных отношений. № 2 (12). 2020. С. 62-68.

РОЛЬ РЕЛИГИИ В КОММУНИКАЦИЯХ СЕКУЛЯРИЗУЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА

Тамаровская Анастасия Андреевна, аспирант
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
2850084@mail.ru

Научный руководитель: Круглова Инна Николаевна, д-р филос. наук, профессор
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
inna_krug@mail.ru

Цель данной статьи – проанализировать тенденции современного информационного общества: как на него влияет секулярность и научно-технический прогресс? Возможно ли найти приемлемую для всего общества форму «светскости», которая бы никак не зависела от конфессиональных разногласий?

Ключевые слова: наука и вера, секуляризация, клерикализация, модерн, цивилизация, религия, информационное общество, коммуникация, постиндустриальное общество.

THE ROLE OF RELIGION IN THE COMMUNICATIONS OF A SECULARIZING SOCIETY

Tamarovskaya Anastasia Andreevna, graduate student
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
2850084@mail.ru

Scientific supervisor: Inna NikolaevnaKruglova, Doctor of Philos, Doctor of Science, Professor
Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
inna_krug@mail.ru

The purpose of this article is to analyze the trends of the modern information society: how does secularity and scientific and technological progress affect it? Is it possible to find a form of "secularism" acceptable to the whole society, which would in no way depend on confessional differences?

Keywords: science and faith, secularization, clericalization, modernity, civilization, religion, information society, communication, post-industrial society.

Актуальность данной статья фундирована реакцией российского научного сообщества на активное проникновение церкви в сферы общественной жизни, ее притязание на роль духовного объединителя общества. В связи с этим обсуждается притязание церкви на роль воспитателя подрастающих поколений в системе государственного образования. Перед нами стоит непростая задача: проанализировать социологические и философские дебаты о секуляризации. Какие уроки можно извлечь из них. Способны ли религия и наука стать консолидирующими факторами общества?

Узланер Д. пишет: «Научно-технический прогресс способствует распространению антропоцентричного, "демифологизированного" мировоззрения, поскольку все большее количество эмпирических фактов и событий поддается каузальному объяснению, и научно просвещенному уму становится все труднее примириться с теоцентрической и метафизической картиной мира. По мере функциональной дифференциации социальных субсистем, церкви и другие религиозные организации теряют контроль над юрисдикцией, политикой, общественным благосостоянием, образованием и наукой» [4].

Исходя из этого, логичным было бы предположить, что к атеизму больше всего склонны ученые. Однако, как показывает история, степень религиозности среди ученых значительно варьируется от дисциплины к дисциплине и от страны к стране. Так, религиозными чаще бывают математики. Платоновская приверженность вечным истинам, видимо, отвечает их натуре. Выпускником парижского Коллежда иезуитов был Рене Декарт. Декарт был приверженцем идеи дуализма. Организм человека – как биологическая машина (что роднит нас с животными) – с одной стороны; мышление – наличие врожденных идей (идущих от Бога), придающих движение человеческим организмам – с другой. В итоге тезис: «Мыслю, следовательно, существую». Животных Декарт рассматривал как не существующие (не мыслящие) биологические машины.

Хотя во Франции XIX в. существовали также и католические биологи с их сложным пониманием явления жизни, современные нам биологи заметно менее религиозны.

В классической немецкой философии следует отметить кантианство. Иммануил Кант считается родоначальником классического или «трансцендентального» идеализма. В разуме человека по Канту заложено стремление к знанию, вытекающее из этических запросов. Наличие недоступных для познания «вещей в себе» Кант приписывал Богу. В контексте данного типа самопознания важна кантовская идея о нравственной свободе, ограниченной познавательными способностями. Философ Г. Моцкин пишет об этом так: «Если существуют естественные, природные ограничения морали, тогда мы должны прийти к заключению, что эти природные ограничения существуют, но не «видимы» для нравственного «Я». Тогда разве мы не ограничены фундаментальным образом в том, что мы можем знать о себе самих?» [1].

Отношения между ограничением свободы наших действий и возможными ограничениями свободы мысли, по Канту, не ясны. До определенной степени непостижимым человеческое «Я» сделало ограничение автономии. Вместо кантовской идеи нравственной свободы может быть принята идея нравственного детерминизма. Таким образом, научное понимание природы требует реконцептуализации понятия человеческой свободы.

Рассматривая секулярную модель с точки зрения идеологии модерна, мы видим, что она уже заключалась в стремлении сохранить за наукой приоритетный эпистемологический статус, то есть статус общедоступного универсального языка, на котором должна проходить любая публичная дискуссия. Религия, как менее статусная с эпистемологической точки зрения метафизическая доктрина, должна пройти через обязательную процедуру перевода своих высказываний на общедоступный язык секулярно-научной рациональности.

В качестве примера современной стратегии можно рассмотреть позицию немецкого философа и социолога, Юргена Хабермаса. Мы можем найти у него строгое противопоставление мира веры и мира разума. Мир разума, как он считает, имеет приоритет потому, что работает с аргументами, в равной мере доступными всем людям. В этом он видел отличие разума от веры. Вера доступна лишь тем, кто получил определенный опыт, кто принадлежит к определенному сообществу, кто признает определенный тип авторитета (Откровение). Значит, вера не доступна всем. Хабермас понимал под «постсекулярным обществом» положение, при котором общество на данный момент приемлет факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и приспосабливается к нему.

Несмотря на последовательность Хабермаса, его взгляды на религию прошли определенную эволюцию. Исследователи говорят о том, что в них «можно выделить несколько этапов»[5]. В начале 1970-х годов он мыслит религию в рамках марксистской материалистической философии истории. Далее, в работе «Теория коммуникативного действия» в 1981 году он уже мыслит религию в категориях «лингвистификации сакрального» и эволюционной социологии религии Э. Дюркгейма. На современном этапе, началом которого можно считать работу «Постметафизическое мышление» в 1988 году, он приходит к мысли, что рациональный анализ вытекает из религиозного источника познания. Также возникает у него вопрос о пределе присутствия религии в публичном пространстве? Это проблема существования и взаимодействия двух аспектов – нормативного и эпистемологического: как соотносятся между собой познавательная роль религии и религия как социальная практика в современном мире?

В связи с проблематикой статьи, мы не можем не отметить резонансное событие в информационном пространстве современной России. Это «Письмо десяти академиков»: «Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны?». Оно было адресовано Президенту России В. В. Путину, опубликовано 22 июля 2007 года и подписано десятью академиками РАН. Ученые выразили опасения в связи с возрастающей клерикализацией российского общества, активным проникновением церкви во все сферы общественной жизни, в частности, в систему государственного образования [3]. В письме поднимается вопрос о невозможности введения во всех школах России обязательного предмета «Основы православной культуры», так как это ставит сторонников разных конфессий в неравное положение. Вместо «Основ православной культуры», которые могут перерасти в «Закон Божий», академики предложили ввести предмет «История мировых религий», опираясь на учебник под редакцией академика А. Чубарьяна.

Письмо вызвало очень мощную реакцию представителей самых разных сообществ. После долгих прений Президент России Владимир Путин на заседании Совета по реализации приоритетных национальных проектов и демографической политике заявил, что изучение в государственных школах предметов религиозной тематики нельзя делать обязательным, так как это противоречит конституции РФ. Подчеркнув, что он выступает за воспитание детей «в духе наших четырёх религий», Президент подчеркнул необходимость «найти приемлемую для всего общества форму»[2].

Поиск формы «светскости», которая бы никак не зависела от конфессиональных разногласий, продолжается. Профессор философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, доктор философских наук, президент Российского гуманистического общества и главный редактор журнала «Здравый смысл», Валерий Кувакин, заявил, что экспансия церкви может привести к социальному взрыву, а так же к взрыву националистических настроений и сил. Ученый подчеркнул, что научное образование должно быть нравственно приемлемо для всех, и мы должны исходить из принципов научности и морали, которая объединяет всех нас, а не какую-то определённую конфессию.

Проанализировав все вышеизложенное, можно заключить, что выбор вероисповедания – это все же частное дело каждого человека. Светскость, декларируемая Конституцией РФ, есть средство, удерживающее общество от межконфессиональных конфликтов. Светскость в ее истоках – это проблема поиска таких норм и соглашений, которые бы никак не зависели от непримиримости конфессиональных разногласий [6].

Идеи гуманизма, свободы, нравственного выбора, ценность человеческой жизни: мир переживает глобальный цивилизационный и ценностный кризис. И люди продолжают нуждаться в ориентирах по его преодолению. Но, очевидно, что эти ориентиры не могут зиждиться на тех же принципах, что и в Средние века. Нам необходимо переосмыслить роль религии в современном обществе и обратиться к тем ценностям в различных конфессиях, которые объединяют людей, а не разжигают ненависть и конфликты. Очевидно, что религия и в наши дни имеет мощное влияние на умы. Это подтверждают последние опросы ВЦИОМ, по данным которого верующих людей в России около 70%. Но, несмотря на доминирование православия, современному человеку свойственна религиозная эклектичность. Он собирает собственную систему ценностей из тех религий, эзотерических знаний и даже народных примет, которые ему больше понравились. Этот формат больше похож на «облако тегов» или ключевых фраз, чем на выстроенную концепцию. Данный феномен уже был описан некоторыми исследователями, но он, несомненно, требует всестороннего осмысления и дальше.

Литература:

1. Моцкин Г. Наука, секуляризация и десекуляризация на рубеже двадцатого века. Motzkin G. Science, secularization and desecularization at the turn of the twentieth century // Science in context. – Cambridge etc., 2002. – Vol. 15, N1. – P.165–175.
2. Парламентские новости. Совет федераций. 15.09.2007 13:20 <http://regions.ru/news/2097535/>
3. «Скепсис» научно-просветительский журнал, 25 Apr 2013 – 27 Jul 2022 https://web.archive.org/web/20200223081952/https://sceptsis.net/library/id_1346.html
4. Узланер Д. Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. №1 (33). – С. 136–163.
5. Harrington A. (2007) «Habermas and the ‘Post-Secular Society’», European Journal of Social Theory 10 (4): 543–560.
6. Taylor Ch. (1998) «Modes of Secularism», in R.Bhargava (ed.) Secularism and Its Critics, p. 32. Oxford University Press.

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЕНИСЕЙСКОЙ СИБИРИ

Трофимова Светлана Алексеевна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
trofimovas@gmail.com

Трофимова Инесса Борисовна

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия
trofimovas@gmail.com

В статье исследуются традиционные верования коренных народов Хакасии, Тувы, Красноярского края, проживающих на территории Енисейской Сибири. А также распространённость православия, буддизма среди них и сочетание официальных религий с традиционными верованиями.

Ключевые слова: коренные народы, традиционный образ жизни, верования, шаманизм, пантеизм.

TRADITIONAL BELIEFS OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF THE YENISEI SIBERIA

Trofimova Svetlana Alekseevna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
trofimovas@gmail.com

Trofimova Inessa Borisovna

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia
trofimovas@gmail.com

The article examines the traditional beliefs of the indigenous peoples of Khakassia, Tuva, the Krasnoyarsk Territory, living on the territory of the Yenisei Siberia. As well as the prevalence of Orthodoxy, Buddhism among them and the combination of official religions with traditional beliefs.

Key words: Indigenous peoples, traditional way of life, beliefs, shamanism, pantheism.

Территория Енисейской Сибири охватывает пространство от Саянских гор до Северного Ледовитого океана. Три субъекта РФ: Республики Тыва, Хакасия и Красноярский край расположены вдоль течения реки Енисей. От южных границ до океана проживают представители более чем 150 национальностей. Значительное число их относится к коренным (хакасы, тувинцы) и коренным малочисленным, чья численность менее 50 тысяч человек. Восемь коренных малочисленных народов проживают в Красноярском крае. К ним относятся кеты, селькупы, энцы, эвенки, нганасаны, долганы, чулымцы. Всего их около 15 тысяч, местом преимущественного проживания является Таймырский и Эвенкийский муниципальные районы.

Природно-климатические условия регионов проживания коренных народов существенно разнятся. Наиболее благоприятные они в Хакасии, где при резко-континентальном климате и сравнительно малой снежной зиме средние температуры января (-14 -19 градусов) переносятся сравнительно легко. Лето жаркое и сухое, средние температуры июля +15 +22 градуса. В Туве, которая географически расположена южнее, холодная малоснежная зима с морозами, достигающими до -59 градусов. Лето прохладное в горах и жаркое засушливое (до +38 градусов) в котловинах между гор.

На Таймыре зимние температуры при сильных ветрах могут опускаться до минус 62 градусов. Лето в арктической зоне вечной мерзлоты прохладное, короткое с температурой до +13,8 градуса. В Эвенкии зимние средние температуры -35 -40, морозы держатся 240-275 дней и могут достигать до -61 градуса около поселка Ванавары.

При таком разбросе природно-климатических условий от крайне экстремальных на севере до самых благоприятных в Минусинской котловине в Хакасии следует отметить существенную схожесть традиционных верований коренных народов этих территорий. Для всех характерны шаманизм, анимистический пантеизм. В Туве в значительной мере проявляется влияние буддизма. Влияние православия на народы Енисейской Сибири колеблется от незначительного (10% у нганасан) до почти полного обращения в православную веру хакасов в конце 19 века.

У современных тувинцев буддизм исповедуют 62%, неверующих 12%, традиционных верований придерживаются 8%, последователей православия и ислама 4%. Буддизм появился на

территории Тувы в 9 веке в период Уйгурского каганата. Самые ранние храмы обнаруженные археологами относятся к 13-14 векам – периоду вхождения Тувы в состав Монгольской Империи.

В традиционных верованиях коренных и коренных малочисленных народов Енисейской Сибири можно увидеть общие элементы, тесно связанные с кочевым или полукочевым образом жизни, способами обеспечения пропитания (охота, рыболовство и т.п.).

Традиционным верованиям коренных народов свойственны антропоморфность образов духов, почитания духов рек, озёр, гор, перевалов, деревьев и т.д. Распространен тотемизм. У хакасов многие обряды связаны с медведем, у некоторых родов – с вороной. У коренных малочисленных народов Севера священное животное – олень.

Верованиям коренных и коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока свойственен религиозный синкретизм, на который указывают Д.М. Латышев [1], Т.И. Киселёва, П.В. Насонов, П.В. Глушкова [2], А.О. Чульдун [3]. Отдельные элементы традиционных верований находят отражение в обычном праве коренных народов. Об этом пишут С.А. Трофимова, И.Б. Трофимова [4].

При схожести многих черт шаманизм хакасов несколько отличается от шаманизма северных коренных малочисленных народов. У хакасских шаманов количество бубнов колеблется от трех (у низшей категории) до девяти – у высшей. Атрибутика и одежда у шаманов севера намного скромнее: как правило, только один бубен. Однако причины обращения к шаману одинаковые: болезнь, бесплодие, испуг, сглаз, угроза болезней скота, желание удачной охоты и т.п. Во всех случаях человек искал защиты от угроз внешнего мира и стремился получить ее у духов. Культ духов места и предметов у коренных народов перекликается с верованиями в гениев места у древних греков и римлян. Даже проникновение мировых религий – буддизма, христианства на территории традиционного проживания коренных народов не смогло в полной степени заменить традиционные верования. В народе официальные религии уживались с шаманизмом, анимизмом и пантеизмом. У современных коренных народов и коренных малочисленных народов Енисейской Сибири можно констатировать синкретизм верований, который не смогла разрушить семидесятилетняя атеистическая политика советского периода.

Литература:

1. Киселёва, Т.И. Насонов, П.В. Глушкова, П.В. Религиозный синкретизм в верованиях коренных малочисленных народов Приморья в контексте междисциплинарного подхода./Т.И. Киселёва, П.В. Насонов, П.В. Глушкова// Томский журнал ЛИНГ и АНТР. Томск, 2019. 1(23) С. 136-146.
2. Латышев, Д.М. Религиозный синкретизм: основные условия и причины возникновения /Д.М. Латышев//Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы. Екатеринбург: МАКС-ИНФО. 2016. С.299-303.
3. Чульдун, А.О. Религиозные верования в Туве. Историографический обзор. /А.О. Чульдун//Вестник Хакасского государственного университета, 2016. Выпуск 16. С.110-112.
4. Трофимова, С.А. Трофимова, И.Б. Соотношение обычного и позитивного права в регулировании проблем коренных малочисленных народов Севера// Актуальные проблемы политологии и правоведения в России на современном этапе. Сборник статей по материалам межвузовской конференции СибГТУ. 2010. С.143-152.

КАННИБАЛЬСКАЯ МЕТАФИЗИКА ТЕМНОГО ЛОГОСА ЭДУАРДА ВИВЕЙРУША ДЕ КАСТРУ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СТРУКТУРАЛИСТСКИХ ОСНОВ АНТРОПОЛОГИИ

Шакир Ратмир Александрович, аспирант

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

ratmirshak@gmail.com

Данная статья носит описательный характер и является частью популяризации в отечественном социально-гуманитарном пространстве новейших зарубежных подходов к изучению модели «постгуманистического общества». Цель статьи выражается в попытке обосновать и показать актуальность исследовательского проекта «миноритарной антропологии» Эдуарду Вивейруша де Кастру как современной вехи процесса переосмысления структуралистской традиции антропологических и этнографических исследований. Исследование базируется на концептах и терминологии акторно-сетевой теории Б. Латура, Р. Жирара, Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

Ключевые слова: Анти-Эдип, Анти-Нарцисс, актер, эпистема, «теория туземного перспективизма», субъект-каннибал, топос, «миноритарная антропология», концепты, эквивокация, метаморфозы.

CANIBALE'S METAPHYSICS OF THE DARK LOGOS BY EDUARD VIVEYROS DE CASTRU: RETHINKING THE STRUCTURALIST FOUNDATIONS OF ANTHROPOLOGY

Shakir Ratmir Alexandrovich, postgraduate

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia

ratmirshak@gmail.com

This article is descriptive in nature and is part of the popularization in the domestic social and humanitarian space of the latest foreign approaches to the study of the model of "post-humanistic society". The purpose of the article is expressed in an attempt to substantiate and show the relevance of the research project of "minority anthropology" by Eduardo Viveiros de Castro as a modern milestone in the process of rethinking the structuralist tradition of anthropological and ethnographic research. The study is based on the concepts and terminology of the actor-network theory by B. Latour, R. Girard, J. Deleuze and F. Guattari.

Key words: Anti-Oedipus, Anti-Narcissus, actor, episteme, «theory of native perspectivism», cannibal subject, topos, «minority anthropology», concepts, equivocation, metamorphoses.

Эдуарду Вивейруш де Кастру является ведущим бразильским антропологом и профессором национального музея Бразилии при Федеральном университете Рио-де-Жанейро. Из-под его пера вышло большое количество работ по антропологии и этнологии, посвященных анализу верований и социальных практик амазонских индейцев. В своих работах антрополог ставит вопрос о формировании новой культурной, а также социальной антропологии. В одной из своих самых важных и популярных работ, особенно в отечественном социально-гуманитарном пространстве, в «Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии» де Кастру возвращает исследовательскую траекторию обратно к истокам, к основателю антропологии, Клоду Леви-Строссу. Он совершает такой элегантный маневр с целью переосмысления структуралистской традиции антропологии, но делает это нетрадиционным образом. Что именно де Кастру предпринимает? С его точки зрения необходимо изменить понимание предметности антропологии, и, например, изучать туземные сообщества не через призму внешней функциональности объекта исследования, но самим исследователям встать на позицию туземца, придав ему имманентный характер статуса равного субъекта.

Де Кастру расширяет семантические пределы понятия «природа», считая, что оно может выступать у некоторых сообществ своеобразным аналогом понятия «культуры». Так, например, индейские племена Амазонии (в частности, аравете, туви и тупинамба) обладают таким же правом на особую эпистемологию, присущую только им, как и субъектам, принадлежащим научной (рациональной) традиции Старого Света, которую раньше было принято считать производительным истоком знания, направленного, в первую очередь на само себя.

Этот образ и обоснование иных обособленных эпистемологических традиций в системе бразильского антрополога становятся основой для выражения исследовательской метафоры

Нарцисса, которая повторяет сравнительное целепологание первого тома «Капитализма и шизофрениа» Жюль Делеза и Феликса Гваттари по построению модели индивида Анти-Эдипа, связанную с капиталистической экономикой и политикой западного мира. Нарцисс для исследователя – это тот самый ученый из Старого Света и Западного мира, претендующий на единовверную эпистемологическую традицию и индустрию знания. Фигура же Анти-Нарцисса старается показать эпистемологический плюрализм, состоящий из автономных стилей мышления, присущих изучаемым антропологами и этнологами коллективам и туземным сообществам. Анти-Нарцисс объявляет о сборе всех сил постструктуралистской критики репрезентаций с целью перевернуть значение *«магической власти образа»* [1] Нарцисса. Делез и Гваттари начинают традицию обращения к символическим значениям двух известных античных персонажей, что и показывают в указанной работе, размышляя о *психоаналитической «эдипово-нарциссической машине»* [2], которая демонтирует основу объективных представлений, выраженных в изначальных мифах и ранней греческой трагике, заменяемых в заостренном смысловом ядре капиталистического общества субъективными интенциями и фреймами, такими как сновидения, магический реализм, фантазмы и симулякры, которые, в свою очередь, перестраивают структуру мифотворчества и трагедии. Исходя из этого, на выходе строятся *«Эдипов комплекс без Эдипа»* и *«нарциссизм без Нарцисса»* [2, С. 479].

Здесь раскрывается ключевая задача новой антропологии – более основательное акцентирование внимания на изучении автономных стилей мышления и их онтосмыслового наполнения. В этом будет выражаться, ни много ни мало, своеобразная революция в эпистеме как антропологии, так и социальных наук, и даже в политическом дискурсе.

В антропологии де Кастру предлагает *«антропологическую космополитику»* [3] как альтернативу сложившейся квазиреалистической позитивистской традиции описания Других. Его исследовательская традиция предлагает организацию символического пространства «встречи» концептов антропологов с субъектными концептами коллективов и сообществ, которые они изучают. Здесь сами концепты интерпретируются как входящее в область субъектности, вслед за Бруно Латуром и акторно-сетевой теорией, и становятся акторами, т.е. процессуальными сущностями, обладающими расширенным онтологическим статусом. Сама же антропология транспонируется из перспективно обособляющейся от своей предметности науки, занимающейся анализом внутренних проблем репрезентации Других (выстраивая из них гипертекстуальную иерархию), в механизм одновременного и взаимного перевода / понимания концептов, получаемых из различных онтологий (как туземных, так западных и вообще иных) посредством трех принципов:

1) эквивокации (в широком смысле – это тип операции двухстороннего сравнения, при котором сравнивающий вовлекается в ситуацию сопоставления и как результат – сам претерпевает статусные изменения; в узком – это основа теории туземного перспективизма, которая проявляется как *главный способ коммуникации перспективных позиций разных форм телесности «естественным образом» воспринимать в своем опыте мир в качестве аффективной множественности., то есть как условие возможности и предел антропологических исследований* [3, С. 53]) в методологической плоскости;

2) межвидового перспективизма (способности «видеть» именно субъект-актор в любой вещи или в идее, из чего формируется онтологическое множество автономных точек зрения) в теоретической;

3) метаморфозы (признание потенции «изменения-перехода» любой рассматриваемой сущности в иную конфигуративную форму и обратно) в культурно-символической.

Но почему же де Кастру называет свою работу *«Каннибальские метафизики...»*? Что скрывается за метафорикой данного названия? Как антрополог, он разбирает указанные выше принципы на примере туземных практик ритуального каннибализма, рассматриваемого в качестве процесса потенциального транспонирования субъекта-каннибала на другую онтологическую позицию (она будет подразумевать иной статусно-ролевой набор). Именно здесь, образ «каннибала» станет концептуальной фигурой и новым топосом, поскольку через него исследователем будет также отстаиваться «онтологический мультинатурализм», являющийся реверсивной альтернативой западному мультикультурализму (это единое пространство автономных этнодискурсов, которые стремятся к гармоничному естеству близости с природой).

А все дело в фигуре Анти-Нарцисса, который *«не является ни исследованием «первобытной ментальности», ни анализом туземных «когнитивных процессов»: его предмет – не столько модус туземной мысли, сколько объекты этой мысли, возможный мир, который проецируют эти концепты»* [3, С. 137]. Также, важно вспомнить делезовское противопоставление фундаменту

«культуры ответственности» Западного мира тезис о «невинности становления» [4], который был высказан мыслителем еще в 1962 г., в работе «Ницше и философия». В этой работе идет обращение уже к другой паре мифогероев: олимпийским богам Дионису и Аполлону. Аполлон, как то, что станет через несколько культурных итераций Логосом, всегда был связан со значениями света, высвечивания, просвета, видимости и всем тем, что проявляется в «пластичных образах» культуры формы, а вот дионисийское начало образует «...основу, на которой Аполлон вышивает узор пленительной видимости. Однако из-под Аполлоновых творений доносится Дионисов грохот» [4, С. 52-53]. В оптике такой метафорике, Дионис раскрывает «способность к метаморфозам» (это концептуальное ядро третьего из представленных принципов антропологии де Кастру), сочетающуюся, как заметил Рене Жерар, с «дионисийским растерзанием» [5], т.е. содержащим в себе интенции человеческого жертвоприношения. Как предполагал философ, Дионис, именно, что, является божеством человеческих жертвоприношений, т.к., «если Дионис известен как „божество винограда и вина“, то в его основе „лежит смягчение изначального смысла, по которому он был богом более страшного опьянения, человекоубийственного бешенства“» [5, С. 178].

Концептуальные части дионисийского начала, опредмеченные Жераром – жертвоприношение и метаморфоза – в исследовательском проекте «миноритарной антропологии» де Кастру соединяются в одно целое, а фигура Анти-Нарцисса становится ключом к контекстуальному раскрытию проблемы ритуального каннибализма как эпистемологического праксиса воинственных амазонских племен. Детальный и достаточно подробный аналитический разбор «метафизики хищничества» индейцев, осуществленный в «Каннибальских метафизиках...» де Кастру, претендует на значение особой оптики интерпретации ницшеанской «естественной агрессивности определенного способа бытия» [4, С. 37]. Можно ли в таком случае говорить об «амазонском ницшеанстве»? Здесь многое зависит от исследовательской перспективы.

В качестве дополнительного обоснования всего выше сказанного, а также в заключение, приведем фрагмент из книги де Кастру: «...свойство каннибализма [племени] тупи в целом, как схемы актантов [термин акторно-сетевой теории]. Тогда я определил его как процесс перспективной трансмутации, в котором „Я“ определяется в качестве „другого“ в акте инкорпорации этого другого, который в свою очередь становится „Я“, но всегда в другом, буквально „через другого“. Такое определение должно было дать ответ на простой, но вновь и вновь возникавший вопрос: что, собственно, подалось у врага? Это не могла быть просто его материя или „субстанция“, поскольку речь шла о ритуальном каннибализме, в котором потребление плоти в количественном отношении было незначительным; кроме того, свидетельства о том, чтобы телам врагов приписывалась какая-то физическая или метафизическая сила, в известных нам источниках встречаются редко и не позволяют сделать окончательных выводов. Следовательно, поедаемая «вещь» не могла быть просто „вещью“, поскольку она была – и это важно – телом. В то же время, это тело было знаком, чисто позиционной ценностью; подалось именно отношение врага к его пожирателям, иначе говоря, его удел врага. В жертве усваивались именно знаки ее инаковости, а целью была инаковость как точка зрения на Себя. Каннибализм и индейский способ ведения войны, который с ним связан, включали в себя парадоксальный процесс взаимного самоопределения через точку зрения врага» [3, С. 100].

Литература:

1. Флюссер В. За философию фотографии / В. Флюсер. – СПб.: СПбГУ, 2008. – 148 с.
2. Делёз, Ж. Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
3. Кастру Э. В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Э. В. де Кастру. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.
4. Делёз Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз // пер. с фр. О. Хомы, под ред. Б. Скуратова. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
5. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 200 с.

СЕКУЛЯРНОЕ ПРИМЕНЕНИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА

Шпак Виктория Викторовна
Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия
v.iokst@mail.ru

В статье рассматриваются особенности секулярного, т.е. лежащего за пределами догматической теологии применения теологических концептов в философских трудах Р. Декарта. Делается вывод об особенностях подобной практики их применения.

Ключевые слова: секулярность, теологический концепт, Р. Декарт, бытие бога, атрибуты бога, рационализм.

ON THE SECULAR USE OF THEOLOGICAL CONCEPTS IN DESCARTES'S PHILOSOPHY

Shpak Victoria Victorovna
Siberian federal university, Krasnoyarsk, Russia
v.iokst@mail.ru

This article discusses the features of the secular, that is, the application of theological concepts in the philosophical works of R. Descartes, which lies outside the limits of dogmatic theology. The author concludes about the features of such practice of their application.

Key words: secularity, theological concept, R. Descartes, being of god, attributes of god, rationalism.

Для философской мысли Р. Декарта, одного из родоначальников новоевропейского рационализма, чьи труды послужили отправной точкой для возникновения многих проблем современной эпистемологии, философии науки и философии сознания, характерным является проведение «секуляризующей» дистинкции между теологией и собственно философией. Так, в «Рассуждении о методе» Декарт оставляет за теологией круг вопросов спасения души [2,с.96], тогда как философия полагается источником принципов знания о действительности. Философия выводится им из числа вспомогательных «инструментов» теологии, в качестве какового она принималась его наставниками из коллегии Ла-Флеш. Если принять типологию способов понимания секулярности, развиваемую Ван дер Зверде, то в данном случае можно говорить о «секулярности-1» [1,с.90] применительно к рассмотрению подобной тенденции в понимании соотношения теологического и философского знания: философия как бы «исключается из церковной собственности» и становится мирской отраслью знания, целеполагаемой светским интересом. Декарт не стремится подчинить теологию философии, выводя ее за пределы системы знания, в которой существует философия, и отмечая, что для *успешного* исследования теологических вопросов необходимо «сверхъестественное содействие неба» [2,с.96]. Более того, первое из правил нравственности, полагаемых Декартом в том же произведении, говорит о необходимости «блужсти религию, в которой по милости Бога... был воспитан с детства» [2,с.104], т.е. не подвергать сомнению значение актуально существующих институционально и практически воплощенных воззрений на характер связи мирской жизни с потусторонней.

Тем не менее, вопросы богопознания, а также вопросы понимания души сохраняются Декартом и в рамках секулярного проекта философии. Первый взгляд на то, что Декарт в «Рассуждении о методе» и «Размышлениях о первой философии» обращается к рассмотрению бога, вопросов его бытия и т. д., может создавать впечатление того, что осуществляемая им секуляризация теологических концептов реализуется как их адаптация для целей философии. Это впечатление вполне созвучно позиции, подобной взгляду К. Шмитта, считавшего, что применительно к современной ему политической науке можно говорить, что все ее основные понятия представляют собой секуляризованные понятия теологии [1,с.89]. Концепты «душа», «бог», таким образом, как бы обретают новую жизнь в рамках философского дискурса. Но такая позиция позволяет говорить о неявном присутствии теологического дискурса в «заимствующих» сферах знания, а вслед за этим — о возможности редукции их содержания к теологическому. В связи с этим, обобщение подобной позиции, называемое Ван дер Зверде «секулярность-8» [1,с.91], можно рассматривать как представление о секулярности «внешней», не затрагивающей фундаментальной специфики содержания и сохраняющей место для выявления генетической преемственности между философией (или некой другой дисциплиной, концепты которой якобы формируются путем «секуляризации» теологических) и теологией. Подход, основанный на подобном представлении, неизбежно приведет к включению новаций изучаемого автора в контекст истории развития теологической проблематики.

Так, Ж.-Л. Марион в работе «О белой теологии Декарта», говоря о том, что метафизика «...не переставала поддерживать с христианством отношения внутреннего сближения: ни до Декарта, ни после него» [3, с.136], явным образом редуцирует методологическую, но, что наиболее существенно — предметную специфику философского знания к вопросам теологии. Отправной точкой его мысли в данном случае является обращение Декарта к вопросам и предметным сферам, рассматривавшимся его предшественниками в т.ч. теологически.

Очевидно, что такая линия рассмотрения исключает признание действительного существования секуляризации как демаркации иных отраслей знания от теологии, поскольку сводит их предметные области к теологической. Если для нас воспроизведение системы представлений о субординации отраслей знания, в которой философия, как и иные отрасли, подчинены теологии как знанию об абсолютном, не является исчерпывающим, то мы должны аргументировать предметную автономию философии от теологии. Собственно философская новация Декарта в отношении теологических концептов («бог», «душа») состоит в том, что трансформируется не только способ обращения с концептами, но и понимание их характера как предметов осмысления. Бог Декарта — абстрактный объект, имеющий значимое положение в формировании системы утверждений о человеческом познании. Секулярность здесь проявляется как минимум в трансформации способа обсуждения бога — от теологического полагания бога в качестве трансцендентного источника бытия мира и человека в нем, а также законодательствующей инстанции для всех существующих объектов и их отношений, Декарт переходит к привлечению бога в качестве абстрактного объекта, позволяющего сформировать систему утверждений о человеческом познании и его возможности. Этот объект функционирует в системе терминов с физической и ментальной семантикой [4] и выполняет значимую роль в конституировании картезианской метафизики и теории познания.

Проблемы понимания очевидности, полноты и достоверности знания становятся контекстами, в которых, в свою очередь, реализуется процедура доказательства бытия бога. Так, в «Размышлениях о первой философии» Декарт утверждает: «...итак, я вижу, что вся достоверность и истинность знания зависят исключительно от постижения истинного Бога, ... раньше, нежели я его познал, я не мог иметь ни о какой другой вещи совершенного знания» [2, с.174]. Но бог Декарта — не трансцендентный гарант знания, а своеобразный «эпистемологический горизонт» человеческих познавательных возможностей и, одновременно с этим — объект, демонстрирующий специфику человеческого мышления об иных объектах реальности. Как объект, он демонстративен для понимания самой природы человеческого познания, потому как он показывает его логические и эпистемологические параметры и границы. Примеры тому — рассуждения Декарта, связанные с анализом мыслимости свойств и сочетаний свойств бога как объекта: вопросы о совокупной и отдельной мыслимости сущности и существования раскрываются применительно к богу в «Размышлениях» [2, с.171-172], применимость характеристики совершенства исследуется в «Рассуждении» [2, с.110]. Наконец, бог фигурирует в контексте осмысления законов природы как рациональных принципов постижения мирового устройства. «Установление» богом законов в природе и «запечатление» их в душах людей — демонстрация возможности рационального постижения действительности. При внимательном прочтении «Рассуждения» становится ясно, что в рефлексии возможности действительного познания бог фигурирует как объект-пример для демонстрации принципов рациональной активности, а обращения к нему в «Размышлениях» связаны с выявлением особенностей мышления об основных свойствах мыслимой реальности и параметрах человеческого знания о ней.

В конечном итоге, легко обратить внимание на то, что секулярное использование теологических концептов в философских контекстах трудов Декарта протекает отнюдь не в соответствии с вышеупомянутыми представлениями Шмитта о переносе и смысловом ограничении первоначально теологических концептов. Пример использования Декартом концепта «бог» в исследованиях метафизической и эпистемологической проблематики демонстрирует то, что в рамках секулярной философии происходит масштабная «реконструкция» его содержания, за которой следует и трансформация его применения. Из догматически подкрепленного и содержательно-конкретизированного объекта теологической спекуляции он превращается в абстрактный объект, свойства которого задаются в процессе последовательного изучения человеческого познания, что делает его применение в действительности секулярным с точки зрения целей и задач.

Литература:

1. Ван дер Зверде Э. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 69-113.
2. Декарт Р. Сочинения. – СПб.: «Наука», 2015. –654 с.
3. Марион Ж.-Л. О белой теологии Декарта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. № 2. С. 129-141.
4. Hausman A., Hausman D. Descartes' Secular Semantics // Canadian Journal of Philosophy. 1992. Vol. 22. No. 1. P. 81-104.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Айснер Л.Ю., Наумов О.Д.</i> СЕКУЛЯРНАЯ КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ КАК СПОСОБ АРТИКУЛЯЦИИ ПОСТМЕТАФИЗИКИ И ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО	3
<i>Анисимов П.К.</i> СЕКУЛЯРНОСТЬ, НАУКА И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ	5
<i>Балезина Н.А., Шакир Р. А.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА АНДРОГИННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ	7
<i>Баринова С.Г.</i> О КРИТИКЕ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ В СХОЛАСТИКЕ	10
<i>Баринова С.Г.</i> ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ КАК ВСЕМИРНОЕ ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ	13
<i>Бармашова Т. И.</i> Д. Б. ХАРТ ОБ АНТИГУМАННОЙ СУЩНОСТИ СЕКУЛЯРИЗМА	15
<i>Демина Н.А.</i> КРИЗИСЫ НАУКИ В СВЕТЕ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ	17
<i>Думов А.В.</i> «НАУЧНЫЙ ТЕИЗМ» Ф.Э. ЭББОТА: ПОДХОД К ОСНОВАНИЯМ ТЕОЛОГИИ	19
<i>Злобина С. Д.</i> СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ДИСКУРСА	21
<i>Конникова Л. Ю.</i> ВЛИЯНИЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ НА МИФОЛОГИЗАЦИЮ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ	23
<i>Круглов В. Л.</i> «ЭТИКА» СПИНОЗЫ КАК ЭТОС НОВОЙ РЕЛИГИИ: К ВОПРОСУ О СЕКУЛЯРИЗАЦИИ ЗНАНИЯ (К 290-ЛЕТИЮ МЫСЛИТЕЛЯ)	25
<i>Круглова И. Н.</i> ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ МОДЕЛЬ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ: Д.Б. ХАРТ	27
<i>Круглова И. Н., Медведева Т. А.</i> СИРОЯЗЫЧНЫЙ МИР В КОНТЕКСТЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ НАУКИ	31
<i>Кубасова Я. В.</i> ГОРДЫНЯ КАК ОДИН ИЗ ГРЕХОВ НАУКИ	35
<i>Мёдова А. А.</i> ОБЫДЕННОСТЬ, САКРАЛЬНОСТЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ	37
<i>Мишагин П. А.</i> ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ: МЕЖДУ СВОБОДОЙ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬЮ	39
<i>Самарин А.С.</i> МОДЕЛЬ ОПЫТА КАК ЭЛЕМЕНТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА Г. ГАЛИЛЕЯ	44
<i>Степаненко Н. И.</i> РОЛЬ КОСМОЛОГИИ КАК НАУКИ В СЕЛЬСКОМ ХОЗЯЙСТВЕ	46
<i>Сторожева А. Н., Дадаян Е. В.</i> К ВОПРОСУ О ПРАВОВОЙ ПРИРОДЕ ИНФОРМАЦИИ, СОДЕРЖАЩЕЙ ЭЛЕМЕНТЫ ВЕРОУЧЕНИЙ	50
<i>Сторожева А. Н., Дадаян Е. В.</i> К ВОПРОСУ О РЕАЛИЗАЦИИ НОРМ ЗАКОНА О ЗАЩИТЕ ПРАВ ПОТРЕБИТЕЛЕЙ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ	52
<i>Тамаровская А.А.</i> РОЛЬ РЕЛИГИИ В КОММУНИКАЦИЯХ СЕКУЛЯРИЗУЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА	54
<i>Трофимова С. А., Трофимова И. Б.</i> ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЕНИСЕЙСКОЙ СИБИРИ	57
<i>Шакир Р.А.</i> КАННИБАЛЬСКАЯ МЕТАФИЗИКА ТЕМНОГО ЛОГОСА ЭДУАРДА ВИВЕЙРУША ДЕ КАСТРУ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СТРУКТУРАЛИСТСКИХ ОСНОВ АНТРОПОЛОГИИ	59
<i>Шпак В.В.</i> СЕКУЛЯРНОЕ ПРИМЕНЕНИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА	62

НАУКА И СЕКУЛЯРНОСТЬ: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

*Материалы Национальной (Всероссийской) научно-практической конференции,
приуроченной к Всемирному дню философии*

17 ноября 2022 года, г. Красноярск

Редакционная коллегия:

И. Н. Круглова, д-р филос. наук, профессор
Н. А. Демина, канд. филос. наук, доцент
Л. Ю. Конникова, канд. культурологии, доцент

Электронное издание

Издается в авторской редакции

Подписано в свет 08.12.2022. Регистрационный номер 167
Редакционно-издательский центр Красноярского государственного аграрного университета
660017, Красноярск, ул. Ленина, 117