

мет **α** парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



> выпуск **06** > 2015

> выпуск 106 > 2015

мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург
2015

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2
М54

Альманах издается

при поддержке Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора,
Центра социально-консервативной политики и Фонда просвещения «МЕТА»

при участии Российского Православного Университета,
Санкт-Петербургского Православного Института Религиоведения
и Церковных Искусств

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки,
выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением*

*Президента Российской Федерации
от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса,
проведенного Обществом «Знание» России.*



ВСЕМИРНЫЙ
РУССКИЙ
НАРОДНЫЙ
СОБОР



Российский
Православный Университет



САНКТ-
ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ПРАВОСЛАВНЫЙ
ИНСТИТУТ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
И ЦЕРКОВНЫХ
ИСКУССТВ ПРИ
СТАВРОПИГИАЛЬНОМ
ПОДВОРЬЕ ОПТИНОЙ
ПУСТЫНИ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ



Фонд
просвещения
МЕТА

Учредители альманаха:

Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев

М54 **Метапарадигма:** богословие, философия, естествознание: альманах. —
СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. — Вып. 6. — 128 с.
ISBN 978-5-91258-327-8 (вып. 6)
ISBN 978-5-91258-316-2

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Волобуев
Сергей Григорьевич,
философ, политолог,
заместитель декана
факультета
экономики и права РПУ

Казин
Александр Леонидович,
доктор философских
наук, профессор

Кимелев
Юрий Анатольевич,
доктор философских
наук, профессор,
заслуженный
деятель науки РФ,
главный научный
сотрудник ИНИОН РАН,
декан факультета
религиоведения РПУ

Посадский
Сергей Владимирович,
кандидат
философских наук,
координатор проекта

Рудаков
Александр Борисович,
политолог, руководитель
Экспертного центра
Всемирного Русского
Народного Собора

Аркадий Северюхин,
иерей, кандидат
богословия, ректор
Санкт-Петербургского
Православного
Института
Религиоведения
и Церковных Искусств

Соловьев
Никита Александрович,
кандидат физико-
математических наук

СТАТЬИ

006

А. В. Нестерук
**«Назад к Отцам»: преподобный
Максим Исповедник,
неопатристический синтез и критика
секулярного разума в XXI веке**

022

О. Э. Петруня
**Антропная методология и
кибернетический трансгуманизм.
К вопросу о двух стратегиях познания
и социального развития**

050

С. В. Посадский
**Метафизика и наука vs. наивный
реализм**

070

Дэвид Брэдшоу
**Христианский подход
к философии времени**

079

А. А. Почекунин
**Августинианская
концепция знака**

90

Венсен Жиро
***Signum* и *vestigium*
у блаженного Августина**

106

Б. А. Тихомиров
**Проблематика «сакрального центра»
в Библии: перспективы Ветхого и
Нового Завета**

111

Л. В. Михайлова
**Иеротопическая модель Иерусалима
на Русском Севере**

АВТОРЫ

НЕСТЕРУК Алексей Всеволодович,
профессор Портсмутского университета, диакон

ПЕТРУНЯ Олег Эдуардович,
кандидат философских наук

ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,
кандидат философских наук

БРЭДШОУ Дэвид,
профессор философского факультета
Университета Кентукки

ПОЧЕКУНИН Алексей Анатольевич,
кандидат философских наук

ЖИРО Венсен,
доктор философии (PhD), Киотский университет

ТИХОМИРОВ Борис Алексеевич,
кандидат богословия

МИХАЙЛОВА Лариса Владимировна,
кандидат философских наук



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 06 > 2015

Обзор материалов выпуска

А. В. Нестерук в статье «“Назад к Отцам”: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке» продолжает раскрывать тему неопатристического синтеза. Следуя автору, центральной идеей неопатристического синтеза предстает экзистенциальная целостность человека. Перспективы неопатристического синтеза автор видит в удержании мысли в рамках святоотеческой традиции, а также в эсхатологическом и транс-историческом характере постижения ее смыслов, что позволяет рассматривать путь к Отцам как своеобразное духовное «возвращение» в будущее.

В статье «Антропная методология и кибернетический трансгуманизм. К вопросу о двух стратегиях познания и социального развития» О. Э. Петруня анализирует причины современного цивилизационного кризиса. Автор убедительно показывает, что современный информационно-кибернетический тренд является мутацией западной модели познавательно-деятельностного отношения к миру, призванной сохранить существующее положение дел, однако неминуемо ведущей к антропологической катастрофе. В качестве альтернативы автором предлагается антропная методология, введенная в рамки святоотеческой традиции. В статье показана непротиворечивость религиозно-философских оснований предлагаемого подхода и наиболее сильных современных естественно-научных и гуманитарных концепций. В статье также дается оригинальная интерпретация понятия «всеединство».

С. В. Посадский в статье «Метафизика и наука vs. наивный реализм» критически анализирует наивно-реалистическое мирозерцание, интерпретируя его как реистический редукционизм, препятствующий развитию научного знания. Автор демонстрирует несостоятельность наивного реализма в связи с развитием естественно-научного знания, прежде всего в лице современной физики, радикально преодолевающей ре-

истическое понимание мира в теории относительности и квантовой механике, определенно выходящих к реалиям непространственного и вневременного бытия, а также в метафизике всеединства.

В статье «Христианский подход к философии времени» Д. Брэдшоу обращается к греческой патристике с целью всестороннего разъяснения взаимоотношения категорий вечности и времени в христианской философии. Следуя мысли автора, время и вечность не есть совершенно отдельные и различные виды бытия. Бог есть время и вечность, равным образом все сущее сопричастно и времени, и вечности различными способами.

В. Жиро в статье «*Signum* и *vestigium* у блаженного Августина» с обстоятельным предисловием А. А. Почекунина «Августинианская концепция знака», раскрывающим всю сложность и многогранность освещаемой темы, рассматривает августинианскую концепцию знака. В. Жиро стремится прояснить характер связи между понятиями след (*vestigium*) и знак (*signum*) у блаженного Августина, выявляя их тождество и различие, имея в виду последствия этой связи для философии его. Понятие след (*vestigium*) у Августина предстает как трансверсальное чувственности и душе, оказываясь условием их единства, что декларирует изначальную невозможность бытия его без мира за столетия до феноменологии.

В статье «Проблематика “сакрального центра” в Библии: перспективы Ветхого и Нового Завета» Б. А. Тихомиров осуществляет попытку обнаружения и раскрытия реалий «сакрального центра» в материалах Ветхого и Нового Завета. Отдельное внимание автором уделено преемственности и различию двух частей христианской Библии во взгляде на это представление и его реализацию.

Л. В. Михайлова в статье «Иеротопическая модель Иерусалима на Русском Севере» анализирует особый вид творчества — создание иеротопий или сакральных пространств. Автор рассматривает процесс воссоздания образа Иерусалима и Палестины на обширном культурном пространстве Русского Севера, инициированный проектом Патриарха Никона по превращению Руси в новую Святую Землю, получившим свое дальнейшее развитие в создании пространственно-ландшафтной иконы Нового Иерусалима на Русском Севере, включая территорию Карелии и Поморья с расположенными на ней храмами и монастырями.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 06 > 2015

«Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке¹

А. В. Нестерук

Экзистенциальная целостность человека как центральная тема неопатристического синтеза

Святоотеческое богословие уместно в современном мире, ибо оно экзистенциально. Флоровский утверждает, что «Отцы вынуждены были иметь дело с экзистенциальными проблемами, с откровениями вечных вопросов, описанных и зафиксированных в Священном Писании. Можно предположить, что святой Афанасий и блаженный Августин в этом смысле гораздо более современны, чем многие современные богословы»². «Христианский мир нуждается в наши времена в здоровом экзистенциальном богословии, — подчеркивает Флоровский. — По сути, как духовенство, так и прихожане испытывают жажду богословия»³. Говоря о богословии, Флоровский подразумевает

¹ Данная статья является продолжением статьи ««Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке» // Метапарадигма. Вып. 5. 2014.

² Florovsky. The Lost Scriptural Mind. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Collected Works of Georges Florovsky, 1). Belmont, MA: Nordland, 1972. P. 16. Отец Иоанн Мейендорф ссылается на греческих Отцов для того, чтобы провести параллель между ситуаций, в которой было христианство в первые века первого тысячелетия, и теми задачами, которые стоят перед христианским богословием в современном обществе: «...Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешало сегодняшние вопросы, а не повторяло старые решения старых вопросов. Отцы-каппадокийцы были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинистическим философским мировоззрением. Без их частичного принятия и частичного отвержения этого мировоззрения — и прежде всего без их понимания его — богословие их было бы бессмысленным» (И. Мейендорф. Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 267–268).

³ Florovsky. The Lost Scriptural Mind. P. 15. Здесь интересно указать на одно историческое обстоятельство. Примерно в ту же эпоху, когда Флоровский развивал идеи неопатристического синтеза в контексте православия, в западном христианстве наметились аналогичные тенденции, известные под названием «новая теология» (la nouvelle théologie). Яркий представитель последней Ж. Даниэлю обосновывал необходимость обращения к наследию греческих Отцов. Другой богослов, М. Д. Шеню, выражал аналогичную мысль, ратуя за то, чтобы переосмыслить учение Фомы Аквинского: «Возвратиться к св. Фоме — это значит вновь обрести дух поиска, благодаря которому разум возвращает»

здесь жизненное богословие в стиле Отцов, отличное от «странных идеологий», которые образуют псевдотеологии «современного» толка. Подобное богословие не сводится к вопросам жизни и смерти в обыденном значении этих слов. Подобное богословие утверждает себя как модус личностного бытия, как событие сопричастия с Другим. Быть современным богословом «патристического типа» означает жить в вере, следуя Божией воле⁴ (каждый богослов является уникальным и несводимым ни к чему событием существования), осуществляя задачу неопатристического синтеза как возведения истины о Слове Божием⁵. «Богослов должен говорить с живыми существами, обращаться к живым сердцам, он должен быть полон внимания и любви, осознавая свою непосредственную ответственность за душу своего собрата, и в особенности за душу, которая все еще в потемках»⁶. Богословие должно стать диалогическим, чтобы говорить о Боге в диалоге с живыми людьми, в диалоге, который внутренне в Боге и с Богом. Богословская мысль никогда не может быть отделена от жизненного действия. Соответственно все формы социальной активности, будь то культура, политика, философия или наука, рассматриваются в перспективе событий Богообщения. Подобное понимание становится еще более выпуклым на фоне доминирующей секулярной научно-технической культуры, которая неявно вносит раскол в единство человеческого разума, провозглашая свой суверенитет и власть над всеми аспектами бытия. По сути речь идет о попытке расщепить единство сопричастия и бытия. В свете этого защита христианского взгляда на смысл и ценность человеческой жизни, включая артикуляцию последних с помощью научных достижений, приобретает характер защиты представления о личности вообще, как модуса бытия, несводимого к каким-либо частным аспектам мира⁷. Соответственно смысл и ценность науки и техники выявляются только в контексте предохранения и защиты личностей как экзистенциальных центров бытия и событий Богообщения. Другими словами, позиция богословия по отношению к культуре и науке не является более абстрактным идеологическим постулатом, но происходит из глубины самих событий жизни. А тогда нетрудно понять, что некоторые аспекты технического прогресса должны быть отвергнуты, а некоторые приняты.

В большинстве дискуссий на тему религии и культуры, богословия и науки принимается естественная установка сознания, в которой оба члена предполагаемой оппозиции представляются как некие равнозначимые типы человеческой активности. При этом сам человек и его формы субъективности, из которых разворачивается как видение Бога, так и утверждение физического и социального мира, полагаются как бы пред-существующими и не подлежащими вопрошанию об их фактической

ся как к вечно животворному истоку к постановке проблем вне рамок раз и навсегда сделанных выводов» (M. D. Chenu. *Le parole de Dieu, II. L'Evangile dans le temps*. Paris: L'edition du Cerf, 1964. P. 371). Другим представителем идеи обращения к учению Фомы Аквинского являлась ученица Гуссерля, кармелитская монашка, а ныне святая Э. Штайн. Последняя в своей известной работе «Знание и вера», описывая воображаемый диалог между Гуссерлем и Фомой Аквинским, по аналогии с Флоровским и другими настаивала на том, что методологические рассуждения в богословии более не уместны, ибо люди «желают истину, за которую можно ухватиться, они желают обрести смысл жизни, они хотят философию для жизни. И они находят это у Фомы» (E. Stein. *Knowledge and Faith*. Washington: ICS Publications, 2000. P. 27).

⁴ По словам преподобного Максима Исповедника, исполнение Божественной воли означает понимание Божественной премудрости и через благочестивую жизнь стяжание обоживающего присутствия Святого Духа. См.: Вопросыответы к Фалассию (*Quaestiones ad Thalassium*). Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 2. М.: Мартис, 1994. С. 59.

⁵ Florovsky. St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. P. 108.

⁶ Florovsky. The ways of Russian Theology. P. 207.

⁷ Здесь можно напомнить о страстном отстаивании этого положения Н. Бердяевым. Например: «Личность не составляется из частей, не есть агрегат, не есть слагаемое, она есть первичная целость» (О рабстве и свободе человека. С. 21); или «Тайна существования личности в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и единичности, в ее несравнимости» (Там же. С. 22); или «Личность связана со свободой от детерминизма природы, она независима от механизма природы. Поэтому личность не есть феномен среди феноменов» (Там же. С. 30); или «Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, она происходит от Бога, является из другого мира» (Там же. С. 32).

наличности. В таком наивном подходе так называемый диалог сводится к установлению случайных исторических различий во взглядах на мир в богословии и культуре, так что собственно посредничество между ними сводится не более чем к обсуждению возможности приведения их к некоему общему знаменателю, который в силу случайной историчности самой дискуссии оказывается тоже случайным. Однако пытливый философский ум немедленно должен указать на то, что коль скоро в основании как богословия, так и культуры и науки лежит один и тот же человеческий субъект, одна и та же личность, то, по-видимому, вопрос о различии или о трениях между богословием и культурой является следствием распада интенциональностей одного и того же человеческого сознания. Может ли этот распад привести к экзистенциальному противоречию в личности, то есть может ли он поставить под угрозу сам факт ее целостности и, следовательно, существования?

Христианская антропология, трактуя человеческую жизнь в контексте обожения, ставит ее в зависимость от способов мышления человека, помыслов и грехов, определяющих исход посмертного существования личности, так что действительно целостность личности зависит от целостности самого сознания (души) как образа Бога. Это, конечно, не означает, что физическая составляющая жизни человека играет второстепенную роль, и православная антропология предполагает изучение человека в тех условиях, в которых он функционирует на этой планете в физической Вселенной. Но что касается вопроса о распаде интенциональностей и угрозе личности, то именно здесь богословская антропология осуществляет постоянную конструктивную критику всех секулярных и духовно ограниченных представлений о человеке только как продукте биологической эволюции или же социального конструирования. Принимая во внимание достижения философской антропологии и современных исследований о культурной и социальной составляющей человеческого бытия, богословие приостанавливает свое суждение о них, созерцая и селектируя из них лишь то, что важно для духовного прогресса человека и человечества в целом, исходя из приоритета личности как центра раскрытия и манифестации смысла как тварного мира, так и его Творца.

Необходимо подчеркнуть, что целью неопатристического синтеза отнюдь не является некое неопределенное объединение православного богословия с современными философскими и научными идеями. Такой «синтез» привел бы к еще одной интеллектуальной абстракции без каких-либо жизненных последствий. Подобный синтез был бы по-прежнему исторически случайным, ибо в нем не содержалось бы внутренней сотериологической необходимости, исходящей из логики жизни Церкви. По сути идея построения нового богословского синтеза на основе решения экзистенциальных задач позиционирует этот синтез как дальнейший ответ на вопрос о смысле человека как центра творения. И здесь православное богословие выдвигает главный критерий в своей критической оценке всех секулярных форм антропологии и социологии: последние принимаются во внимание лишь в той мере, в какой они не говорят о том, чем является смысл человеческой жизни и что составляет суть человеческого состояния⁸. Именно этот скрытый апофатизм удерживает богословие от создания произвольного синтеза, присущего конкретной исторической эпохе. А отсюда следует, что идею какого-либо законченного богословского синтеза, в том числе и неопатристического, следует трактовать как бесконечную, эсхато-

⁸ Речь идет не просто о том, что вся современная антропология и психология по сути апофатичны, ибо они имеют дело не с живой личностью, а лишь с сигнификаторами этой личности, которые никогда не исчерпывают смысла того, что ими обозначается, но также о богословском осознании того, что человеческая личность непознаваема вообще, что следует из признания в ней Божественного образа, то есть образа Того, Кто не познаваем. Классическим святоотеческим примером может служить отрывок из святого Григория Нисского: «...Поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы» (Об устройстве человека (De hominis orificio) / Пер. В. М. Лурье. Санкт-Петербург: АХИОМ, 1995. С. 31). См. также статью современного французского философа Жана-Люка Марiona: Marion J.-L. *Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing* // *The Journal of Religion* 85:1, 2005. P. 1–24.

логическую задачу. В отличие от секулярных институтов Церковь обладает способностью подвергать свое собственное мышление самооценке и коррекции с помощью реализованной вечности как раскрытии ворот Царства будущего века в ее Литургии в ответ на евхаристическое приношение мира его Творцу. Отсюда нетрудно сделать еще один важный вывод о том, что евхаристическая оценка Церковью смысла культуры и науки по-своему трактует человеческую деятельность по исследованию и артикулированию мира как пара-евхаристическую работу.

Богословие с его преданностью живому преданию Церкви должно развиваться для того, чтобы стать экзистенциальным не только в отношении философско-антропологических терминов, но также в отношении своих собственных основ, то есть церковных определений и догматов, чтобы последние стали руководством для людей, живущих в современной культуре⁹. Антропология при всем том играет важную роль, ибо смысл человеческого существования не может быть найден вне невыразимой религиозной тайны Того, Кто может сказать: «Аз есмь Сый». Так же как высшая жизненная истина Синайского откровения не может быть объективирована и понята без участия в словах Бога, само существование тварного мира (то есть Вселенной и человеческих существ) может быть осмыслено лишь в модальности существования-участия, которое тоже не объективируется, ибо несет в себе некую неустранимую неопределенность¹⁰. Все попытки объективировать тайну случайной фактичности человеческой личности, актуализацию самого события зачатия (то есть события «воплощения души в теле») изнутри физической и биологической природы могут быть интерпретированы Библейским нарративом, говорящим о сотворении человека не как о результате игры безличностного случая и необходимости в природе, а как об акте личного отношения с Богом, тем самым перемещающим метафизический вопрос о существовании вообще (почему есть что-то, а не ничто) в область конституирования тварного в опыте Богообщения¹¹.

Человек, или человечность, определены с помощью идеи участия в Божественной бесконечности: Христос является в этом смысле примером и нормативом, представление о котором встроено в некоторые социальные практики и культурные реалии. Участие в бесконечном предлагает не только новое видение антропологии (как открытой и свободной по отношению к потребностям миропорядка), но и новое видение онтологии (несмотря на всю неоднозначность, связанную с употреблением этого термина). Характеристика такой онтологии допускает два ключевых определения: реляционность (в смысле, используемом в Троичном богословии, то есть когда предикат существования является производным от отношения) и дар. Оба эти определения подразумевают, что существование не является

⁹ Здесь показательно, что касается возможности развития богословия, включая его догмы, высказывание С. Булгакова: «...Надо ясно понять неустранимость догматического развития в раскрытии церковного самосознания, хотя разные его выражения имеют лишь церковно-историческое происхождение и прагматический характер» (С. Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М.: Терра, 1991. С. 86. См. также: С. Булгаков. Догма и догматика / Живое предание. Православие в современном мире. Париж: YMCA-press, 1937. С. 20). Интересно в связи с этим также высказывание митрополита Иоанна Зизиуласа, указывающего на тонкий характер возможного обновления догматического содержания веры: «Среди так называемых “консервативных” богословов доминирует представление о церковном учении как о чем-то неприкосновенном. Такой взгляд превращает догматы в окаменелые остатки прошлого и увеличивает пропасть между исторической и эсхатологической перспективой непрерывности апостольской керигмы. Внимательный взгляд на жизнь древней церкви и признание евхаристического основания ее вероучения позволяют понять догматы как “доксологические” постановления общины, как “веру, переданную святым” (Иуд. 3), вновь и вновь воспринимаемую сознанием “общины святых” в новых формах ее опыта и постоянной открытости будущему» (И. Зизиулас. Бытие как общение. Свято-Филаретовский Православный Христианский Институт. М., 2006. С. 93–94).

¹⁰ См.: J.-L. Marion. *Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing* // *Journal of Religion* 85:1, 2005.

¹¹ Таким образом преодолевается возражение М. Хайдеггера о невозможности рассуждения о творении из позиций, нейтральной по отношению к вере. Хайдеггер утверждал, что библейский ответ на метафизический вопрос о происхождении сущих неуместен (см., например: M. Heidegger. *Introduction to Metaphysics*, New Haven: Yale University Press, 1959. P. 6–7). Отцы Церкви, включая блаженного Августина и преподобного Максима Исповедника, понимали, что лексикон сущих неприменим к вопросу о творении и творение принадлежит литургическому словоупотреблению, изнутри которого творение признается, устанавливается, то есть конституируется (см., например: J.-L. Marion. *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustine*. Paris: PUF, 2008. P. 315–324).

самодостаточным и очевидным; оно соотносится с трансцендентным и как таковое является даром. Вхождение представления о даре в самую сердцевину христианской онтологии естественно вызывает евхаристический ответ на этот дар, таким образом помещая абстрактное философствование и рассуждения об онтологии в конкретное еkkлезиологическое русло. Можно выразить ту же мысль по-другому: утверждаемая универсальность христианства как модальности существования проявляет себя в конкретных событиях жизни Церкви. Богословие с его установкой по отношению к миру получает свое обоснование в Церкви, для которой богословие является ее голосом. Культура, политика и наука как разновидности человеческой деятельности и соответственно являющиеся вовлеченными в речь мира вместе с богословием должны стать иновыражением синайского откровения «Аз есмь Сый».

Переживая свое существование лишь в отношении с Богом, то есть как дар, христиане ощущают бытие в целом как имеющее основание в Личности. Это означает, что Вселенная сущих существует в Том, Кто может утверждать о своем собственном бытии «Аз есмь Сый». Задача богословия в посредничестве с культурой и наукой в таком случае состоит в том, чтобы убедить последних созерцать Вселенную как воипостазированную в Божественной Личности, так что культурная динамика и космологические тревоги смогут потерять свое значение как безличностные активации, а также смогут выразить собой присутствие образа Божественной Личности, явленной тварному человеку. Но это требует в первую очередь того, чтобы сами люди перестали трактовать себя как анонимные физико-биологические механизмы, обреченные, согласно бесстрастным законам науки, на распад и смерть, и осознали потенциал свободы от природных необходимостей, заложенный в Божественном образе, позволяющий тем самым приблизиться к гармонизации и пониманию смысла жизни. Взаимообогащение богословского реализма, культуры и науки имеет своей целью прояснить уникальность непосредственного момента существования через события сопричастия Личному Богу, который «открывает Себя с помощью света знания, являющегося ни значением, ни концепцией, а именем и личностью, Иисусом Христом»¹². Участвуя в диалоге с Ипостасью Христа, материя мира осознается не как отчужденный ландшафт случайных сил и не как пустые пространства, а как осуществление Божественной заповеди «Да будет Свет». Именно через этот Свет, обуславливающий наше существование, и сам свет познания, культура и наука, как выражающие человеческое существование, становятся возможными вообще. Их истинный статус как разновидности Богообщения восстанавливается.

Именно в этом христианский взгляд на природу реальности, артикулированный снова в стратегии неопатристического синтеза, может иметь влияние на антропологию человека, приводя через общество, политику, технику и культуру к модели человека, альтернативной той, которую православные мыслители квалифицировали в терминах «исторического материализма» (по сути капитализма)¹³. Подобное изменение взгляда на природу человека, вытекающее из последовательного применения идеи неопатристического синтеза в богословии, можно представить как попытку противостоять дехристианизации Европы и всего мира, что является насущной социально-политической и культурной задачей. Целью такого движения мысли было бы не навязывание некоего нового религиозного фундаментализма, чье присутствие в любом случае было бы деструктивным для целостности общества, но осуществление посреднического и критического подхода к реальности человеческого мира, подхода, могущего помочь человеку осознать смысл его собственного суще-

¹² Yannaras C. Elements of Faith. Edinburgh: T&T Clark, 1998. P. 41.

¹³ См.: Yannaras C. The Church in Post-Communist Europe. Berkley, InterOrthodox Press, 1998.

ствования в тварной Вселенной. Изменение взглядов на природу человека также способствовало бы изменению самого стиля современного диалога между богословием и научной идеологией (эксплуатируемой современными апологетами атеизма¹⁴).

Ценность и оправдание применения идеи неопатристического синтеза в современном мире могут проистекать только из стремления богословия оказать преобразующее влияние на мир во всех его аспектах, включая природу, человеческое общество, а также его научно-технологические и политические измерения. Сама возможность этого проистекает из обладания христианами Тем, Чьим именем они называют себя христианами, то есть воплощенным и прославленным Иисусом Христом. Поскольку для христиан Христос остается конечным архетипом всех возможных путей взаимодействия с миром и преобразования этого мира, для человека это означает в определенной мере преобразование на пути, явленном в Воплощении. Речь идет об обожении, понимаемом в данном случае как видение и действие в мире, предельно приближенное к тому, чем обладал Сам Христос: «...и насколько для человека Бог по человеколюбию вочеловечился, настолько смог человек по любви обожить себя для Бога...»¹⁵.

Обожение подразумевает здесь, что человек как микрокосм не только способен артикулировать всю Вселенную, но все более и более очеловечивать ее, делая ее макроантропосом¹⁶. В этом смысле богословие подчеркивает взаимопереплетающийся характер космологии и антропологии. Эта идея может быть отслезена у Отцов Церкви, в частности, у Немесия Эмесского и преподобного Максима Исповедника. В человеке отражено не только базовое различие в тварном мире между чувственным и умопостигаемым, но и все те разделения в космосе, которые человеку предстоит преодолеть, чтобы восстановить предшествующее грехопадению архетипическое единство «всего во всем» в Боге. Практически это означает ощущение и понимание тварной Вселенной в ее многообразных явлениях, исходя из отношения к ее центру воипостазирования в Логосе-Христе. Как физическое творение Вселенная всегда будет сохранять сущностное различие с Богом, но ее видение и смысл становятся более прозрачными и сотериологически значимыми для человека, как если бы они были раскрыты ему глазами Самого Логоса. Такое преобразующее видение требует метаноии (изменения ума) и аскетического очищения сердца; оно предполагает изменение тропоса (способа) человеческого существования, предохраняя при этом его логос.

¹⁴ В данном случае речь идет об атеизме как определенной точке зрения на познаваемость реальности, ограниченной чувственностью и дискурсивным разумом. Другими словами, познаваемо лишь то, что объективируется, а все остальное содержание душевной и интеллектуальной жизни, не поддающееся объективации, отбрасывается как субъективное и, следовательно, не обладающее практическим смыслом. Реально лишь то, по отношению к чему применим технический прогресс и с чем можно манипулировать. Православное богословие критически относится к такому взгляду в силу его неполноты и претензии на автономию, в конечном итоге указывающей на греховное состояние человека (см. подробнее в: P. Nellas. *Deification in Christ*. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. P. 93–96). Приведем характерное высказывание митрополита Пола Мара Грегориоса: «Мы так привыкли к научно-техническому взгляду, что потеряли способность воспринимать реальность в ее целостности, видения источника и устроителя жизни, а также восприимчивого и почтенного отношения к ней, растворяясь в ней с любовью. Мы потеряли способность отвечать всем нашим существом на бытие Полностью Другого, который являет нам себя в тварной вселенной» (Gregorios. *The Human Presence*. P. 91).

¹⁵ Преп. Максим Исповедник, *Ambigua* 10 [PG 91: 1113B] (Перевод архимандрита Нектария: О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 95).

¹⁶ Идея макроантропоса о том, что человек становится большим миром, была развита преподобным Максимом. Она представляет мир как предназначенный к очеловечиванию, чтобы мир не просто носил в себе отпечаток присутствия человека, но и чтобы он просто стал всечеловеческим. Это представление также содержит еще один важный смысл, а именно тот, что, согласно преподобному Максиму, человек призван не для того, чтобы быть «окоsmичным», а для того, чтобы космос стал очеловеченным. Судьба космоса в человеке, а не наоборот, судьба человека в космосе. Как это было выражено у Бердяева: «...космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот» (О рабстве и свободе человека. С. 34). История всей вселенной становится частью истории человечества, так что космос является не только предметом теоретического исследования, но средой человеческого существования, служащего ему практическим образом. Ср.: О. Клеман. *Смысл Земли*. С. 9, 15.

Естественным убеждением во времена преподобного Максима было то, что ни при каких условиях логос человеческой природы не может быть подвергнут такому его изменению с помощью физических и биологических условий существования на Земле (то есть изменению тропоса существования), которое могло бы привести к его разрушению, то есть сведению на нет самой возможности испостасного единства тела и души человека. Формулируя ту же мысль по-другому, преподобный Максим полагал, что путь обожения исключает злоупотребление тварными реальностями, угрожающими самой возможности логоса человека. Для него было немыслимо допустить, что творческое преобразование мира (например, научно-технический прогресс), в процессе которого преобразуется тропос человека, могло бы привести к такому изменению его логоса, которое по сути означало бы уничтожение человечества¹⁷. В этом смысле святоотеческое видение судьбы человечества остается ограниченным просто потому, что в присущую ему эпоху было невозможно предвидеть углубляющееся доминирование науки и техники в человеческой жизни, наступившее, как считают историки, после XVII века.

Преподобный Максим Исповедник, будучи монахом и мыслителем VII века, не был вовлечен в реальности мира за пределами Церкви и, естественно, не внес какого-либо вклада в теорию культуры и научное измерение этой культуры. Соответственно, если мы предпринимаем попытку углубить богословское понимание мира на путях современного неопатристического синтеза, необходимо поместить богословие в контекст современного дискурса об обществе, политике, культуре и науке. Но тогда сама установка на неопатристический синтез становится радикальной в том смысле, что участие в Церковных тайнах здесь и сейчас делает возможным богословское знание, которому суждено выступить посредником между всеми другими формами знания в человеческой культуре. Мы видим, что в неопатристическом синтезе присутствует тенденция выхода за рамки строго богословского знания в следующем смысле: богословие призвано осуществлять посредническую функцию между всеми формами знания, помня и делая явным тот факт, что любое познание является даром. Такое посредничество предполагает изучение тех форм познания, которые не всегда были связаны с жизнью Церкви и христианским преданием. В то время как неопатристический синтез обращается к Церкви и ее истокам, его способы мышления и пафос не исключают представления об этих истоках как свидетельствующих о человечестве в целом. Тот тип общения между человеком и Богом, представленный в Церкви как дар и возможность, открыт всему человечеству. Однако такое понимание не предполагает ассимиляции и растворения сути богословского видения мира как дара, предохраняя богословие изнутри ее непоколебимых столпов веры, церковного предания и Богообщения. Сама возможность познания как дара обосновывается образом Христа в человеке, Христа как центрального дара всему христианскому богословию. Таким образом, богословие должно быть способно понимать современные пути жизни и мысли и в то же время быть критической модальностью самой жизни¹⁸, помня о том, что все виды челове-

¹⁷ Речь идет о злоупотреблениях достижениями науки и техники, которые были квалифицированы в критической православной литературе с помощью таких терминов как уничтожение человека, дегуманизация природы и ее осквернение (см., например: Ph. Sherrard. The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science. Suffolk: Golgonooza, 1991).

¹⁸ Сферой действия богословского мышления являются те области, где Церковь (как воцерковленное человечество) встречается с исторической и культурной реальностью. Богословие творчески и критически осмысливает любую возникающую историческую проблему или тему, оставаясь при этом в сопряжении с духовной жизнью Церкви, ибо эта жизнь есть опыт Бога, то есть вечности. По словам известного румынского богослова XX века отца Думитру Станилоэ, «самое существование Церкви является результатом постоянно обновляющегося действия Святого Духа в осуществлении богообщения»; «врата бесконечного богатства личного и межличностного божественного бытия открыты для осмысления Православным богословием, а в связи с этим и перспективы нескончаемого прогресса человеческого духа в божественном» (D. Staniloae. Church in the World. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 218). Аналогично этому митрополит Минский и Слуцкий Филарет описывает парадокс церковной миссии в «этом мире» как заключающийся в том, что «сила церковного воздействия на мир напрямую зависит от способности Церкви быть «больше мира», превышать этот мир, видеть его «очагами Божиими»» (Путь жизнеутверждающей любви. Киев: Дух і Літера, 2004).

ческой жизнедеятельности представляют собой радикальный дар существования, то есть жизни, чей онтологический приоритет имеет своим основанием Бога. В этом случае все частные научные взгляды на суть реальности, включая природу, общество и самого человека, получают свое обоснование и понимание из дара динамического богословия как до-предикативного Богообщения. Именно новое прояснение этого внутреннего убеждения Отцов Церкви и является неопатристическим измерением отстаиваемой нами богословской преданности в современном диалоге с культурой и наукой.

То, что делает мысль Отцов актуальной и неустаревающей, заключается в их убеждении, что познание есть Божественный дар, следовательно, если содержание познания отделяется от его внутреннего источника в человеке, оно теряет экзистенциальный и сотериологический смысл¹⁹. Познание имеет своим происхождением Бога. Это положение следует трактовать не просто как фидеистскую прокламацию, а как обновление взгляда на познание и образование, обновление, проистекающее из времен до-модерна. Можно предложить читателю несколько примеров интерпретации природы познания во времена патристики.

Отцы Церкви всегда четко понимали специальную природу наук и их ограниченные возможности суждения о вещах. Например, согласно святому Григорию Богослову, даже если астрономия преуспевает в описании «круговращений, приближений и отдалений, восхождений звезд и солнца, каких-то их частей и подразделений», то само по себе это не есть «уразумение еще сущего, а только наблюдение над каким-то движением, подтвержденное долговременным упражнением, приводящее к единству наблюдения многих, а потом придумавшее закон и возвеличенное именем науки»²⁰. Поверхностные впечатления как таковые, даже если они объединены в группы, не проливают свет на конечный смысл вещей. Как это было выражено О. Клеманом: «Всякая тварная вещь имеет свою точку соприкосновения с божественной энергией, девственно чистую точку, логос, софийность, которая одновременно и обосновывает ее и словно намагничивает к полноте. Без логоса, без имени в тварном бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы»»²¹. Так как познание любой вещи предполагает слышание и диалог со словом, то каждая вещь манифестирует Троицу, в Котором Логос неразделим с Духом. Согласно преподобному Максиму Исповеднику, мы не можем воспринимать малейшую вещь, не испытывая при этом некоего тринитарного опыта. Само бытие вещей указывает на источник их существования в Отце. Умопостигаемость этих вещей, так сказать, их логический порядок, связывает их с Логосом, а их движение указывает на присутствие Духа Святого, Подателя Жизни, придающего им основание и содержание.

Задолго до преподобного Максима Климент Александрийский пытался формализовать аналогичное убеждение об укорененности познания в Божественном, используя философские методы. Говоря о познании, Климент связывал его с пониманием Истины как чего-то всеохватывающего, включающего все разновидности истинного. Истина одна, и это Божественная Истина. Вот почему философия у Климента

С. 53–54). Именно поэтому богословие исходит из опыта Церкви, сопряженного с вечностью, оно всегда функционирует поверх массового религиозного сознания, но также и поверх «секулярного». Задача богословия и состоит в том, чтобы осуществлять постоянную конструктивную критику этих модусов сознания (Там же. С. 29).

¹⁹ Н. Бердяев называл это объективацией и связывал с греховным состоянием человека (см. например: Н. Бердяев. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-press, 1939). Современная феноменология использует немного другой язык, говоря о сведении реальности к ее контурам, к феноменальности объектов.

²⁰ Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2 томах. Т. 1. Слово 28, О богословии второе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 411.

²¹ О. Клеман. Смысл Земли. М.: ББИ им. св. Апостола Андрея, 1996. С. 12.

в «Строматах» характеризуется как проникновение в истину и природу вещей²², но философская истина никогда не отождествляется с Истиной Божественной (Стром. 1.6). Философская истина, скорее, есть частичная истина. Философия может помочь постижению истины, «не будучи причиной постижения, но причиной наряду с другими вещами, как сотрудничающей, может быть, даже совместной причиной» (Стром. 1.6). Сходным образом Климент утверждает, что и в науках содержится только частичная истина: «В геометрии есть истина о геометрии; в музыке — о музыке; и в правильной философии будет содержаться эллинская истина» (Стром. 1.6). Климент заявляет, что греки посредством дара рассуждения, врученного им Богом, подошли к истине, но не смогли собрать воедино разрозненную истину и найти ее источник в Слове Божиим (Стром. 1.13. С. 110). Философское знание неполно, так как «оно не способно само по себе произвести ничего согласного с истиной» (Стром. 1.20. С. 131). Климент противопоставляет такое знание христианскому учению, которое, «будучи Божией силой и Божией “премудростью”, действует всецело своими собственными средствами и не нуждается ни в какой другой помощи» (Стром. 1.20. С. 131–132). Что бы наука и философия ни предлагали богословию, богословие легко может усвоить все это и тем самым расширить веросознание, оставаясь в рамках догматических определений²³.

Ясно понимая, что любое научное знание как знание, относящееся к тварной природе, никогда не будет полным, то есть никто никогда не достигнет знания вещей как они есть сами по себе, греческие Отцы истолковывали природу и ее знание через свою веру и свое видение мира в его отношении с Богом. Для них трансцендентный Бог Священного Писания сотворил мир из ничего, но Он присутствует в мире через Божественные логосы (как цели и назначения) всех тварных вещей²⁴. Таким образом, Отцы считали своей первейшей задачей осуществить интерпретацию научного познания богословски, при этом критикуя, ограничивая и в то же время завершая и проясняя смысл научного дискурса.

Итак, вопрос состоит в том, как видеть истину за эмпирическими явлениями или, по-другому, как обнаружить присутствие логосов — непреложных и вечных принципов вещей²⁵. Созерцание логосов тварных вещей преподобный Максим считал образом приобщения к Логосу, ведущему в конечном итоге к мистическому единению с Богом. Созерцание логосов осуществляется через очищенный ум (гр. *vous* (*pous*)), который является принципиально отличным от эмпирического восприятия или дискурсивного интеллектуального постижения. Такое созерцание творения

²² Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Изд. Олега Обышко, 2003. 1.5. С. 91 (далее мы будем использовать аббревиатуру «Стром.»).

²³ Владимир Лосский перефразировал эту мысль: «Христианское богословие вполне допускает любую научную теорию мироздания в том случае, если она не пытается выйти за свои же рамки и начать дерзко отрицать вещи, находящиеся вне ее собственного поля зрения» (В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 81).

²⁴ Учение о «логосах», широко развитое в VI веке в богословии святого Максима Исповедника, можно также найти и у других церковных писателей до него. Например, в «Словах» святого Григория Богослова 18.16; 30.20; у святого Григория Нисского в книге «Об устройении человека» 24; у святого Василия Великого в «Беседах на Шестоднев» 1.7–8; у Дионисия Ареопагита в «Божественных Именах» 5.7–8; и у Евагрия Понтийского в «Практиках» 92. Концепцию «семенных причин» (или сперматических логосов), сходных с понятием логосов, развивал также блаженный Августин Гиппонский. Здесь стоит также отметить параллелизм в употреблении терминов «логосы» и «Божественные энергии» у Владимира Лосского в «Очерках мистического богословия Восточной Церкви». (Проблемы этого параллелизма обсуждаются, например, в книге: L. Thunberg. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. P. 137–143.)

²⁵ Теория логосов преподобного Максима Исповедника является предметом широкого обсуждения практически во всех книгах, посвященных преподобному Максиму. Как примеры более подробного рассмотрения можно упомянуть уже ставшие классическими монографии: Balthasar H. Urs von, *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor* (San Francisco: Ignatius Press, 2003), Ch. 3; L. Thunberg. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Chicago: Open Court, 1995). P. 64–79; *Man and the Cosmos*. P. 134–143; J.-C. Larchet. *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris: Les Editions du Cerf, 1996). P. 121–136. На русском языке см.: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 64–68; В. В. Петров. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. С. 19–24.

осуществляется как бы «сверху» или «изнутри», а не через чувственные впечатления или ментальные операции. Оно отличается от того, что в наши дни обычно считается научным опытом. Вместе с тем, с другой стороны, можно увидеть и некое сходство между ними.

В самом деле, наука обычно считает, что она исходит из экспериментов и измерений, из вещей, которые составляют наше обычное понятие о реальном мире, полученное опытным путем. Во всех научных исследованиях присутствует, однако, еще один аспект, включающий оформление случайных эмпирических открытий в теорию. Это требует применения языка символов (например, математики), что дает нам возможность предполагать, что за эмпирической видимостью исследуемых объектов стоит другая, глубинная реальность. Это обычно происходит в тех случаях, когда в физике речь заходит, например, об элементарных частицах, полях, глобальной геометрии Вселенной и тому подобном. Все эти «объекты» известны нам исключительно по их косвенному эмпирическому проявлению и поэтому предстают нашему сознанию только в символических образах. Такое представление реального мира соответствует тому, что мы называем рациональностью познания. Полагаемые физические реальности предстают в феноменальности объектов, являются конституированным сознанием²⁶, то есть источник рациональности сокрыт в тайне человеческой личности, в ее Божественном образе²⁷.

Согласно преподобному Максиму, Божественный Логос присутствует во всех вещах, связывая воедино все их логосы. Таким образом, весь мир наполнен Божественной реальностью, и люди, в соответствии с их логосами, могут обрести ведение логосов вещей. Преподобный Максим выражает эту мысль в характерной, довольно современной манере, когда говорит о присутствии Божественного в составе тварного мира: «...ум, естественно воспринимая все [сокровенные] в сущих логосы... будет иметь расслабленной силу и неосуществимым метод научного исследования поистине истинно Сущего, не имея [возможности] уразуметь, как в каждом логосе каждого из них (сущих. — А. Н.) и во всех вместе логосах, согласно коим существуют все [сущие], пребывает воистину не являющийся ничем из сущих и в собственном смысле слова сущий всем и над всем Бог»²⁸.

Человек обладает знанием элементов природы в различном виде, видя мироздание разделенным в тенденции к противоборству процессов хаоса и порядка. В то время как опытное познание вещей означает констатацию способов их существования в их многообразии, естественному созерцанию как ведению логосов этих вещей суждено привести все чувственно многообразное творение к его единству посредством соединения всех логосов в одном Божественном Логосе, который и составляет принцип творения. Чтобы погрузиться в такое созерцание, необходимо отвлечься от чувственно постигаемого творения, то есть увидеть это творение духовным зрением. Преподобный Максим сравнивает такое созерцание тварных вещей с ангельским ведением вещей чувственных, так как ангелы ведают логосы чувственных вещей напрямую, «сверху». Поскольку присутствие Божественного,

²⁶ Стоит, однако, отметить, что созерцание естества, через которое преподобный Максим описывал постижение логосов в их единстве, ведущее к Логосу Бога, будучи по природе своей разновидностью Богообщения, предполагает присутствие в нем Святого Духа. Это означает, что Бог открывает свои тайны тем, для кого распознавание смыслов творения сопровождается Богообщением через изучение Писания, а также приобщение ко Христу через Церковные таинства.

²⁷ Согласно преподобному Максиму, доступ к рациональности мира основан на подобии логоса человека (содержащего в себе присущую человеку рациональность) и логоса мира. Эта аналогия была им развита в Мистагогии, 7 (Mystagogy 7).

²⁸ Св. Максим Исповедник, Ambigua, 22 [PG 91, 1257 A] (Русский перевод архимандрита Нектария. С. 232). Обратим внимание на то, что в Sap. theologicorum (Богословские главы) преподобный Максим проводит различие между двумя видами знания: «Одно — научное, которое в силу одного только свойства своего постигает логосы сущего; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание — деятельное и действенное, которое долгие печется о постижении сущих посредством [духовного] опыта» (Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божиего, 1:22. Пер. А. И. Сидорова. С. 218–219).

согласно преподобному Максиму, происходит одновременно в словах Писания и в логосах вещей, собранных воедино в универсальном Логосе, духовное восхождение через созерцание логосов творения в конце концов приводит к Логосу-Христу. Введение элементов тварного мира таким образом обретает все черты участия в Божественном. Присутствие Логоса во всех вещах как принцип, объединяющий логосы этих вещей, позволяет говорить о том, что мироздание оплодотворено Божественной реальностью, а ее ведение через разум людей (то есть их собственный логос) есть вид Богообщения через узнавание цели и назначения тварного. Естественное созерцание разнообразных логосов в едином Логосе, таким образом, представляет собой своеобразный исход людей из чувственного мира, соединяющий видимое и невидимое, земное и небесное и тем самым приводящий их к единству в принципе их сотворения Богом. Преподобный Максим рассматривает все это таиноводственно, то есть как литургическое действие космического масштаба — «вселенскую литургию»²⁹.

Для преподобного Максима и греческих Отцов в целом характерно то, что они могли духовно «выходить» за границы материального мира, мира природы и созерцать логосы, и через это созерцание славить Творца мироздания. Затем они возвращались обратно в земной мир и видели природу уже в новом свете, с точки зрения ее целей и назначения, то есть с точки зрения Христа-Логоса. Для Святых Отцов мир до пришествия в него Христа был «пуст» в том смысле, что люди не видели Бога, так что роль воплощенного Сына Божия, который через мироздание являет Отца, состояла в том, чтобы «обновить то же самое учение» через Воплощение, таким образом научая тех, кто не мог видеть Бога в его творениях³⁰. Однако Отцы, поклоняясь нетварному через творение, всегда сохраняли бдительность в отношении опасности пантеистического обожествления творения, так как переход от материального к духовному (как простейшему ментальному образу нетварного) мог быть сделан с такой легкостью, что фундаментальная граница между ними могла бы быть потеряна. Поэтому когда мы говорим о «вселенской литургии» преподобного Максима как о форме посредничества между небом и землей, видимым (чувственным) и невидимым (умопостижимым), необходимо помнить, что преодоление разделений (*diairesis*) в творении на нравственном и экзистенциальном уровнях не означает уничтожения различий (*diaphora*) в творении на онтологическом уровне. Молитва Творцу изнутри тварного не устраняет различия между Богом и тварью, хотя изучение природы и может позволить приблизиться к Богу — ее Творцу.

Интерпретируя природу и ее познание богословски, то есть через веру в Бога-Творца, Отцы Церкви не продвигались в понимании и предвидении исторического развития культуры и наук (это не было их задачей, ибо они были прежде всего епископами и защитниками христианской веры). Именно поэтому, настаивая на уместности неопатристического синтеза нашего времени, мы, естественно, идем существенно дальше, чем патристический синтез прошлого в вопросе возможности богословского суждения о культурной и научной деятельности нашего века. А это, в свою очередь, требует от нас не просто эпистемологической рефлексии, но и определенного рода действия как суждения о культуре и науке в сотериологической перспективе, то есть как суждения о тех неотъемлемых чертах человеческого состояния, которые призваны изменить человека и мир в целом в соответствии с надеждой на спасение. Задача человека «возвысить» природу, общество и самого себя (как

²⁹ Термин «вселенская (космическая) литургия» был введен в оборот известным католическим богословом и церковным деятелем Хансом Урсом фон Балтазаром в его одноименной книге: H. Urs von Balthasar. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner. Zweite, völlig veränderte Auflage.* Einsiedeln 1961. Интересное развитие идеи литургического отношения к миру можно найти в книге известного французского философа Жана-Луи Кретьяна (J.-L. Cretien. *The Ark of Speech.* London: Routledge, 2004. Ch. 5).

³⁰ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти 14 (De Incarnatione Verbi). Творения в 4 томах. Т. 1. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 209.

эмпирическое существо) для того, чтобы их логическая и софианическая сущность достигли полного осуществления (в которой все творение становится макро-антропосом, используя язык преподобного Максима Исповедника). Рассуждая о таком осуществлении, мы говорим об установлении принципа Божественного присутствия в мире, который бы объединил различные аспекты человеческой деятельности, политику, экономику, науку и культуру. Обнаружение такого принципа могло бы быть осуществлено с помощью человеческого творчества в отношении многообразия мировой реальности (раскрываемого наукой), даже если это творчество не имеет прямого отношения к аспектам церковной жизни. В этом случае можно говорить о новом откровении о христианстве, откровении, которое не изменяет его сути, но приводит к новому осознанию³¹.

Человеческое творчество не следует абсолютизировать не только потому, что человеческие существа не могут произвести ничего нового в смысле сотворения (им предопределено воспроизводить только то, что уже им дано), но потому, что к самому творчеству следует относиться творчески, то есть критически. Это означает, что все виды человеческого творчества, как включенные в ткань сотворенного, могут иметь богословский смысл и обоснование, если они служат спасительным целям человека, соединяющего Вселенную с Богом, реализующего тем самым свое предназначение макро-антропоса. Если указанную сотериологическую цель игнорировать, то человеческая деятельность рискует создать демонический и не-человеческий мир, в котором свет Божественной истины будет затемнен. Последнее замечание важно тем, что для человека предохранение архетипического образа богочеловеческого Христа означает предохранение логоса его природы во всех видах творческой деятельности, предполагая лишь изменение и обновление тропоса его природы. Но именно это и представляет собой проблему в нынешнем состоянии человечества, которое, «экспериментируя» с природой посредством научно-технических (а также опосредованно социально-политических) нововведений, изменяя тем самым тропос существования, рискует не только не предохранить логос человеческой природы, но и действительно разрушить его.

Опасность состоит в том, что, порождая дисбаланс в человеческой природе в сторону все большей зависимости от физических продуктов человеческой деятельности, человеческое «творчество» нарушает меру присутствия Божественного образа в человеке, тем самым изменяя антропологический тип и подрывая саму основу христианского видения смысла человечности как отношения с Богом³². В конечном итоге человек может счесть возможным провозгласить свою независимость от Бога, «обожествляя» себя и всю Вселенную. Жизненное сопричастие Божественному в таком случае теряется, и человеческое творчество отпадает от положенного ему в самом начале спасительного телоса. В таких условиях христианство может сохраниться лишь как некая нормативная практика, обладающая способностью судить и проливать свет на природу вне-христианской деятельности. Однако разрушенное единство человеческого познания мира в Боге и Бога в мире с неизбежностью приводит к поляризации секулярного познания и богословия. Секуляризм как раз и проявляется как следствие переизбытка изменения тропоса человеческой природы по отношению к ее логосу. Выражаясь резче, секуляризм возникает как неизбежное последствие искаженной антропологии. Именно недоразвитая, ущербная антропология превращает богословскую онтологию в рационалистическую онто-теологию с вытекающей оттуда смертью Бога³³. Откровение и сопричастие становятся онто-теологическими понятиями, лишенными жизненного смысла и сакра-

³¹ Ср. со ссылкой 9.

³² Характеристикой такого негативного «творчества» как потери архетипа Христа могли бы служить отказ от любви как приоритета человеческого существования, отказ от справедливости в обществе и отказ от истины в познании.

³³ Ср. со ссылкой 26 на стр. 17, Метапарадигма. Вып. 5. 2014.

ментально-евхаристического характера. Богословие как опыт Бога становится отделенным от секулярной деятельности, так что фактически творчество в христианстве становится невозможным. Именно из этого негативного вывода и следует обратное, а именно то, что проект христианской культуры (включающий научный ее аспект) становится предельно актуальным как альтернатива безудержной секуляризации всех сторон жизни человека.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой совмещения возможности христианского осмысления современной секулярной культуры и науки с христианской традицией как кумулятивным результатом многих поколений религиозного опыта, как выражением отношения между человеческим духом и Духом Святым. Богословие понимает традицию не только как «воспроизведение» религиозных событий литургически. Речь идет не о декламировании текстов Священного Писания и пассивном прочтении Отцов Церкви. Скорее традиция подразумевает постоянное призывание Бога в Церкви и мире, призывание, которое в его относительном единообразии с прошлым содержит в себе онтологический элемент нескончаемого утверждения реальности Церкви и ее богословия. В этом смысле традиция превосходит известную оппозицию между «окаменением» и обновлением. Будучи живой традицией, она является развивающейся, ибо ей приходится иметь дело с изменяющейся реальностью человеческого бытия в политике, культуре и науке. Но присутствие традиции в этом изменении как раз и указывает на то, что человеческое познание должно быть вовлеченным в процесс своей собственной самооценки³⁴. При этом то, что иногда популярно обозначается как обновление и «оживление» традиции, не является выходом из нее. Скорее это критическое и не-приспосабливающееся освоение новых идей изнутри той же самой традиции, но в контексте современности. Именно в силу действенности религиозного опыта прошлого в настоящем богословие не может принять и подстроиться под произвольные формы и тенденции секулярного мышления, присущего эпохе постмодерна. Богословие остается той сферой человеческого существования, которая может осуществлять посредничество с секулярными процессами, никогда не приспособляясь к ним. В этом состоит его радикальная позиция по отношению к секулярной культуре и науке, вытекающая из требования, чтобы церковное богословие проводило четкое различие между беспристрастным созерцанием того, что происходит в современной культуре и науке, и своей вовлеченностью в них. Не приспособляясь к секулярной культуре и науке, церковное богословие как живая традиция наделено правом судить о секулярном мире через его постоянную согласованную критику³⁵.

При всем том радикальное отношение к человеческому миру через критику культуры и науки совсем не исключает позитивного отношения богословия к этому миру. Православное богословие судит не мир сам по себе, а утверждаемую секулярной культурой и наукой независимость их ощущения мира от присутствующего в человеке Божественного образа и, как следствие, от Бога³⁶. Делая это, богословие гово-

³⁴ Как это было замечено известным католическим богословом кардиналом Анри де Любаком, «повторение заученных формул не гарантирует преемственность мышления. Невозможно полагаться на сокровища доктрины лишь через пассивную память. Необходимо, чтобы разум сохранялся и в этом в какой-то мере переоткрывал себя» (H. De Lubac. *Paradoxes*. Paris: Editions du Seuil, 1959. P. 13–14).

³⁵ Как мы уже отмечали выше, задача богословия и состоит в том, чтобы осуществлять постоянную конструктивную критику секулярных модусов сознания. Осуществляя такую критику, богословие утверждает себя как мета-дискурс, то есть как такая форма критического мышления о различных типах социальной активности, которая выражает Слово Бога Творца, а не служит «проphetическим» голосом каких-то конкретных проявлений этой активности. Богословие выступает как мета-дискурс, превосходящий не только все социально-исторические науки, но и любые всеобъемлющие философские системы. Такое устройство его критической функции никогда не позволяет богословию соскользнуть в положение некой подчиненности по отношению к другим частным дискурсам (будь то философия, социальная политика или рубрики диалога между наукой и религией). А это означает, что богословие никогда не может быть определено и позиционировано секулярным разумом. И именно поэтому богословие не может согласиться с автономией представлений о той сфере реальности, которая описывается разумом, основанным на естественно-научной рациональности.

³⁶ Cp.: Nellas P. *Deification in Christ*. St. Vladimir's Seminary Press, 1987. P. 93–104.

рит о том, что не является Богом, но оно отдает себе полный отчет об этом антиномическом отличии. Позитивная оценка секулярной культуры и науки с одной стороны, и окружающего мира с другой, как отличных от христианства и от Бога, имеет свое основание в освящении живым богословием плодов человеческого труда, включая культуру и науку, так чтобы они адекватно функционировали в полноте сопричастия человека с Богом.

Творческая деятельность, приведшая к возникновению западной секулярной культуры, всегда опосредовалась христианской традицией. Это остается актуальным и сейчас: «Богословие должно оставаться открытым сегодня, чтобы охватить и принимать как человека, так и космос; оно должно принимать во внимание как устремления всего человечества, так и результаты современной науки и техники»³⁷. Творчество, проявляемое в культурной и научной деятельности, становится постоянной задачей самой Церкви. Церковная традиция есть традиция живая и развивающаяся, поскольку православие в собственном смысле этого слова (как правильное прославление, «славие» Бога) представляет собой бесконечную задачу³⁸. Соответственно для православия существование во времени предполагает преодоление дихотомии между окостенением и обновлением в самой сути человеческой истории, богословски понимаемой как синергия между человеком и Богом на путях спасительного телоса. Именно верность традиции позволяет сбалансировать безудержный призыв к обновлению (могущему незаметно сползти в секуляризм) и тем самым распознать опасность каких-либо социально-оптимистических обещаний на фоне изменения и «завершения» богословия в данном ограниченном историческом периоде.

Обновление следует понимать как постоянную тенденцию, так что его смысл может быть осознан только в перспективе будущего века. Поэтому обновление, предполагаемое неопатристическим синтезом, может иметь значение только в контексте его постоянного евхаристического переосмысления, не только в смысле «реализованной эсхатологии», как уже исполнившегося ожидания, но также и в смысле буквального ожидания будущего века, ожидания, влияющего на этическую сторону человеческого состояния и его проявления в физическом мире и обществе. И именно в этом смысле истина секулярной культуры и науки может быть постигнута только через придание им пара-евхаристической модальности³⁹, в которой их видение и перспектива из века будущего будут «реализованы», но в то же время ожидаемы. Соответственно при обсуждении уместности идей преподобного Максима Исповедника в XXI веке нами также предполагается присутствие евхаристического, то есть церковного измерения этого обсуждения, подвергнутого герменевтике присутствия будущего века в настоящем.

Если обновление в богословии не подвергается своей собственной богословской критике, оно может привести к деструктивному утопизму. Философы и богословы, критикующие науку и технику, а также западное отношение к жизни вообще, подчас исповедуют ностальгию по отношению к «безопасности» и «уверенности» в том до-технологическом состоянии мира, которое, как они верят, было более стабильным и мирным, которому не угрожали экологические проблемы и технические ка-

³⁷ Staniloae D. *Theology and the Church*. Crestwood, NY: SVSP, 1980. P. 224, 226.

³⁸ Ср. с К. Яннарасом: «Православие... — это не идеология, не некая "объективная реальность", но нечто, что следует открыть» как «истинную жизнь, жизнь, не знающую границ времени, пространства, тления и смерти» (Yannaras C. *L'Eglise, un mode d'existence qui peut vaincre la mort*. Service Orthodoxe du Press, N 169, Paris, Juin 1992. P. 3).

³⁹ Приведем характерное высказывание митрополита Иоанна Зизиуласса в контексте диалога между наукой и христианским богословием: «Если богословие творчески использует греческий патристический синтез, касающийся истины и богообщения, и дерзновенно применяет его к Церковной сфере, разрыв между Церковью и наукой вполне преодолим. Ученый, являющийся членом Церкви, сможет осознать, что его работа является пара-евхаристической деятельностью, а это может привести к освобождению природы от ее эксплуатации современным техническим человеком» (И. Зизиуласс. *Бытие как общение*. С. 119. Перевод откорректирован).

тастрофы и из которого мир виделся неизменным и «вечным». Однако такое видение мира парадоксально в первую очередь тем, что в нем отсутствуют направление и цель его развития. Здесь ностальгические мотивы представляют анти-историческую иллюзию, отрицающую присущую культуре и научному развитию телеологию, связанную с задачами самого человека. Не следует забывать, что носители культуры и ученые при этом тоже плохо представляют задачи и эсхатологическое значение культуры и научных технологий⁴⁰. Отсутствие чувствительности к эсхатологическому измерению культуры и науки лишает возможности понимать их как пара-евхаристическую деятельность и тем самым возможности рассматривать их как постоянно продолжающееся воплощение человечества в космосе в духе идеи макро-антропоса. Ввиду этого задача христианского богословия состоит не в том, чтобы критиковать и судить о культуре и науке относительно их конкретных проявлений и фактов, но в том, чтобы выявить и оживить в их развитии эсхатологическое присутствие, позволяющее осмыслить амбивалентность культуры, науки и техники, измеряющих меру страданий человека в состоянии грехопадения и возможности их преодоления в перспективе будущего века.

Из того, что мы рассмотрели, следует, что эсхатологизм предполагает трансцендирование, но не в смысле некой футурологии как прогнозирования будущего, а в смысле воспоминания о будущем или, наоборот, в смысле предвосхищения прошлого — в смысле созерцания вещи не через естественный поток времени, но через тревожное ожидание будущего века, откуда смысл вещей, их цели и их финал становятся очевидны. Это, по словам Д. Станилоэ, «демонстрирует, что мы не можем понять природу и смысл науки и техники вне признания высшего предназначения человека, его призвания найти свое завершение в Боге»⁴¹. Именно это предназначение способно избавить человека от страха перед культурой и наукой, от ощущения раздавленности ими, подобно тому «как Евангелие и учение Отцов освободило его от ощущения зависимости от капризных духовных сил, использующих природу произвольным образом»⁴². Развитие культуры, науки и техники, таким образом, должно восприниматься и направляться на то, чтобы поддерживать отношения с другим полюсом нашего существования, с нашим Творцом и нашим архетипом — Богом⁴³. Культура, наука и техника должны быть богословски поняты так, чтобы обрести их истинное место в бесконечных задачах человека по освобождению от ограничений физической природы. Тогда и только тогда существующий раскол между богословием, секулярной культурой и наукой сможет быть преодолен посредством обращения его корней из исторического прошлого, сопровождающегося недружелюбностью и подозрением, к общему телосу богословия, культуры и науки, неотъемлемо присущему человеческому состоянию и движущему богословие, культуру и науку к осуществлению предназначения человека.

В заключение можно предположить, что неопатристический синтез в XXI веке будет представлять нечто большее, чем то, что было предложено Г. Флоровским. Задача прочтения преподобного Максима Исповедника в XXI веке будет, с одной стороны, состоять в удержании содержания его мысли в той традиции, где эта мысль возникла, чтобы избежать опасности ее внеисторического прочтения и анахронистического истолкования. С другой стороны, так же как и евхаристическое чтение Священного Писания являет собой эсхатологический акт собрания общины молящихся в единомыслии и в ожидании открываемой премудрости, созерцание истории жиз-

⁴⁰ См. в этом отношении классическую работу М. Хайдеггера: Вопрос о технике // Время и бытие. М.: Республика, 1995. С. 221–238.

⁴¹ Staniloae D. *Theology and the Church*. Crestwood, NY: SVSP, 1980. P. 225 (ср. с рассуждениями о космологическом и антропологическом смысле техники у О. Клемана. *Смысл Земли*. С. 36–50).

⁴² Там же. P. 225.

⁴³ Gregorios P. *Cosmic Man*. 1988. P. 225.

ни и постижение смыслов написанного преподобным Максимом Исповедником будет носить транс-исторический, а следовательно и эсхатологический характер. Поскольку для христианства важна направленность на будущее спасение, именно будущее несет обновление, перенормировку традиции в виде повторения базовых структур, лежащих в основе повседневной жизни человека. Истинный же повтор заключается в воссоздании жизни Христа, то есть в выявлении его уникальности, которая предполагает Его постоянное различие с текущим настоящим. Отсюда само выражение «назад к отцам», как возвращение к прошлому, оказывается несущим двойной смысл, ибо оно означает не только преодоление всех исторических наслоений, отделяющих нас от Отцов (чтобы обнаружить пути, ведущие к содержанию истины). Само это преодоление по сути происходит в будущем по отношению к тому прошлому, которое уже осуществилось. Тем самым путь к Отцам есть духовное «возвращение» в будущее, есть воспоминание о нем, заключенное в спасительном телосе человека.

Мысль преподобного Максима, являющаяся, по его же словам, иконической по отношению к Царству будущего века, будет направлять нас от «иконы» (eikon) к истине (aletheia). К истине, понимаемой опять же не как ограниченной каким-то историческим периодом, но как к тенденции и процессу, усиливающим нашу ответственность и духовное напряжение в преддверии ничем не обусловленного эсхатона.



Антропная методология и кибернетический трансгуманизм. К вопросу о двух стратегиях познания и социального развития

О.Э. Петруня

Введение

Современное общество катастрофически больно. Манифестацией этой болезни стал глобальный экономический кризис, официально признанный мировой политической элитой в 2008 году. Не все аналитики видят в сложившейся ситуации симптомы более глубокого недуга, зачастую дело не идет дальше скудных экономических разъяснений. Это неудивительно. Господство в современном экспертном мышлении материализма и экономизма не позволяет критически рассмотреть ни патогенез¹, ни этиологию² заболевания. Требуется парадигма, способная, с одной стороны, критически проанализировать сложившуюся ситуацию, с другой — дать методологию эффективного прогнозирования. Данная методология должна включать набор критериев, устраняющих неопределенность из практики для принятия эффективных решений на разных уровнях. Сегодня это особенно важно, так как мир стоит на грани антропологической катастрофы, предельно четко описанной в Откровении святого апостола Иоанна Богослова.

Мы не решаем задач спасения человечества. «Только Бог может нас спасти», — говорил даже проповедник ницшеанского нигилизма М. Хайдеггер. Тем не менее, кое-что мы способны сделать. Можно согласиться с Дж. Серлом, что «когда дело касается интеллектуальных патологий, то как только вы их адекватно наименовали, вы уже на полпути к пониманию, а как только вы их поняли, вы на полпути к их преодолению»³. По-

¹ Патогенез — медицинский термин, обозначающий механизм зарождения и развития болезни и отдельных ее проявлений.

² Этиология — медицинский термин, обозначающий причины и условия возникновения болезней.

³ Серл Дж. Политика и гуманитарное образование / Пер. с англ. // Отечественные записки. 2002. № 1. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/oz/2002/1/se.html>

этому сегодня требуется первоначально назвать вещи своими именами, а в дальнейшем может появиться шанс для выхода из тупика.

Трудность нашего времени заключается в узурпации экспертной власти группой интеллектуалов, хорошо усвоивших квазинаучную праксеологическую⁴ догматику. Но поскольку именно эта догматика, индуцирующая ошибочную логику мышления, и привела к современному кризису, выход возможен только после смены парадигмы. Старая парадигма сопротивляется, не желая терять интеллектуальное господство, организационную власть и ресурсы. Это — главная причина, по которой «эксперты» не только не способны справиться, но и начинают целенаправленно игнорировать нарастающий поток «аномалий»⁵. В системе принятия серьезных управленческих (политических или экономических) решений ситуация стоит еще острее, так как «официальное экспертное сообщество» является интеллектуальным центром, генерирующим идеи, а сами решения принимаются «первыми лицами», способными иметь собственную интерпретацию предложенного варианта.

Нужно также сказать, что экспертное сообщество есть интегрированное понятие. Оно включает наличие не одной, а нескольких в той или иной степени сплоченных групп, имеющих различный политический, социальный, научный и дисциплинарный (в рамках конкретной дисциплины, требующей экспертных знаний) статус. Таким образом, становится понятен механизм многоуровневой контрверзы между теорией и практикой, теоретическим и практическим разумом⁶, рационализмом и эмпиризмом⁷, обличенной в форму столкновения воли и интересов отдельных групп и лиц.

Надо сказать, что сама праксеологическая модель — детище капитализма, а капитализм — порождение западной культуры. Именно кризис Запада в условиях глобальной вестернизации мира и сделался глобальным. Нас часто убеждают, что причины кризиса скрываются лишь в системе экономических отношений. Однако еще в конце 30-х годов XX века русский социолог Питирим Сорокин отметил девальвацию ценностей западной культуры как главный источник ее кризиса⁸. Спустя полвека российский академик Н. Н. Моисеев отмечал: «Та система ценностных шкал, которая сегодня определяет действия западного мира, при возрастающей мощи цивилизации становится опасной»⁹. Появившаяся на Западе в Новое время система ценностей было фактической ревизией христианства: дрейфом от Нового Завета к ветхозаветной идее избранничества¹⁰ и возвращенному на ней «духу капитализма»¹¹, по-другому — «духу наживы». Объектом этой наживы явились области вне границ капиталистической цивилизации. Вначале были поглощены некапиталистические сферы самого западного мира. Затем объектом эксплуатации явились колониально

⁴ Праксеология — область социологических и экономических исследований, которая рассматривает различные действия или совокупности действий с точки зрения установления их эффективности. Праксеологические идеи и проблемы разрабатывались в утилитаризме, прагматизме, теории организации (А. Гастев, Г. Форд, А. Файоль), общей теории действия (Т. Парсонс), экономической теории (Л. Фон Мизес).

⁵ Аномалия — понятие эпистемологии американского историка и философа науки Т. Куна, обозначающее факты, не объясняемые господствующей теорией.

⁶ Понятия теоретического и практического разума интерпретируются здесь не в кантовском смысле. Практический разум — конкретное, поведенчески-, практико-ориентированное мышление; теоретический разум — абстрактное, системное, концептуальное мышление.

⁷ Лейбницевская традиция против локковской. См.: Оллпорт Г. Становление: основные положения психологии личности // Г. Оллпорт. Становление личности. Избранные труды. М.: Смысл, 2002. С. 171.

⁸ См.: Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. 543 с.

⁹ Моисеев Н. Н. Мир XXI века и христианская традиция // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 5.

¹⁰ См.: Там же. С. 14.

¹¹ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

зависимые территории, где под флагом культуртрегерства процветал примитивный разбой, в дальнейшем принявший «цивилизованные» формы неокOLONиализма. Всю капиталистическую эпоху продолжается жестокая эксплуатация окружающей природной среды, а теперь уже — и природы самого человека.

Данная модель сегодня дает серьезный сбой во многом потому, что расширение капитализма становится невозможным по объективным причинам: отсутствие некапиталистической периферии. На самом Западе возник кризис мотивации и управляемости: часть населения тяготится даже теми небольшими ограничениями, которые им поставила западная демократия, а потому все время норовит раздвинуть эти рамки, приспособив их под свои собственные страсти и фантазии; другая часть, тяготеющая к традиционным ценностям, все более вытесняется на культурную обочину. Однако данный кризис может иметь наиболее разрушительные последствия прежде всего для регионов, включенных в современную неокOLONиальную систему и подвергшихся историко-культурной деконструкции. К числу таких регионов относится и Россия.

Ситуация усложняется тем, что с середины 90-х годов XX века развитие Запада, а значит, и всего мира определяют два процесса, теснейшим образом связанных друг с другом, — новая информационная революция и глобализация.

Под глобализацией мы понимаем целенаправленный демонтаж «устаревшей» и формирование новой социальной реальности — глобального социума по шаблонам, разработанным в исследовательских центрах, финансируемых глобальными компаниями (примерно 147 транснациональных корпораций, $\frac{3}{4}$ из которых — финансовые).

Под *новой информационной (цифровой) революцией* мы понимаем процесс перехода к формально-числовым (цифровым, не-аналоговым) технологиям получения, хранения, переработки и передачи информации в человеческом обществе. Современной информационной революции предшествовали две другие: *появление письменности и изобретение книгопечатания*¹². Новая информационная революция стала одновременно революцией в сфере коммуникации.

Двуетидный процесс глобально-цифровой интеграции разрушает до хаотического состояния прежнее капиталистическое общество и конструирует *когнитивно-кибернетический* тип социальной организации — *кибер-организацию*, или *кибер-социум*, в котором место естественных (традиционных) связей индивидов занимают искусственно (технически) создаваемые и поддерживаемые с помощью интеллектуальных *кибер-технологий* виртуальные связи. Новое поколение революционных когнитивных кибер-технологических новинок (инноваций) — *smart-технологии* — не столько меняет представление о роли информации и знания в человеческом обществе, сколько стремительно трансформирует природу самого общества и человека. Первые *smart-технологии*, появившиеся в сфере банковских услуг, сегодня в качестве коммуникативных стандартов *глобального цифрового капитализма* распространяются в область социальных отношений. *Социальный инжиниринг* приобретает черты *хирургии доктора Моро*¹³, вползая в нашу жизнь под флагом постмодернистского *Good Global Society*¹⁴ или трансгуманистического *Brave New World*¹⁵.

¹² Есть другие типологии, выделяющие четыре или пять информационных революций.

¹³ «Остров доктора Моро» — фантастический роман Г. Уэллса.

¹⁴ Термин, введенный американским философом-неопрагматистом Ричардом Рорти. См.: Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30–41.

¹⁵ *Brave New World* — название романа-антиутопии (1932) английского писателя Олдоса Хаксли, брата биолога Джулиана Хаксли, стоявшего у истоков трансгуманизма.

Информационную поддержку происходящим изменениям оказывает новомодная софистика, представляющая собой причудливую смесь сциентизма и «литературной культуры»¹⁶. Именно она соблазняет человечество смертельно опасной авантюрой трансгуманистических экспериментов. Конечно, ни один философ не застрахован от теоретического фантазирования. От него не спасает даже формальная строгость естественно-научного мышления, вполне склонного к конструированию¹⁷ идеальных объектов, весьма далеких от реальности. Избавиться от произвола воображения, устанавливая пределы познавательной точности, помогает само бытие¹⁸. Однако современная полуоккультная технoнаука начинает игнорировать и бытие, не страшась того, что оно может напомнить о себе совершенно неожиданными последствиями.

Именно поэтому мы и не ограничиваемся одной лишь критикой. Методологическая программа¹⁹, контуры которой и обозначают в рамках данной статьи, способна, с одной стороны, сообразуясь с бытием, формулировать и решать сложнейшие проблемы нашей жизни, с другой — вести тонкую полемику с господствующими программами на одном языке. Задача усложняется тем, что созидание искомой методологии требует бытийной и познавательной целостности самого познающего субъекта, о чем наиболее последовательно в русской философии, следуя святоотеческой православной традиции, заявил И. В. Киреевский.

В статье мы намеренно уходим от удобного для нас внутриправославного «дискурса для своих» и переходим на поле межпарадигмального столкновения. Только так можно, стремясь к большему, получить хотя бы малое.

Всеединство в рамках восточно-христианской парадигмы

Несмотря на то, что на Западе нет фундаментальных исследований русской философии, а в нашей стране к работам русских философов прошлого относятся зачастую как к архивным материалам, актуальность аутентичной русской мысли для нашей страны будет только нарастать.

Истоки подлинной русской философии необходимо искать в ее христианских корнях, в византийской образованности и культуре, а трагическую слабость — в кризисе «русского византизма». Как верно заметил отец Георгий Флоровский, «в самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения Византийские традиции прервались, Византийское наследие было оставлено и полузабыто»²⁰.

Попытка вернуться к истокам была предпринята лишь в начале XIX века благодаря духовным и интеллектуальным поискам ранних славянофилов, хотя восточно-христианская (православная) мысль и жила внутри Русской Церкви, в трудах ее отдельных подвижников и русской иконе.

Начало XIX века было отмечено определенным духовным подъемом в самой Русской Церкви, что не могло не сказаться на общем состоянии русской культуры и рус-

¹⁶ Литературная культура — понятие, введенное в гуманитарный дискурс Р. Рорти; обозначает культурную среду, в которой любой текст (научный, философский, художественный и т. д.) рассматривается как литературное произведение. См.: Рорти Р. Там же.

¹⁷ См.: Лекторский В. А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Научные и вненаучные формы мышления. М.: ИФРАН, 1996. С. 27–45.

¹⁸ См.: Аскольдов С. А. Аналогия как основной метод познания // Аскольдов С. А. Гносеология. Статьи. М.: Издательство Московской Патриархии, 2011. С. 156.

¹⁹ Методология имеет свои глубокие основания в самом бытии, являясь по сути учением о пути (μεθοδος) следования, способе делания или существования (τροπος, existentialia). Поскольку само следование требует понимания, постольку методология должна строиться на фундаментальном знании. Однако такое знание не может быть формальным.

²⁰ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.

ской философии в частности. Важную роль в возвращении русской философии к своим истокам сыграли ранние славянофилы, прежде всего И. В. Киреевский и А. С. Хомяков. Достаточно точно об этом высказался И. А. Есаулов: «Заслуга А. С. Хомякова (все это можно отнести и к И. В. Киреевскому. — *О. П.*) в том, что он смог — в итоге напряженного “умного делания” — сформулировать, дать формулу “глубинной сути православной религиозности”, а не “изобрел” ее»²¹. Обращаясь далее к тексту «Слова о Законе и Благодати», Есаулов пишет: «Вчитавшись в текст митрополита Илариона, мы можем убедиться, что все без исключения атрибуты соборности, сведенные в единую формулу А. С. Хомяковым (свобода, органичность, любовь), присутствуют уже у древнерусского автора...»²².

О значении философии И. В. Киреевского следует сказать подробнее. Философский проект Киреевского представлял собой глубоко продуманную идею построения знания на началах, свойственных восточно-христианскому мировоззрению. По его мнению, «...истины, выраженные в умообразных писаниях Святых Отцов, могут быть для нее (философии. — *О. П.*) живительным зародышем и светлым указателем пути»²³. Задача состоит лишь в том, чтобы «...отличить то, что в ней есть существенного, от того, что только временное и относительное»²⁴. При этом он считал, что нас ждет тяжелый коллективный труд: «Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в Святых Отцах, было крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаваться, как я сказал, не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия»²⁵.

Философские поиски Киреевского касались во многом гносеологических вопросов, что было стратегически правильно выбранным направлением. По Киреевскому, успех познавательного процесса связывается с нравственным состоянием человека и цельностью духа, определяющими чистоту понимающего ума. Эта цельность может быть достигнута только на пути постоянного духовного делания-познания. Поэтому, по мнению Киреевского, хотя сильные внешние обстоятельства и противились самобытной русской (читай: восточно-христианской. — *О. П.*) образованности, «...однако же упадок ее совершился и не без внутренней вины русского человека»²⁶. Внешняя (школьная) образованность Киреевским поддерживается. «Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может»²⁷.

Можно согласиться с мыслью историка И. М. Концевича, что «...Киреевский положил начало новой одухотворенной философии “цельности духа”, которая могла бы стать основанием для развития самобытной русской культуры»²⁸. К сожалению, полностью завершить начатое дело Киреевскому помешала смерть²⁹, а достойных продолжателей не нашлось. Поэтому на рубеже XIX–XX веков русская мысль так и не смогла освободиться от пут западноевропейского философского мышления. Не последнюю роль в этом трагическом спектакле сыграл один из самых выдающихся русских философов В. С. Соловьев, создатель и вдохновитель русской философии

²¹ Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд. Петрозаводского университета, 1995. С. 16.

²² Там же. С. 28.

²³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. С. 236.

²⁴ Там же. С. 237.

²⁵ Киреевский И. В. Отрывки // Там же. С. 188.

²⁶ Там же. С. 182.

²⁷ Киреевский И. В. О необходимости... // Там же. С. 234.

²⁸ Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 217.

²⁹ См. некролог, написанный А. Хомяковым: «Русская беседа». 1856. № 2.

фии всеединства. Первоначально казалось, что Соловьев станет следующим после И. В. Киреевского и А. С. Хомякова сторонником возвращения в лоно «русского византизма».

Однако идеи ранних славянофилов хотя и стимулировали интеллектуальные поиски В. С. Соловьева, но не определили их главного вектора. Владимир Сергеевич и большинство его последователей, для которых собственные выводы были важнее логики восточно-христианской традиции, прибегли при рассмотрении своей центральной идеи — всеединства — к спекулятивной философии немецкого типа³⁰. Так тесно связанная с соборностью идея всеединства превратилась в «безличное, всеобъемлющее Ничто, в пантеизме играющее роль Абсолюта»³¹. Подобная судьба ожидала и учение о целом знании И. В. Киреевского, интерпретированное В. С. Соловьевым в «идею синтеза религии, философии и науки», которую последний понимал скорее как эклектику, точнее — лишенное всякой разборчивости и осторожности смешение различных форм и методов постижения действительности.

Соловьев, по мысли Концевича, «благодаря исключительному своему влиянию на современников, использовав вначале идеологию Киреевского, отвел затем пробуждающуюся русскую религиозную мысль от того пути, который указывал ей этот последний»³². Мысль Концевича несколько смягчает К. В. Мочульский, утверждающий, что Соловьев в какой-то момент сближается с западным рационализмом, в духе которого проводит свой знаменитый «синтез религии, философии и науки»³³. А такой синтез невозможен именно как метафизическая система³⁴, так как в ней происходит непрерывное смешение богословской и философской компетенций, умножающее противоречия и неизбежные тупики мысли³⁵.

Более точен в оценке отец В. Зеньковский, отметивший «коренную двойственность в метафизике Соловьева»³⁶, — ведь вдохновителями родоначальника философии всеединства являлись не только Киреевский и Хомяков, но Спиноза, Шеллинг и Фихте, на него оказали влияние идеи О. Конта, И. Канта, Шопенгауэра и даже Каббала³⁷.

В целом, нужно согласиться с мнением Ю. А. Шичалина, что «Вл. Соловьев вполне вписывается в рамки критикуемой им новоевропейской философии»³⁸.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев, в частности, пишет: «Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящею жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бессильным, чистым предметом, то есть чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство личности и идеи, как жара и света в огне.

³⁰ См.: Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 26.

³¹ Мосолова С. В. Основные принципы построения религиозной онтологии (на материале русской философии всеединства): диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1993. С. 72.

³² Концевич И. М. Там же. С. 218.

³³ См.: Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 197.

³⁴ Мосолова С. В. Там же. С. 12.

³⁵ См.: Там же. С. 54.

³⁶ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 32–33.

³⁷ Там же. С. 22–23, 32.

³⁸ Шичалин Ю. А. Античность — Европа — история. М.: Греко-латинский кабинет, 1999. С. 118.

Применяя сказанное к идее безусловной, мы находим, что она, определяясь по своей объективной сущности как всеобъемлющая или всеединая, вместе с тем определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное лицо, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся»³⁹.

В приведенном отрывке хорошо просматривается, что фундаментальное для византийской традиции понятие личности (субъекта) у Соловьева оказывается в духе немецкого идеализма онтологически зависимо от некоторой идеи, пусть даже идеи всеединого. В таком случае в богословском смысле мы получаем Творца, ограниченного необходимостью творческого акта и его содержанием. Если это не пантеизм, то до него остается один шаг. В концептуальном плане попытка представить всеединство как совершенное равновесие между Единым и множественным оказывается безуспешной: если множественное есть только иное Единого, то множественность нужно понимать как совершенное раскрытие Единого⁴⁰ или как его несовершенство⁴¹. В последнем случае мы внутри концепции всеединства получаем еще скрытую аксиологию, позволяющую при случае связывать зло с множественностью или материальностью.

Противоречивость учения Соловьева вполне согласуется с его претензией на полноту. Но очевидно, и история философии и науки это показывает, что всякое стремление создать исчерпывающую философскую систему есть неоправданная претензия на самодостаточность отвлеченного разума, иначе говоря — неоправданная претензия человека на абсолютное (Божественное) знание⁴². Требования отвлеченного человеческого разума безусловны⁴³, однако его возможности ограничены. Об этом очень точно пишет Киреевский: «Для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться существенному. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений. Ибо существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное. Но для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития, или является произведением посторонних начал, и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл»⁴⁴.

Именно рациональная диалектика в духе трансцендентального идеализма Шеллинга порождает двойственность и противоречивость позиции Соловьева. Соловьев хотя и не отказывает личности в онтологическом статусе, как, например, Кант⁴⁵,

³⁹ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 67.

⁴⁰ В этом случае речь идет о концепциях, подобных концепциям Гераклита, Гегеля, марксистского материализма. У них одна концептуальная схема, независимо от того, как называется раскрывающееся Единое — материя, Логос или абсолютный дух. В основу положен концепт, разработанный по определенным принятым для данной системы правилам.

⁴¹ Речь идет о концепциях с явным или скрытым дуализмом, которые, как правило, имеют еще и аксиологию внутри системы (платонизм, различные формы гностицизма). См., например: Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры (учение наасенов): диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. М., 1991. С. 9–11.

⁴² Вспомним: «и вы будете как боги, знающие добро и зло» (*Быт.* 3, 5).

⁴³ См.: Трубецкой С. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Мысль, 1997. С. 19.

⁴⁴ Киреевский И. В. Отрывки // Там же. С. 191.

⁴⁵ «...Во внутреннем созерцании мы не имеем ничего постоянного, так как Я есть только осознание моего мышления; следовательно, если мы не идем дальше мышления, то у нас нет необходимого условия для применения к самому себе как мыслящему существу понятия субстанции, т. е. самостоятельно существующего субъекта; а связанная с этим простота субстанции отпадает вместе с объективной реальностью этого понятия и превращается в чисто логическое качественное единство самосознания в мышлении вообще, независимое от того, сложен ли субъект или нет» (Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. М.: Мысль, 1995. С. 247).

но в то же время делает ее заложницей всевозможных объективных содержаний, функций и актов.

Таким образом, «борьба между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом»⁴⁶, которая велась в русской философии и отразилась в жизни и творчестве Владимира Соловьева, закончилась не в пользу «русского византизма». Сегодня у нас еще есть шанс вернуть восточно-христианскую философскую традицию в поле актуального философского дискурса, предложив жизнеспособную исследовательскую и практическую методологию.

Именно с этой целью в данной статье мы пытаемся еще раз ввести весьма удачный термин «всеединство» в русло восточно-христианской философии⁴⁷, хотя традиционно закрепляемый лишь за позицией Владимира Соловьева и его последователей. В православной интерпретации всеединства надо отталкиваться от идеи Троицности Божества, которое, в свою очередь, правильно понимается только из различения сущности (*οὐσία*) и ипостаси (*ὑπόστασις*), впервые предложенного святителем Василием Великим⁴⁸.

Католический богослов Ф. де Ремон удивляется тому, что в столь насыщенных трудах греческих Отцов не развиты соображения в духе Филиокве: «Не служит ли это доказательством тому, — говорит он, — что при их понятии о Троице соображения эти просто не пришли им в голову?». И сам же отвечает на свой вопрос весьма многозначительным признанием: «Действительно, все эти соображения в порядке концепции предполагают, что природа предваряет лица и что последнее является как бы расцветом первой... Латинская философия сначала рассматривает общую природу саму в себе и затем доходит до сообщника. Греческая философия сначала рассматривает сообщника, а затем, в него проникая, находит природу. Латинянин видит в лице модус природы, грек видит в природе содержание лица»⁴⁹.

Таким образом, в западно-христианской парадигме базовой является категория природы, или сущность (лат. *essentia*). Она порождает соответствующую онтологию — онтологию сущности, или *эссенциализм*. В восточно-христианской парадигме, где центральное место занимает категория *ὑπόστασις* (*ипостась*), мы получаем онтологию личности. Очевидно, что для православного мышления Личностью является преимущественно Бог, поэтому не ошибемся, если скажем, что природа Божества личностна (в Нем нет ничего безличного), потому и деление на сущность и ипостась здесь носит больше аналитический характер.

Личностный (ипостасный) онтологизм открывает ключ к пониманию природного (сущностного) и сверхприродного (личного) единства Трех Ипостасей: Ипостась (Личность) есть Само Себя полагающее Бытие, деятельностно направленное на Другие Ипостаси (Личности).

Дальнейшее философствование требует осознания отношения живой Божественной личности к личности человеческой⁵⁰. Использование термина *ὑπόστασις* к человеческой личности требует добавления — по образу и подобию. Данное ограни-

⁴⁶ Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Урал, 1991. С. 73.

⁴⁷ Петруня О. Э. Историческое познание и метод всеединства в рамках христианской парадигмы // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1999. № 2. С. 76–93; Петруня О. Э. Методология всеединства и гуманитарное (историческое) познание: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2000.

⁴⁸ См.: Василий Великий. Письмо брату Григорию. О различении сущности и ипостаси / Пер. с древнегреч. // Историко-философский ежегодник, 1995. М.: Мартис, 1996. С. 272–281.

⁴⁹ Цит. по: Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 78.

⁵⁰ См.: Киреевский И. В. Орывки // Там же. С. 192.

чение может быть названо антропологическим (антропным) ограничением или принципом.

Однако в восточно-христианской философии термин *υποστασις* применялся также к обозначению индивида любой природы (сущности). Это позволяет перейти к интерпретации категории *всеединство*, которая, как будет далее видно, значительно отличается от соловьевской.

Соловьевское *всеединство* ближе к эссенциалистскому. Это — данность, система, которой стоит удивляться и которую нужно познать. Познание *всеединства* в общем-то и является главной проблемой соловьевской гносеологии.

«Истина, которой ищет философия, — пишет в работе “Миросозерцание В. С. Соловьева” Е. Н. Трубецкой, — обладает характером безусловности. Но так же точно правда, безусловная и всеобщая, есть искомое всех религий; так же точно безусловное как красота есть то, чего ищет человеческое искусство; безусловное как добро есть то, что предполагается всеми человеческими делами как конечная цель всякого стремления и деятельности. Добро, истина, красота — все это различные аспекты чего-то безусловного, чего ищут все. Всеми нашими делами и мыслями мы предполагаем и утверждаем что-то безусловное, в чем все объединяются.

Основное понятие всей философии Соловьева есть понятие Безусловного, или Всеединого (ибо Безусловное есть то, в чем всё и все — едино)»⁵¹.

Очевидно и то, что предлагаемый Соловьевым «синтез философии, науки и религии» больше соответствует не столько методологии «цельного знания», сколько «принципу дополнительности»⁵² в современной расширенной философско-постмодернистской версии.

В то же самое время личностная онтология позволяет рассмотреть *всеединство* уже в двух аспектах: природном (сущностном) и ипостасном (лично-индивидуальном⁵³). В первом аспекте *всеединство* дано, во втором — задано. *Всеединство* как данность (статика) является устойчивой структурой, каркасом мироздания: иерархическая система природ (сущностей), различных между собой. По мысли преподобного Максима Исповедника, «...мир един и не разделяется вместе с частями своими; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости он упраздняет различие их, происходящих от природных особенностей этих частей»⁵⁴. *Всеединство* как заданность (динамика) есть способ (*τροπος*) существования мира, энергичное соединение мира через деятельность ипостасей.

Если понятие *всеединства* ввести в рамки антропологии, то статическое *всеединство* нужно понимать как единство воипостасированной⁵⁵ человеческой природы (и внешнее, социальное; и внутреннее, индивидуальное), динамическое — как стремление к внутренней цельности (о чем вслед за Святыми Отцами писал Киреевский) индивида, подчиненности всех сил природы личности (ипостаси).

⁵¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева // Трубецкой Е. Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1995. С. 104.

⁵² Принцип дополнительности — сформулированный в 1927 году Нильсом Бором принцип квантовой механики, согласно которому в одном описании квантовомеханических явлений необходимо применять два взаимоисключающих (дополняющих друг друга) набора классических понятий.

⁵³ Разумеется, личностный аспект *всеединства* относится лишь к человеку.

⁵⁴ Максим Исповедник. Мистагогия // Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. Кн. 1 / Пер. с древнегреч. М.: Мартис, 1993–1994. С. 159.

⁵⁵ См.: Говорун С., диакон. К истории термина *ἐνυποστατον* «воипостасное» // Леонтий Византийский: Сб. исслед. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.; Имперіум Пресс, 2006. С. 655–665.

В социальном плане личностное бытие конституирует всеединство как единство многих ипостасей⁵⁶ — различные социальные группы (соборные личности), а также историю (бытие-историю), язык, культуру и т. п.

Итак, категория всеединства, введенная в рамки личностной онтологии, позволяет решить задачу построения эффективной исследовательской программы. Данная программа должна включать субъектный (личностный) принцип как фундаментальное онтологическое допущение и методологическое требование. Второй методологической исследовательской установкой должен стать антропологический принцип. То, что выбор нами парадигмы является действительно плодотворным и успешным, показывает развитие современной физики и космологии.

Современная наука: между концептуальной симуляцией реальности и антропной картиной мира

Важнейшим событием в науке XX века было формулирование антропного космологического принципа (АКП). В современную космологию он был введен советским ученым Г. М. Иддисом в 1957 году. Позже к этому принципу «независимо пришли Р. Дикке в США (1961) и Б. Картер в Англии (1970), а вслед за ними — С. У. Хокинг, Дж. А. Уилер и многие другие»⁵⁷. Распространение АКП в научном сообществе можно считать антикоперниканским переворотом, и потому очень символично, что «официально» он был провозглашен в докладе Б. Картера «Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии» на симпозиуме, посвященном 600-летию со дня рождения Н. Коперника, в Кракове в 1973 году. АКП был противопоставлен Картером «принципу Коперника», согласно которому человечество не имеет привилегированного положения во Вселенной ни в каком смысле. «Принцип Коперника» называют еще «принципом Бруно». Однако если польский астроном ограничивал онтологию только нашей Вселенной, то Джордано Бруно, проповедовавший «множественность миров», снял любые ограничения для интеллектуальной фантазии. Если бы АКП появился в эпоху Возрождения, то наука, построенная на христианских началах, занимала бы серьезные позиции в научном сообществе.

Поэтому сегодня АКП встречает яростное сопротивление: в своей слабой версии АКП указывает на связь привилегированного положения человека с условиями существования его в качестве наблюдателя, в сильной — допускает появление наблюдателя в связи с параметрами Вселенной, в финалистской — считает такое появление необходимым, а в формулировке «участия» (participatory principle) — утверждает необходимость существования наблюдателя для появления Вселенной. Таким образом, АКП как минимум «...выполняет роль ограничителя при выборе наиболее реалистических физических и космологических теорий и предлагаемых для объяснения фундаментальных свойств Вселенной научных парадигм», а как максимум — ставит «свойства физической Вселенной в зависимость от существования наблюдателя»⁵⁸.

Очевидно, что АКП выступает и в роли методологического принципа, и онтологического допущения, выходя тем самым за рамки теоретического уровня науки в область ее философских оснований. По сути АКП — это метафизический принцип⁵⁹,

⁵⁶ В двух указанных выше аспектах.

⁵⁷ Кузнецов В. И., Иддис Г. М. Важный аспект проблемы интеграции образования и науки // Вестник Российской Академии наук, 2000. Т. 70. № 12. С. 1074.

⁵⁸ Павленко А. Н. Антропный принцип: истоки и следствия в европейской научной рациональности // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 179.

⁵⁹ Собственно, такова была позиция Г. М. Иддиса.

формирующий антропную парадигму («жесткое ядро») и обосновывающий использование тех или иных исследовательских программ в научном познании. Все это в конечном счете и определяет остроту полемики вокруг АКП. Так, в отношении к весьма авторитетной сегодня *теории (гипотезе) струн* АКП действует весьма «безжалостно»: множественность логически (математически) возможных вселенных (минимум 10^{100}), которую она постулирует, сводится благодаря АКП к единственно возможной — той, что обладает антропными характеристиками. Как известно, теория струн является концептуальной ступенькой на пути построения *единой теории (теории всего)*, которая должна преодолеть, по мнению ее сторонников, все ограничения *Стандартной модели элементарных частиц*⁶⁰. Однако попытки найти экспериментальное подтверждение *теории струн* на Большом адронном коллайдере не увенчались успехом: результаты экспериментов не выходили за рамки *Стандартной модели*. Что касается *теории всего*, то она в принципе не может иметь статуса научной, так как не соответствует попперовскому критерию *фальсифицируемости*⁶¹. Следовательно, теорию всего можно рассматривать как метафизику, альтернативную *антропной картине мира*.

Наиболее последовательный сторонник АКП в России Г.М. Идлис в соавторстве с В.И. Кузнецовым писал: «Фактически антропному принципу соответствует то, что основные характеристики непосредственно наблюдаемой нами Вселенной, включая отнюдь не только вполне определенные значения всех универсальных мировых постоянных, являются необходимыми — и достаточными — условиями для возникновения и развития (или существования) в ней жизни и разума во всевозможных формах (вплоть до так называемого Высшего Разума, Божественно всемогущего). С этим связана постановка чрезвычайно актуальной проблемы о роли и функциях человека и разума во Вселенной»⁶². Авторы задают резонный вопрос: «Можно ли сегодня на все это закрывать глаза и не видеть связей с принципиальной целостностью природы? Или все-таки следует рассматривать картину мира в аспекте единой системы — Вселенная, Жизнь, Разум?»⁶³.

Можно с уверенностью сказать, что АКП вполне совместим с христианским пониманием мира и позволяет создавать соответствующие ему научно-исследовательские программы. Интересно и то, что АКП указывает на случайность появления мира с антропными характеристиками и практически не дает никаких шансов на эволюционное объяснение данного положения дел.

Мы утверждаем, что характер зависимости между наблюдателем и параметрами Вселенной не причинно-следственный, а *средовой*, или *экологический*: параметры задают среду, в которой возможно существование человека. Таким образом, Вселенная устроена по типу вписанных фигур или вложенных друг в друга матрешек. Центральную позицию в этой мировой системе занимает *ойкумена* — обиталище; место, пригодное для жизни человека. Все попытки человека выйти за пределы ойкумены требуют особых усилий по поддержанию его жизнедеятельности, а значит, исходное понятие *ойкос* (οἶκος), дом, выглядит не просто удачной метафорой, а квинтэссенцией характеристик среды обитания человека.

Если в качестве онтологического допущения принять тезис, что мир устроен под наблюдателя, то и методологические возможности АКП значительно возрастают:

⁶⁰ *Стандартная модель* — теоретическая конструкция в физике элементарных частиц, принятая в качестве основной в середине 80-х годов XX века; обнаружение всех предсказываемых данной моделью элементарных частиц было завершено в 2012 году подтверждением существования бозона Хиггса.

⁶¹ Она принципиально не имеет потенциальных фальсификаторов — контрпримеров. Таким образом, она удовлетворяет любому исходу эксперимента.

⁶² Кузнецов В.И., Идлис Г.М. Там же.

⁶³ Там же.

он позволяет обеспечить единство естественно-научного и гуманитарного знания не принудительно, а гармонично, превращаясь в философский антропный принцип (АП). Это означает, что любая попытка деантропологизации не только гуманитарного, но даже естественно-научного знания лишается каких-либо серьезных оснований. Майкл Полани в работе «Личностное знание», хотя и несколько в ином контексте, заявляет об этом с непреклонной определенностью: «Всякая попытка полностью исключить человеческую перспективу из нашей картины мира неминуемо ведет к бессмыслице»⁶⁴.

Пробивающая себе дорогу в последние годы информационно-кибернетическая (трансгуманистическая) парадигма претендует на снятие известного противоречия между материей и духом. Роль панацеи здесь отведена понятию информации, способному, по мнению ее апологетов, обеспечить интеллектуальный прорыв и обеспечить новую динамику выдыхающемуся человечеству. В то же самое время они готовы признать существование субъекта, о чем писали еще авторы «Кибернетического манифеста» В. Турчин и К. Джослин: «...знание в любой форме безотнositельно какого-либо субъекта есть логическая бессмыслица»⁶⁵. Именно неантропный субъект должен стать, по мысли трансгуманистов, лидером нового этапа эволюции.

Однако применение АП к данному подходу могло бы вполне аргументировано остудить головы сторонникам «новой» парадигмы, поскольку фундаментальные характеристики мира указывают на возможность существования в рамках антропного мира субъекта именно с антропными характеристиками. Эти характеристики указывают на согласованность всех уровней бытия, поэтому возможность появления субъекта с иными характеристиками противоречит этой метафизической гармонии. Единственный сверхчеловеческий субъект (наблюдатель), который может быть принят в рамках антропной Вселенной, — Личный Бог. Это вполне согласуется с АКП в формулировке «участия», а также обосновано нами в предшествующем параграфе метафизически⁶⁶.

На пути к новой методологии: логизм против рационализма

Современное массовое сознание столь противоречиво, что на индивидуальном уровне не всякий человек способен увидеть несогласованность его составных частей. Так, современный постмодернизм легко оправдывает подмену познания интеллектуальными играми и манипуляциями реальностью в духе плюрализма и свободы творчества. Одновременно в медийном пространстве рекламируется идея общества, основанного на знании, способного, согласно обещаниям его идеологов, обеспечить прогресс человечества. Как это возможно, если знание, всегда претендующее на точность и объективность, должно накладывать ограничения на любые фантазии и интеллектуальное творчество? Дело в том, что пространством согласования противоречивого ментального конструкта является технологическое мышление, легко оперирующее понятиями «сборка», «разборка», «трансформация» и т. п. Соответственно знание теряет онтологический статус и мыслится праксеологически. Иллюстрацией может служить современное значение понятия «инновация». Инновация — то, что может быть успешно продано. Следовательно, и знанием является только то, что продается. Такая интерпретация позволяет сохранить устаревшие «рыночные» ценности, переведя капитализм на новый когнитивный уровень, где объектом утонченной эксплуатации становится уже природа самого человека.

⁶⁴ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1985. С. 19.

⁶⁵ Джослин К., Турчин В. Кибернетический манифест. Тезис 2. Режим доступа: <http://www.ets.ru/turchin/kiberman.htm>

⁶⁶ Под метафизикой мы понимаем фундаментальную догматику любой парадигмы.

Уловка когнитивного капитализма не должна остаться без анализа и сугубого внимания, так как за ней кроется самое главное лукавство, с которым столкнется человечество в ближайшее время. Понятным это становится только в рамках контрверзы *логизма-рационализма*, о которой пойдет речь ниже. Считаем необходимым напомнить, что на данную контрверзу указывал еще В. Эрн в сочинении «Борьба за Логос».

Понятие *логоса* является своеобразной «гносеологической отмычкой»⁶⁷, позволяющей связать области онтологии и гносеологии и указать при этом на различие двух обозначенных подходов.

Если на Западе *логос* преимущественно рассматривался как разумный принцип (*ratio*), то для православного *логизма* *Логос* — это прежде всего Личность, Ипостась Святой Троицы. В рамках православной антропологии человеческая ипостась также может рассматриваться как *логос*, по образу и подобию (аналогии). Фундаментальный онтологический статус *логоса-ипостаси* позволяет понимать все остальные *логосы* (сущность, разум, мысль, язык) как его раскрытие. Таким образом, *логизм*, понимаемый как интерпретация личностной (ипостасной) онтологии, ставит *логос-личность* (*Λογος-υποστασις*) в основание не только бытия, но и познания, и позволяет обосновать применение *субъектного* (личностного, ипостасного) и антропологического принципов в рамках постулируемой методологической исследовательской программы. Именно так познание получает онтологический статус⁶⁸, указывая на зависимость его результатов от состояния познающего субъекта, а также самого субъекта от результатов его познания: получаемое таким образом цельное знание обеспечивает дальнейшее единство (всеединство) познания и деятельности человека, цельность человеческой природы, а затем и самой личности.

В свою очередь западный рационализм, который хотя, как и вся западноевропейская культура со всеми ее компонентами, не являлся наследником античной интеллектуальной традиции (такой наследницей была восточно-христианская культура Византии), тем не менее находился в сильной идейной зависимости от ряда античных идей и в стремлении к *объективности* постоянно боролся с субъектом и субъектностью как «источником искажения истины». Оголтелый рационалистический *объективизм* подменил субъекта (ипостась — субстанцию — неделимое) разумом, затем — совокупностью высказываний (суждений), а позже — языком (лингвистический поворот) и в конце концов — текстом (постмодернистская филологическая революция). Источником рационалистических блужданий была философия Августина, находившегося под сильным влиянием неоплатонизма. Из его взглядов одни мыслители выводили интеллектуалистские (рационалистические, в узком смысле слова) концепции, другие — волюнтаристские. При этом интеллектуализм исходил из принципа тождества бытия и мышления и тем самым расширял компетенции человеческого разума до масштабов разума Божественного. Волюнтаризм, напротив, достаточно скромно высказывался относительно познавательных возможностей человека, в то же время расширял возможности человеческой деятельности до тех же масштабов.

Можно вспомнить терзавший длительное время все западноевропейское сообщество интеллектуалов спор об универсалиях, которого никогда не знала Византия, решившая проблему соотношения индивидуального и общего еще в IV веке. Во многом это был спор между интеллектуализмом и волюнтаризмом. В XIII веке острота полемики была снята Фомой Аквинским, однако его успех вряд ли можно назвать

⁶⁷ Метафора заимствована нами у А. Вежбицкой.

⁶⁸ Таким образом утверждается значимость познания для человеческого рода в целом и для каждого отдельного человека: познание представляет собой процесс онтологического роста личности и призвано обеспечивать жизнеспособность социума.

абсолютным. Средневековый номинализм (волюнтаризм) прочно окопался в Британии, а в дальнейшем породил эмпирическое направление в европейской философии и науке, а также стал базовой методологической программой британского евроатлантизма.

В то же время западноевропейская интеллектуальная традиция в лице схоластики отвергла важнейшую методологическую установку древнегреческой философской мысли (сохранившуюся в восточно-христианском мировоззрении⁶⁹), что философия есть прежде всего образ жизни, а уже потом дискурсивная практика. Так с интеллектуала было снято методологическое требование единства дискурса и жизни, а в последующем произошел отказ от понятия *философского образа жизни*⁷⁰ как такового. Неудивительно поэтому, что западная мысль дошла до «смерти» субъекта философствования, превратившись сегодня в плоскую политизированную софистику. Многовековое игнорирование субъекта как первичной реальности, как подлинного «неделимого» (атома, индивидуума) привело сегодня к разгулу субъективизма и релятивизма.

Кроме того, западноевропейская культура, а, следовательно, философия и наука никогда не представляли собой цельного явления, являясь причудливой смесью различных компонентов: античных и христианских, иудейских и оккультных, рациональных и эмпирических. В этом океане различных мнений и подходов основным спасительным средством был *объективизм*. Именно последний позволил обосновать инновационный для Западной Европы интеллектуальный проект *просвещения*, пришедший на смену главному оппоненту схоластики в эпоху Ренессанса — *герметизму*.

Оттеснить *герметическую традицию* удалось благодаря повышению роли научного знания, перешедшего в начале нового времени с уровня *протонауки* (допарадигмальный период) на уровень *науки зрелой* (парадигмальный уровень)⁷¹. В этом отношении *просвещение* стояло ближе к традиционной европейской религиозности, чем антихристианский *герметизм*, и не только к ее протестантским, *волюнтаристским* метаморфозам (лютеранство, кальвинизм). Так, например, внутри католической церкви имелись сторонники *просвещения*, активно боровшиеся против оккультных идей и мистицизма и поддерживавшие научное мышление. К ним относятся прежде всего католические клирики М. Мерсенн и П. Гассенди, а также вполне послушный сын католической церкви Г. Галилей. «Поход против ренессансной магии, — пишет Ф. Йейтс, — а также против ее союзника — так называемого неоплатонизма с его анимистической натурфилософией, — возглавил в XVII веке во Франции “le bon père”⁷² Марен Мерсенн, член Ордена Минимов. Глубоко верующий христианин и увлеченный естествоиспытатель, друг Декарта и Гассенди, почитатель Галилея, Мерсенн сыграл важную роль в организации нового движения, со-

⁶⁹ Этот тезис мы проиллюстрируем на примере, намеренно взятом из поздней для Византии эпохи — XV века, кануна падения некогда великой империи. В одном из писем знаменитого Марка Евгеника, митрополита Эфесского, главного православного оппонента католикам на Флорентийском соборе, своему ученику мы читаем следующие строки: «Доколе, о несчастный, благородство и честь твоей души ты будешь погружать в вещи, лишённые всякой ценности! Не возобладали ли тобою тщеславие и ложное богатство и изящные и разукрашенные тоги и прочее, на чем зиждется благополучие этого мира? — Увы, философ — с таким чуждым философу мировоззрением». Цит. по: Амвросий (Погодин), архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Репринтное воспроизведение издания: Holy Trinity Monastery, Jordanville, New York, 1963. М., 1994. С. 25.

⁷⁰ Эту претензию высказывает, в частности, Пьер Адо: «Назрела необходимость пересмотреть обычное употребление слова “философ”, применяемого, как правило, лишь к теоретику: его нужно прилагать и к тем, кто именно практикует философию...». Ведь «существует пропасть между мудрыми сентенциями и действительной решимостью изменить свою жизнь, между громкими словами и подлинным самосознанием или подлинным преображением самого себя». Цит. по: Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. С. 290, 295.

⁷¹ См. на эту тему, например: Т. Кун. Структура научных революций / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 43–48.

⁷² Фр. папаша, букв. «добрый папа».

единия людей, интересовавшихся одними и теми же научными вопросами, посредством обширной переписки, которую он вел со всеми крупнейшими учеными Европы»⁷³.

Проект «модерна» делал ставку на самого человека, точнее — на возможности человеческого разума познавать и прогнозировать, не ища лишь теологического обоснования, как в Средневековье. Претензии мыслителей этой эпохи на «просвещенность», противопоставлявшуюся схоластике и авторитету Аристотеля, как известно, не оправдались. Однако проект модерна хотя и перехватил инициативу духовного развития у магико-герметической (окультист) традиции, сам не был лишен полностью эзотерического компонента. Последний был подчинен «просвещенному разуму», существуя в рамках закрытых обществ, литературно-художественных кружков и салонов в виде сентиментализма, романтизма, мистицизма, теософии и т. п.

Утвердившаяся в новое время механистическая картина мира была создана теми, кто прочно следовал рационалистической установке либо в форме интеллектуализма, либо эмпиризма. Важным следствием стало методологическое новшество, введенное в сферу научного знания.

Еще античная наука различала две области — φύσις (естественного, существующего по природе) и τέχνη (искусственного, созданного руками человека). Коренной мировоззренческий перелом (смена картин мира) рубежа эпохи Возрождения — начала Нового времени (XVI–XVII века) устранил такое различие. Механика, став ядром физики, создала «парадигму исследования всех природных процессов»⁷⁴. Философы и естествоиспытатели нового времени (модерна) сознательно шли на отождествление *естественного* и *искусственного*. Это способствовало становлению экспериментального естествознания, включавшего вмешательство человека в процесс познания, моделирование (конструирование) познавательных ситуаций и познаваемых объектов. В дальнейшем данная гносеологическая предпосылка получила статус онтологического допущения (философской гипотезы), а уже сегодня закрепились в качестве квазинаучной догмы. Такая догматизация не сулит ничего хорошего, так как открывает путь новой техногностической форме оккультизма.

Как известно, ожидания «отцов-родоначальников просвещения» не оправдались. Духовное развитие Европы привело к поражению самого «просвещенного разума», претензии которого на абсолютное знание были подорваны не только скептицизмом Юма и критицизмом Канта, но и кризисом оснований естествознания и математики конца XIX — начала XX века. Все это способствовало девальвации ценностей «модерна», включая ценность истины, от чего более всего пострадал интеллектуализм. При этом силу начинают набирать волюнтаристские течения, особенно те, что предпочитали тему эмансипации человека от различных форм «принуждения» со стороны власти и авторитета теме познания⁷⁵. К их числу можно отнести и психоанализ, ставший ударным концептуальным орудием против стандартов *просвещения* и против самого понятия *нормы*⁷⁶.

Культурный кризис, оформившийся к началу Второй мировой войны, очень точно охарактеризовал Питирим Сорокин, который в работе «Социальная и культурная динамика» показал, что система знаний о мире стала заменяться набором разрозненных сведений о различных областях контролируемой человеком реальности.

⁷³ Цит. по: Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2000. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/yates03/txt22.htm>

⁷⁴ Гайденок П. П. Христианство и генезис естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 46.

⁷⁵ См.: Визгин В. П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФРАН, 2002. С. 179.

⁷⁶ В этом смысле интересен факт принятия психоанализа «Венским кружком».

Главная ошибка, отмечает Сорокин, — та, что истина чувств объявляется единственно возможной. Все это в итоге приводит к краху «чувственной истины». Сорокин говорит об этом так: «Практическое поражение декадентского эмпирицизма современной культуры обнаруживается в нашей все возрастающей неспособности управлять человечеством и ходом социально-культурных процессов, несмотря на оптимистический лозунг эмпирицизма: *Savoir pour prevoir, prevoir pour pouvoir*⁷⁷. Чем больше экономистов вмешивается в экономику, тем хуже они становятся; чем больше политологов участвуют в реформировании государства, тем больше правительство нуждается в реформе; чем больше социологов, психологов, антропологов и юристов вмешиваются в дела семьи, тем больше семей разрушается; чем больше принимается “научных” решений проблемы преступности, тем больше она возрастает, и т.д. Несмотря на все находящиеся в нашем распоряжении общественные и естественные науки, мы не способны ни управлять социально-культурными процессами, ни избегать исторических катастроф»⁷⁸.

Кризис модерна породил постмодерн. Идеология постмодерна (постмодернизм), модифицированный *фрейдизм без сверх-Я*, окончательно сняла со своих адептов какие-либо обязательства и самоограничения, достигнув под видом абсолютного освобождения безграничного произвола в области антропологической наличности. Различные маргинальные мнения создали в XX веке научно-философский мейнстрим, ведущий современное человечество на край техногностической пропасти.

«Новые стандарты», в которых доминирует «толерантность» вместо истины, являются идеологическим прикрытием модели «знания» (картины мира), все более приобретающей черты «оккультной технотнауки», главной задачей которой является не наполнение человеческой жизни смыслом, а превращение его в кибернетический организм.

Выродившийся западный рационализм напоминает Бурдана осли, умирающего от голода при изобилии пищи. *Объективизм*, ставший глазной болезнью, гносеологической *катарактой* западноевропейской мысли, породил один за другим различные варианты философского *иллюзионизма*⁷⁹ (по терминологии П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнста). Так, в современном логицизме и формализме языки, выдаваемые за первичную реальность, подменяют бытие. В этом случае даже термин онтология получает совершенно иное истолкование — формализованное описание любой предметной области действительности.

Постмодернистская форма *иллюзионизма* стала метаморфозой первой. У ее истоков мы видим не только Фрейда, но и кумира современных любителей сложных лингвистических построений — Мартина Хайдеггера, создавшего мифологию языка на квазифилософском тезисе: «Язык — дом бытия». Безосновательно (а по сути — некорректно и безграмотно) критикуя В. Гумбольдта, Хайдеггер способствовал уходу западной гуманитарной мысли в область гуманитарного мифа. Фундаментальный онтологический переворот в европейском гуманитарном сознании привел к замене онтологии субъекта квазионтологией языка. Сегодня же на место субъекта стал текст, а на место познания — операции с ним. Постмодернизм окончательно закрепил в гуманитарных науках так называемую *панязыковую* и *пантекстуальную* установки. В этом смысле постмодернизм вполне совпадает с формализмом, обслуживающим те же самые ценности.

Постмодернистский «отказ от поэтики ради дискурса, от автора ради текста, от субъекта ради структуры» является еще мягкой, начальной формой деантрополо-

⁷⁷ Знать, чтобы предвидеть; предвидеть, чтобы властвовать (фр.).

⁷⁸ Сорокин П. А. Там же. С. 487.

⁷⁹ К объективистским фантазмам стоит отнести «третью империю» Фреге и «третий мир» Поппера.

гизации реальности»⁸⁰. Однако сегодня все более цинично и открыто звучит призыв против самой постановки вопроса об истине, якобы препятствующего достижению социального согласия. Отказ от критерия истинности оправдывает произвол индивидуальной фантазии, а кибер-технологии позволяют построить любые воображаемые миры, отбрасывая человечество на уровень дорефлексивного мифологического мышления и подготавливая окончательную деантропологизацию реальности.

Если новоевропейское естествознание уравнило *естественное* и *искусственное*, то сегодня *искусственное* все более предпочитается *естественному*. Инженер становится фигурой более популярной, чем естествоиспытатель. Инженерное творчество стремится снять все возможные ограничения для манипуляции с реальностью, в то время как естествоиспытатель демонстрирует желание эти ограничения устанавливать. Однако ученые нового типа вслед за инженерами начинают конструировать «изучаемые» объекты так, что совершенно не заботятся о каком-либо соотношении этих конструкций с фактами. Сама идея *проверяемости* концептуальных построений ученого, столь яростно отстаиваемая позитивистами, позабыта. Статус теорий получают концептуальные конструкции, связь которых с реальностью вызывает массу вопросов. Но ведь наука, симулирующая реальность, так же опасна, как и спекулятивная экономика.

Сами того не замечая, мы уже вступаем в *фазу технологической симуляции сознания* (М. Маклюэн): симулируется не только его содержание, но деятельность. Этому значительно способствуют новые информационно-коммуникационные технологии. *Горячие средства коммуникации* (М. Маклюэн) элиминируют творческие способности человека: образы подаются в готовом виде со скоростью, исключающей не только рефлекссию, но любое абстрактное мышление. Четырехмерный пространственно-временной континуум физической реальности исчезает, сжимаясь до одной точки «здесь и сейчас», сегодня чаще обозначаемой компьютерным термином «on-line» (включенность в Сеть).

Сжатие физического пространственно-временного континуума изменяет направление (от внешнего, механического, к внутреннему, когнитивному) расширений человека (the extensions of man), что Маклюэн обозначает термином «имплозия»⁸¹. Именно имплозия ускорила вовлеченность в виртуальную среду, с одной стороны, и в новый вид социальных связей, с другой. Человек уже не в состоянии иметь автономные пространство, мышление и деятельность: он технологически «коллективно и корпоративно»⁸² включается в новое кибернетическое человечество. Личности как *атомы-индивидуумы* перестают существовать, они становятся интеллектуальными агентами сетевого мира. Архитекторы новой вселенной сами оказываются внутри создаваемой ими виртуальной игры. При этом новая реальность становится одновременно и *технокосмосом* «творческой конфигурации и структуры»⁸³, и *техногнозисом*. Мы пытаемся познать не только то, что уже сконструировали, но и то, что только собираемся сконструировать. Точнее, само конструирование является процессом *познания-реализуемости* новой расширяющейся вселенной, то есть *мыследеятельностью* в терминологии Щедровицкого. *Техногнозис* становится *творческим технопрогнозисом* или *самоактуализирующейся технофутурологией*. Здесь мы сталкиваемся со специфической реализацией феномена *апперцепции*, организующей влияние актуального образа мира (картины мира) человека на буду-

⁸⁰ См.: Кутырев В. А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 35.

⁸¹ Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. С. 7.

⁸² Маклюэн М. Там же. С. 5.

⁸³ Маклюэн М. Там же. С. 15.

щее. Однако в естественном состоянии человек может рефлексировать, направляя внимание на основания своей деятельности. Стратегия такой *мыследеятельности* рефлексии исключает. Проваливаясь в дорефлексивное состояние, наше сознание с необходимостью порождает *техногностическую мифологию*. Однако *техномифология* является не образом мира, а самим миром. Предел потенциальной осуществимости любых творческих действий в таком мире приближается к актуальной бесконечности. Новый мир — один большой на себе замыкающийся паттерн, своеобразная лента Мебиуса или бутылка Кляйна, в котором действуют интеллектуальные агенты, теряющие (или не имеющие) физических свойств. Желание навсегда остаться в этом мире есть главная побудительная сила адептов кибернетического трансгуманизма. Состояние сознания человека в этом случае напоминает крайние формы шизоидного отделения от мира, вплоть до полного отрыва воображения от всех остальных сил души (шизофренического распада).

Есть ли выход из техногностического тупика? Безусловно, но остановить разогнавшийся поезд становится все труднее.

Нужно вернуться к традициям здоровой рациональности, но обязательно включенной в субъектную (личностную) восточно-христианскую онтологию. При этом получится спасти и все достижения западной науки и философии, которых, конечно же, довольно много. При этом надо будет сохранить такие стандартные требования научности как логическая непротиворечивость и проверяемость (наличие фактуального базиса теории). Для гуманитарных наук источником фактического материала является история, поэтому здесь необходим исторический подход⁸⁴.

Замечательным примером, который вписывается во все предлагаемые стандарты рациональности, является лингвистическая концепция Вильгельма Гумбольдта.

Фундамент методологии В. Гумбольдта составляет тезис о сущностном единстве человеческой природы, об онтологическом единстве индивидов, участвующих в духовном общении посредством языка. Все это не просто согласуется с методологией цельного знания (всеединства), описанной выше, но и может считаться одним из вариантов ее реализации в философии языка и лингвистике. Это объясняется с одной стороны следованием Гумбольдта онтологии Лейбница⁸⁵ (философский метод), с другой — опорой на историю (исторический метод). Именно примат исторического метода над философским дал максимальный результат. Все это, собственно, и может быть названо историческим подходом, тогда как примат философского над историческим называется подходом спекулятивным⁸⁶. По мысли Гумбольдта, философский метод «опирается на неполные сведения, вследствие чего и в большинстве опытов всеобщей грамматики к несомненно верным выводам примешивается и полуправда, и явная ложь»⁸⁷. Очевидно, что Гумбольдт предвосхищает претензии Хайдеггера на истину: рассуждать о языке нельзя, не имея в руках результатов конкретно-научных исследований.

По мысли Гумбольдта, язык не искусственно создан человеком, а дан ему. Поэтому отношение к языку как великому дару налагает на человека особую ответствен-

⁸⁴ Аргументацию в пользу исторического подхода можно найти в первой главе книги Т. Куна «Структура научных революций». См., например: Т. Кун. Структура научных революций / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 23–33.

⁸⁵ Лейбницианство даже в России привело к появлению философских концепций, близких по духу святоотеческой традиции. Самый замечательный пример — философия С. А. Аскольдова, построенная на личностной онтологии.

⁸⁶ В естествознании философский метод должен проходить фактуальную проверку в зависимости от поставленных задач путем верификации или фальсификации.

⁸⁷ Гумбольдт В. Характер языка и характер народа // Гумбольдт В. Язык и философия культуры / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1985. С. 371.

ность. Гумбольдтова методология требует сохранения связи языка с его носителем и носителей языка между собой.

Язык — проявление духа, обратно воздействующее на дух. Нерасторжимая связь мысли, органов речи и слуха с языком обусловливается первичным и необъяснимым в своей сущности устройством человеческой природы, в котором субъективное теснейшим образом сплетается с intersubъективным и объективным. Поэтому язык, существующий прежде всего как речь (говорение), связанная с усилиями человеческого духа, и есть не продукт, а деятельность (*ενεργεια*) духа⁸⁸. Язык — это вечно повторяющееся усилие «неделимых» (индивидуумов, атомов, ипостасей) «сделать членораздельный звук выражением мысли...» (В. Гумбольдт)⁸⁹. «Язык принадлежит мне, потому что я им говорю так, а не иначе, а так как причина этому заключена вместе и в том, что этим языком говорили все предшествующие поколения, без перерыва передававшие его друг другу, то речь моя стеснена самим языком. Но то, что ограничивает и обуславливает эту мою деятельность, вошло (и входит постоянно. — О. П.) в язык из человеческой природы, находящейся со мной во внутренней связи, и чуждое в нем — чуждо только для моей мгновенно-индивидуальной, а не для первоначальной истинной природы, а потому деятельность моя стеснена мною же самим»⁹⁰. Чувство единства человеческой природы, устремленность к соборному единению в противовес «обманчивому миру личной автономии»⁹¹ должны быть признаны и естественными, и разумными. «Предчувствие цельности (*Totalität*) и стремление к ней, — пишет В. Гумбольдт, — дано непосредственно с чувством индивидуальности и усиливается по мере возрастания этой последней, так как во всяком отдельном лице только односторонним образом развивается общая сущность (*Gesamtwesen*) человека»⁹².

Национальная языковая среда образует, согласно Гумбольдту, жизненное пространство человека, в котором и происходит его личностный онтологический рост, посредством которого он познает мир и находит свое место в нем. А в исключительных случаях индивид способен усилиями своего духа делать великие открытия и увеличивать богатства родного языка⁹³.

Сложность понимания фундаментального характера ипостасности и необходимого всеединства (раздираемого в эмпирической реальности индивидуалистическим своеволием) ипостасей В. Гумбольдт обнаружил в диалектических парах, которые после Г. Штейнталя принято называть антиномиями языка. Противоречия (антиномии) речи и понимания, субъекта и объекта, неделимого (индивидуума, атома) и народа, человеческого и Божественного открывают, с одной стороны, единство человеческой природы, а с другой — указывают на действительную тайну индивидуального человеческого духа⁹⁴.

⁸⁸ Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. М.: Прогресс, 2000. С. 70. См. также: Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. С. 39.

⁸⁹ Потебня А. А. Там же.

⁹⁰ Там же. С. 48.

⁹¹ См.: Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Новости, 1991. С. 10.

⁹² Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. М.: Прогресс, 2000. С. 64.

⁹³ Современный русский литературный язык создан во многом благодаря гению Пушкина. Но гений Пушкина смог раскрыться только в соответствующих условиях национально-культурной жизни.

⁹⁴ См.: Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. М.: Прогресс, 2000. С. 70; Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. С. 37–54; Флоренский П. А. Уводоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Соч. в 4 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1999. С. 141–153.

Таким образом, ипостасный онтологизм (логизм) позволяет видеть в человечестве всеединую «личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных»⁹⁵, и исходя из этого решать важнейшие исследовательские задачи.

Экзистенциальный аргумент в пользу АП

А. Камю в работе «Миф о Сизифе» называет вопрос о смысле жизни человека фундаментальным вопросом философии. Сам Камю отвечал на этот вопрос довольно пессимистично: смысла нет! Однако, поднимаясь над бессмысленностью жизни, человек, по мысли Камю, сам должен созидать свой смысл. Образ Сизифа предложен французским философом в качестве «иконы» борьбы не столько с абсурдностью (бессмысленностью) существования, сколько с экзистенциальным ответом на вызовы окружающего мира. Камю убежден в несоизмеримости человека и мира, в их несоответствии друг другу. Однако история развития науки, приведшая к формулированию АКП, вопреки убеждениям французского философа показала не просто соизмеримость мира и человека, но и антропомерность мира. Все это позволяет вопреки заявлениям абсурдистской мысли включить экзистенциальную проблематику в глобальную онтологию. Одновременно экзистенциальный аргумент становится мощным инструментом антропной методологии не только для гуманитариев, но и для естествоиспытателей.

Пафос абсурдизма приводит к совершенному безразличию в выборе смысла, целей и, следовательно, — ценностей, включая ценность истины. Это еще более усиливает внутренний раскол человека, в частности, разрыв между теоретическим и практическим разумом, между познанием и деятельностью. Особенно остро этот вопрос поставила эпоха постмодернизма, открывая дорогу абсолютному произволу, который одновременно отказывает духовному ответу на вопрос о смысле жизни. При этом если Камю всего лишь уподоблял религиозный выбор Кьеркегора и Достоевского интеллектуальному самоубийству, то сегодня подобную позицию постмодернизм маркирует как тоталитарный дискурс, являющийся источником конфронтации⁹⁶. Однако постмодернистские речи высокооплачиваемых западных интеллектуалов не способны устранить проблему, которая продолжает поражать современное общество — проблему пустоты и бессмысленности существования.

Блестящий австрийский психиатр, психолог, философ Виктор Франкл объяснял это следующим образом: «...человеку, в отличие от животного, инстинкты и побуждения не диктуют, что ему нужно делать. И в отличие от древних времен, сегодня традиция уже больше не говорит ему, что он делать обязан. Не зная, что ему нужно, и не зная, что он должен, он по-настоящему не знает и того, чего же он, собственно говоря, хочет. Что из этого следует? Либо он хочет только того, что делают другие, и это конформизм. Либо наоборот: он делает только то, чего хотят другие — хотят именно от него. И тогда мы имеем тоталитаризм. Из этого вытекает еще одно следствие экзистенциального вакуума, и это специфичная невротизация, а именно — “ноогенный невроз”»⁹⁷. Статус «ноогенного невроза» можно было бы ограничить частной жизнью человека. Именно так делает абсурдистский подход. Бессмысленность жизни — это проблема отдельно взятого человека, его личное дело, его трагедия, которую должен пережить он сам. Масштаб появляется только в воображении

⁹⁵ Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 98.

⁹⁶ См.: Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30–41.

⁹⁷ Франкл В. Теория и терапия неврозов. Введение в логотерапию и экзистенциальный анализ / Пер. с нем. СПб.: Речь, 2001. С. 5.

философа, который «видит» маленького человека один на один с миром! Собственно, весь этот масштаб и нужен, чтобы убедить читателя в бессмысленности не столько самой жизни, сколько религиозных чаяний, надежды на Бога. И тут совершенно неожиданно удар по абсурдистскому мышлению приходит оттуда, откуда никто не ожидал: из области естествознания. АКП возвращает проблеме смысла жизни человека подлинно космический уровень.

Конечно, необходимость онтологии с антропным принципом демонстрирует вся история человеческой мысли. Еще Сократ в V веке до н. э. повернул философию лицом к человеку и его проблемам. Антропологическая проблематика красной нитью проходила через всю святоотеческую традицию. К сожалению, в Европе антропологическая проблема стала подвергаться сколь-нибудь серьезному анализу только с конца XVIII века. В работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1789) Кант предпринял попытку ответить на вопрос: «Что такое человек?». Однако «антропный поворот» в немецкой классической философии совершил Л. Фейербах, правда, в рамках последовательного материализма. Его заслуга была в том, что он предложил рассматривать мышление не как изолированную абстрактную сущность, а как присущую человеку способность, а самого человека — как единое существо. Более того, его философия предполагала превратить человека, «включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии», а «антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»⁹⁸. Требуя единства человека, Фейербах одновременно потерял его сложность, закончив грубой редукцией и даже профанацией его сущности. В русской философии путем Фейербаха последовал Чернышевский, провозгласив антропологический принцип в философии, который, по его мнению, «...состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру...»⁹⁹. А это, в свою очередь, требует рассматривать деятельность человека как деятельность цельного существа, а не множества разрозненных сил. Пафос Чернышевского тот же, что у Фейербаха. Тот же и результат: организмический, биологизаторский подход, пусть даже с выделением человека из ряда животных, тем не менее, с упрощенным пониманием его собственно человеческой специфики.

Однако очевидно, что антропологический принцип не обязан исходить из материалистического монизма или тому подобных построений, хотя и существуют «утонченные» формы материалистической антропологии. Это показывает и русская философия, продолжившая идеи Сократа и святоотеческой антропологии. Достаточно вспомнить философские взгляды Н.Н. Страхова, который считал человека центральным звеном мироздания, соединяющим его в единое целое¹⁰⁰. Такое позиционирование человека указывает значимость христианского Благовестия и спасительного подвига Христа, пришедшего спасти все мироздание.

Современный человек зачастую бежит от подобных вопросов, и к принятию Спасителя его может принудить только разверзающаяся пропасть отчаяния. И в этом плане можно согласиться с датским философом Кьеркегором, показавшим, что безмятежное существование — иллюзия, а отчаяние — это подлинная реальность, о которой знает только христианин. В то время как Камю нас убеждает всего лишь в абсурдности жизни, мы находимся в значительно худшем положении. Отчаяние открывает себя в пограничных жизненных ситуациях. Однако здесь мы так же близки к катастрофе, как и к спасению. Отчаяние может открывать дверь рефлексивно-

⁹⁸ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 202.

⁹⁹ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 115.

¹⁰⁰ См.: Страхов Н.Н. Мир как целое. М.: Айрис-пресс: Айрис-Дидактика, 2007. С. 67.

му сознанию, обещающему смысл, когда мы, по Кьеркегору, начинаем философствовать. А поскольку «любовь к Богу — вот истинная философия»¹⁰¹, мы можем совершить прорыв к Нему, безусловно с Его помощью.

В этом отношении вопрос о смысле жизни, который время от времени задает себе даже среднестатистический человек, является действительно космическим вопросом¹⁰².

Интересен случай из клинической практики В. Франкла. Пациент, направленный в клинику по поводу отчаяния в смысле своего существования, обнаружил, что эти сомнения его одолевают не в периоды депрессивных фаз (у больного была эндогенная депрессия), а именно в здоровом состоянии. Таким образом, духовная нужда и болезнь находились во взаимоисключающих отношениях¹⁰³. Однако, по мысли Франкла, вопрос о смысле бытия может потрясти человека до основания и привести к ноогенной депрессии, то есть ощущению пустоты (экзистенциального вакуума). «Если мы спросим себя, что является причиной экзистенциального вакуума...», то обнаружим, что он «...этиологически восходит к ощущению бессмысленности, к сомнениям об осмысленности жизни, или к неверию в то, что этот смысл вообще существует»¹⁰⁴.

Экзистенциальная фрустрация, которую многие пытаются разрешить на уровне психотерапии или наркотического (алкогольного) забвения, вызвана нереализованными духовными потребностями. По этому поводу И. А. Ильин пишет: «Человек искони имеет в себе духовное бытие; ему представлено определить себя к нему и утвердиться в нем, или предпочесть иное»¹⁰⁵. Предпочесть иное значит отвергнуть духовного и утвердить себя в стихии страстей, а за ним — разверзается пропасть пожирающего отчаяния.

Духовные потребности открываются на горизонте личностного бытия человека. Здесь, согласно Франклу, реализуется одна из самых важных особенностей человеческого существования — трансценденция. Человек выходит не столько за пределы своего наличного бытия, сколько в еще большей степени — в сферу должного, заданного ему как духовному существу. В этом случае он поднимается над уровнем соматического и психического и вступает в сферу чистого духа. Эта сфера образована новым измерением, которое Франкл называет ноэтическим.

Для духовного выбора необходимо достаточно мужества. Невротическая неуверенность — страх перед духовным есть обратная сторона многократно уязвляемого самолюбия. Поэтому она не лучше психотической самоуверенности. Невротик и психотик детерминированы своими реакциями на определенные виды стимулов. Эти реакции-страсти зачастую становятся механизмом саморазрушения человека. Однако невротик имеет шанс обратиться, прорваться из глубины отчаяния к вере, ведь человек, по точному замечанию И. В. Киреевского, — это его вера¹⁰⁶. На этом пути обретается смысл. Вера — не самообман и не интеллектуальное самоубийство. Вера, наполняющая человеческое существование бытийным содержанием, становится важнейшим экзистенциалом. Вера — тот камень, на котором можно

¹⁰¹ Иоанн Дамаскин. Источник знания / Пер. с древнегреч. М.: Индрик, 2002. С. 118.

¹⁰² Совсем другую точку зрения имел Фрейд, заявлявший, что о смысле жизни задумывается только психически нездоровый человек.

¹⁰³ См.: Франкл В. Психотерапия на практике / Пер. с нем. СПб.: Речь, 2001. С. 12.

¹⁰⁴ Франкл В. Теория и терапия неврозов. Введение в логотерапию и экзистенциальный анализ / Пер. с нем. СПб.: Речь, 2001. С. 5. По мысли Франкла, существует немало научных работ, которые единодушно свидетельствуют о том, что можно насчитать примерно 20 процентов ноогенных неврозов.

¹⁰⁵ Ильин И. А. Религиозный смысл философии // Ильин И. А. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 55.

¹⁰⁶ Киреевский И. В. Отрывки. Там же. С. 194.

строить дом, и он не упадет. Вера открывает человеку путь к свободе, в духовное пространство его подлинного существования.

Франкл описывает следующий случай. «Когда однажды учитель естествознания в средней школе объяснял на уроке в классе, что жизнь организма, в том числе человека, является в конечном счете не чем иным, как окислительным процессом, т. е. процессом сгорания, один из его учеников поднялся со своего места и задал ему страстный вопрос: “Да, но какой вообще смысл имеет тогда жизнь?”»¹⁰⁷. Надо полагать, что этот случай из школьной практики демонстрирует непрекращающуюся духовную жажду даже в условиях воинствующего вульгарного материализма. Правда неизвестно, как поступит подросток, оказавшийся на пороге экзистенциальной фрустрации.

Положительный выход из кризиса демонстрирует нам известный греческий подвижник XX века старец Паисий Святогорец (Эзнепидис). В пятнадцатилетнем возрасте он пережил испытание своей веры в высокое предназначение человека. Некто Костас, один из друзей старшего брата, пожелал отвернуть юношу Арсения (мирское имя старца Паисия) от Христовой веры. Для этого он пришел в дом к Эзнепидисам и стал рассказывать Арсению теорию Дарвина. «Тогда я поколебался», — рассказывал старец. Однако юноша нашел в себе духовные силы, чтобы решить вопреки сомнению, что даже если Христос был просто праведным Человеком, его стоит полюбить, послушаться и принести себя в жертву ради Него. «Мне не нужен ни Рай, ни что-нибудь подобное. На все жертвы стоит идти ради лишь Его святости и Его добродетели», — так размышлял юный Арсений. «Бог ждал, как я отнесусь к этому искушению, — говорил старец. — После того как я включил в работу такой помысел, явился Сам Христос»¹⁰⁸. Испытание веры юного Арсения превратилось для него в доказательство бытия Божия. Юноше была открыта (Откровение) сфера Духа, область бытийного познания.

«Когда речь идет о бытийном познании персонального Бога, — пишет архимандрит Софроний (Сахаров), — тогда имеется в виду общность бытия, а не голое интеллектуальное понимание проблемы»¹⁰⁹. Именно общение лицом к лицу и составляет квинтэссенцию духовного.

Неудивительно, что пост-христианский человек, лишившись внутренней основы существования, оказывается один на один с собственным отчаянием. Борьба за мифическую свободу человека на самом деле оказывается формой забвения вопроса о смысле бытия. Первый сигнал об этом поступил еще в эпоху Ренессанса.

Бурный рост ренессансного эстетизма и даже эстетства заканчивается горьким разочарованием и самокритикой ренессансных лидеров. А. Ф. Лосев по этому поводу пишет: «...Великие деятели Ренессанса, такие, например, как Боттичелли, Микеланджело, Леонардо да Винчи, Рафаэль, Тициан и другие, глубоко сознавали ограниченность исповедуемого ими индивидуализма, а иной раз даже давали в самом настоящем смысле трагическую его оценку. <...> Вся невероятная и небывалая гениальность художников Ренессанса заключается именно в глубочайшем индивидуализме, доходящем до изображения мельчайших физических черт этого индивидуализма и этой небывалой до тех пор психологии, и в то же самое время в неумолимой самокритике деятелей Возрождения, в чувстве недостаточности одной только изолированной человеческой личности и в трагизме творчества, отошедшего от антично-средневековых абсолютов, но еще не пришедшего ни к какому новому и доста-

¹⁰⁷ Франкл В. Теория и терапия неврозов. С. 13.

¹⁰⁸ Исаак, иеромонах. Житие Старца Паисия Святогорца / Пер. с греч. М.: Святая гора, 2006. С. 45–46.

¹⁰⁹ Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Stavropegic monastery of st. John the Baptist Essex, 1985. С. 211.

точно надежному абсолюту»¹¹⁰. Если быть более точным, то отход от средневековых абсолютов стал началом великого отступления (αποστασία) человека от любых абсолютов, превратившегося сегодня в вакханалию релятивизма.

На вопрос «Почему современный человек отрицает Бога?» И.А. Ильин отвечает: «Потому что в его опыте нет места для Бога. Он воображает при этом, что его опыт единственно верный, здоровый, нормальный, образцовый, а мы утверждаем, что его опыт, наоборот, — односторонний, скудный, урезанный, плоский, ошибочный; и что, следовательно, отсутствие Бога в его опыте — ничего не означает, кроме того, что его опыт скуден»¹¹¹. Сегодня «человек пытается объяснить себя с помощью вещей, но это ему никак не удается. Объясняя себя с помощью вещественных предметов, человек, в конце концов, и сам оказывается вещью, скатывается к веществу»¹¹². Поэтому трагизм человеческой жизни, превозносимый еще Ницше, на самом деле является отчаянием (экзистенциальной фрустрацией) человеческого духа, павшего в вещество. Этим трагизмом пропитан почти весь гуманитарный философский дискурс XX века.

В то же самое время «уважение к “личностной идентичности” кажется одним из наиболее значимых идеалов нашего времени. Современный гуманизм в попытке подменить христианство кругом идей, касающихся так или иначе достоинства человека, надежно изолировал представление о личности от богословия, тесно связав его с идеей автономной морали или экзистенциальной философией сугубо гуманистического толка. Поэтому хотя личность и “личностная идентичность” сегодня широко обсуждаются как высший идеал, никто, по-видимому, не хочет признать, что как исторически, так и экзистенциально понятие личности нерасторжимо связано с богословием»¹¹³.

Трансгуманизм и «новое кибернетическое богословие»

За несколько лет до старта глобализационного проекта в октябре 1989 года два американских физика и кибернетика Валентин Турчин (советский эмигрант) и Клифф Джослин публикуют программный документ, соединивший в одном концептуальном пространстве глобализационные и технократические фантазии, — «*Кибернетический манифест*». По своей значимости и революционному характеру этот документ вполне сопоставим с «Манифестом коммунистической партии» (1848) Маркса и Энгельса. Но если *Коммунистический манифест* открывал эру социалистических революций, то *Кибернетический* — эру глобализации. Из русского варианта Манифеста (в переводе В. Турчина), к сожалению, пропал очень важный тезис, который является ключом к пониманию религиозного характера темы.

Приведем здесь текст данного тезиса в нашем переводе: «4. Бог. Мы понимаем Бога в духе пантеизма. Бог — это высший уровень управления во Вселенной. Бог есть для Вселенной, что воля человека для человеческого организма. Законы природы являются одним из проявлений Божьей воли. Другое ее проявление — эволюция Вселенной»¹¹⁴. Однако «данное божество» слепо и неповоротливо, поэтому авторы документа полагают возможным перехватить у него управление эволюционным

¹¹⁰ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998. С. 65.

¹¹¹ Ильин И. А. Кризис безбожия. М.: Дар, 2005. С. 19.

¹¹² Преподобный Иустин (Попович). Гносеология святого Исаака Сирина // Преподобный Иустин (Попович). Православная философия истины: Статьи. Пермь: ПО «Панагия», 2003. С. 16–17.

¹¹³ Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как обочине: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 21.

¹¹⁴ В русском варианте (перевод В. Турчина) данный тезис исключен, и его место занимает следующий тезис (пятый) из английского варианта. Таким образом, в русском варианте 20 тезисов, в английском — 21. См.: Turchin V., Joslyn C. The Cybernetic Manifesto. Режим доступа: <http://pespmc1.vub.ac.be/MANIFESTO.html>

процессом. Такая миссия будет принадлежать авангарду нового трансгуманистического общества — творческим субъектам, способным, познавая мир и себя, менять его на основе новой кибернетической парадигмы. Такие существа фактически приобретают черты сверхчеловека (нем. *Übermensch*, важнейшее понятие философии Ф. Ницше), свергающего «старое выдохшееся божество» со своего пьедестала¹¹⁵. Таким образом, изначально ценностно оправдывается любой произвол творческого субъекта, обладающего стремлением стать божеством-сверхчеловеком (то есть приобрести бессмертие)¹¹⁶.

Манифест не просто немыслим вне рамок глобализации — он ее концептуально обосновывает: «...интеграция мировых культур приведет к образованию единого мирового сообщества и мирового правительства с ответственностью за экологию Земного шара»¹¹⁷ — декларируют авторы документа. Далее они описывают и другой вид кибер-интеграции: «Мы предвидим продолжение интеграции “в глубину”, а именно: физическую интеграцию индивидуальных нервных систем с созданием потенциально бессмертных человеческих сверхсуществ. Опираясь на известный эволюционно-биологический принцип: онтогенез повторяет филогенез, мы можем предположить, что человеческие индивидуумы будут рождаться и жить в молодом и зрелом возрасте подобно тому, как они живут сейчас, а затем принимать или отвергать интеграцию в сверхсущество»¹¹⁸.

При этом авторы Манифеста полагают, что маловероятно и нежелательно (!), чтобы все человечество объединилось в единое сверхсущество. К такому объединению готовы лишь те, кто имеет *волю к кибернетическому бессмертию*. Остальные люди, как полагают кибернетические социал-дарвинисты, останутся в примитивном состоянии — состоянии «человеческого планктона»¹¹⁹. Можно предположить, что *волей к бессмертию* (нем. *der Wille zur Unsterblichkeit*) всегда будут обладать лишь состоятельные граждане, находящиеся объективно на высоких позициях в социальной иерархии. По мысли идеологов кибернетического подхода, «осуществление кибернетического бессмертия потребует, несомненно, чем-то пожертвовать...»¹²⁰. Роль жертвы уготована неинтегрированной части человечества, которая будет «лишь поставлять материал для сверхсуществ»¹²¹.

Главным (волютаристским) основанием кибернетического подхода является стремление мировой элиты любой ценой сохранить за собой глобальное господство (*Der Wille zur Macht*, нем. *воля к власти*, одно из центральных положений философии Ницше). Однако все это осталось бы лишь «благими пожеланиями», если бы не имелось каких-то объективных оснований для обретения «кибернетической веры».

К таким основаниям относятся прежде всего успехи в области информатики и кибернетики, предсказывающие в ближайшее время не только возникновение *сильного ИИ* — *искусственного интеллекта (strong artificial intellect, AI)*, но и реализацию на этой базе идеи кибернетического бессмертия. В свою очередь, рост веры в возможность появления сильного ИИ, с одной стороны, связан с созданием в по-

¹¹⁵ См.: Джослин К., Турчин В. Там же. Тезис 8.

¹¹⁶ Если Кириллов в «Бесах» собирается стать Богом в акте самоубийства, то современные кирилловы пытаются отобрать у Бога ключи от Рая.

¹¹⁷ Джослин К., Турчин В. Кибернетический манифест. Тезис 9. Режим доступа: <http://www.ets.ru/turchin/kiberman.htm>

¹¹⁸ Там же. Тезис 10.

¹¹⁹ Там же. Тезис 17.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. Тезис 18.

следнее время все более мощных и продуктивных электронно-вычислительных машин — *hard-wear*, а с другой, с еще более значительным прогрессом в области программирования — *soft-wear*.

С развитием робототехники проповедники концепции сильного ИИ нашли и новый аргумент взамен старого, весьма потрепанного критикой Джона Серла и его сторонников, — *теста Тьюринга*. В 1990 году профессор-когнитивист Стивен Харнад предложил так называемый *полный тест Тьюринга*. Речь идет о робототехническом критерии для определения интеллектуальности машины, требующем абсолютной идентичности машины (робота) и человека, позволяющей заключить о разумности машины методом простой позитивистской верификации.

Поскольку позитивизм отказывает в существовании каким-либо скрытым содержательным качествам и свойствам и готов оценивать только внешнее проявление (*феноменализм*), поведение (*бихевиоризм*), эффективность (*прагматизм, утилитаризм, инструментализм*), логическую непротиворечивость (*формализм*), постольку в ход идут только *эмпирицистские аргументы*. И возникающие в рамках *сильного ИИ* новые проекты — искусственная личность, искусственная жизнь, искусственное общество — опираются на индуктивную логику, полагая, например, что субъективность возникает из сложного сочетания множественности элементов и компонентов.

В частности, Дэниел Деннет, анализируя проект гуманоидных роботов (на примере робота Ког, созданного в Массачусетском технологическом институте), усматривает¹²² в нем апробацию его собственной «теории множественных набросков, где персональное возникает из сложного сочетания безграничной серии нарративов, а личность и социум — это субстанциональные системы бесчисленных роботов, в которых “ментальное” представляется компонентой функциональной самоорганизации»¹²³. Подход Деннета и его сторонников хорошо укладывается в русло локковской эмпирической традиции. Г. Олпорт по этому поводу писал: «Эмпиризму Локка присущ... постулат: малое и молекулярное (“простые идеи”) более фундаментально, чем большое и молярное (“сложные идеи”)»¹²⁴. Эта гносеологическая установка через бихевиоризм глубоко укоренилась во всей англо-американской когнитивной науке.

Собственно, в этом ключе составлен и «Кибернетический манифест». Его авторы постулируют эволюционную модель «от простого к сложному»: простое конституирует сложное путем так называемых метасистемных переходов (трансформаций или мутаций). Так, по их мнению, возникает разум человека, так возникает человеческое общество, так должно возникнуть интегральное человеческое сверхсущество, обладающее бессмертием.

Следующим источником уверенности в собственной правоте авторов «Кибернетического манифеста» является *гипотеза Ньюэлла–Саймона*, сформулированная в 1976 году. Гипотеза предполагает, что «без символьных вычислений невозможно выполнять осмысленные действия, а способность выполнять символьные вычисления вполне достаточна для того, чтобы стать способным выполнять осмысленные действия». *Гипотеза Ньюэлла–Саймона* первоначально позволила утверждать тезис о возможности создания ИИ в обозримом будущем. Однако сегодня эта же гипотеза позволяет ее сторонникам утверждать тезис о преимуществе такого интеллекта над

¹²² См.: Деннет Д. С. Виды психики: На пути к пониманию сознания / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 22–23.

¹²³ Алексеев А. Ю. Трудности и проблемы проекта искусственной личности // Полигнозис, 1 (30), 2008. Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=7>

¹²⁴ Олпорт Г. Становление: основные положения психологии личности // Г. Олпорт. Становление личности. Избранные труды / Пер. с англ. М.: Смысл, 2002. С. 171.

естественным человеческим, а также призывать на первых порах к конвергенции двух систем — *естественной* и *искусственной*, с помощью соответствующих (конвергентных) технологий — НБИКС (нано-, био-, информационные, когнитивные и социальные технологии).

Важнейшим аргументом современного трансгуманизма является *концепция технологической сингулярности*, активно популяризуемая американским изобретателем и футурологом Рэем Курцвейлом. Она отталкивается от убеждения, что в результате ускорения технологической эволюции произойдет взрывной рост быстродействия компьютеров (обычно это демонстрируется на соответствующем графике). Это должно привести, как полагает Курцвейл, к возникновению *планетарного сильного ИИ*, что соответственно вызовет новый *эволюционный скачок*. Называется даже конкретная дата — 2045 год.

В нашей стране в феврале 2011 года возникло Стратегическое общественное движение «Россия-2045», получившее почти тотчас (через полгода) одобрение Российской Академии наук.

Мы полагаем, что идеология кибернетического трансгуманизма если и могла быть вписана в рамки научной и философской рациональности (постнеклассической, синергетической, кибернетической или информационной парадигм), то только после соответствующей открытой дискуссии в научном сообществе. У кибернетического подхода изначально более выгодные стартовые позиции, чем у предлагаемой здесь *антропной науки*. Поэтому сегодня есть все основания утверждать, что без честного соревнования с конкурирующими научно-исследовательскими программами кибернетический трансгуманизм способен превратиться в секту *техногностического толка*.

Подробнее приводить наши возражения против кибернетической парадигмы здесь не представляется возможным, тем более что с ними можно ознакомиться в других наших публикациях¹²⁵.

Резюме

Описанный выше техногностический бум вполне объясним кризисом прежней новоевропейской парадигмы. Уход в воображаемые миры, фантастические проекты будущего при сохранении сциентистской риторики указывает на желание сохранить старые ценности, девальвация которых, в сущности, и является главным источником кризиса. *Трансгуманизм* по всему может быть назван *антигуманизмом*, потому что главная задача, которую он решает, — устранение человека и «человекомерности» из нашей жизни.

Мы же, напротив, предлагаем антропный подход, в основание которого будет положен *антропный онтологический принцип* или просто *антропный принцип* (АП). АП является философской экстраполяцией *антропного космологического принципа* (АКП) из теоретической сферы науки в область метанауки. Если АКП выполняет роль концептуального интегратора так называемых *больших чисел* в космологии, а также методологического принципа для отбора правдоподобных теорий, то АП должен стать метанаучным (метафизическим) онтологическим допущением (пос-

¹²⁵ См.: Петруня О.Э. Россия и Европа: экологические риски в условиях глобального кризиса. Методологический аспект // Актуальные проблемы Европы = Urgent problems of Europe. Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. глобал. и регионал. пробл. Отд. Зап. Европы и Америки. М., 2014. № 1: Экологическая политика Европы и России в современных условиях = Contemporary ecological policy of Europe and Russia: Innovation development and modernization of economies. С. 49–76; Петруня О.Э. Новые технологии и онтологическая перспектива человечества // Сборник материалов XVI конференции «Наука. Философия. Религия»: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникационных технологий (г. Дубна, 21–22 октября 2013 г.). М.: Фонд Андрея Первозванного, 2014. С. 311–333.

тулатом), формирующим *антропную картину мира*, а также соответствующую им *антропную методологию*, накладывающую ограничения как на выбор научных гипотез, так и на действия (включая технологические и политические решения), способные нанести вред человеку. Поскольку мир имеет *антропные* характеристики, постольку любое анти-антропное действие будет иметь тяжелые последствия. К сожалению, эти последствия часто имеют достаточно продолжительные сроки актуализации и проявляются через поколения. Например, только в рамках *антропной методологии* можно понять истинные *экологические угрозы и вызовы*, перед которыми поставлено современное человечество. К сожалению, *антропное* движение в науке, философии и практике довольно слабое. Однако только оно способно «спасти» саму науку и дать оздоравливающие рецепты задыхающемуся человечеству. Очевидно и то, что антропная наука может быть серьезно обоснована лишь в рамках христианского личностного онтологизма, но тем не менее антропное движение должно стать более широким, так как способно привлечь к себе здоровые интеллектуальные силы, «жаждущие правды», по слову Христа: «Кто не против вас, тот за вас»¹²⁶.

¹²⁶ Мр. 9, 40.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 06 > 2015

Метафизика и наука vs. наивный реализм

С. В. Посадский

Введение в проблему

Когда философия говорит о абсолютно существе, то неискушенному человеку может показаться, что речь идет о чем-то исключительно далеком и отчужденном — о чем-то всецело внеположенном нашему наличному эмпирическому бытию. Может сложиться неверное впечатление, что философское искание абсолютного осуществляется исключительно в обособлении от характерной для человека познавательной практики, что философия схватывает абсолютное лишь в особых смутных и неясных интерmundиях (междумириях), всецело пренебрегая данным нам в опыте знанием и самой окружающей действительностью. Но это совсем не так. Абсолютное не является чем-то всецело отчужденным от мироздания и реалий человеческой жизни. В силу своей всеохватности и всеобъемлемости абсолютное соположено и имманентно всему. Абсолютное существует не где-то рядом с миром, не параллельно и сопутствуя ему, но существует действительно и подлинно в нем. Само эмпирическое наличное бытие вещи не включает в себе ультимативного противостояния и отчуждения от абсолютных метафизических определений. Напротив, раскрыть идею абсолютного можно в известном смысле наглядно¹, отталкиваясь от анализа нашего эмпирического бытия, посредством углубленного исследования любого предмета окружающего нас мира.

Для примера представим себя в лесопарковой зоне созерцающими обычное дерево. Что мы знаем о нем? На первый взгляд

¹ Говоря о наглядности в раскрытии представлений об абсолютно существе, мы имеем в виду прежде всего специфически философский, а не исключительно естественно-научный (физика) или формально-научный (математика) смысл этого понятия. Если в специально-научном знании понятие наглядности означает, что предлагаемые модели (теории) должны соответствовать органам чувств, то для философии это понятие имеет более широкий смысл. В рамках интуитивистских гносеологий наглядность интерпретируется как неотъемлемое свойство интуитивного познания. Следует напомнить, что само слово интуиция восходит к латинскому *intuitus* (позднелат. *intuitio*), означающему взгляд (устремление зора на что-либо), происходя от *intueri* — пристально глядеть, внимательно смотреть на что-либо, всматриваться во что-либо, иметь нечто в виду (в прямом и переносном смысле).

мы можем с уверенностью сказать, что перед нами находится типичный предмет познания чувственно предлежащего мира — растение, имеющее ствол из древесины с лиственной кроной. Для лишнего метафизических глубин обыденного сознания, охватывающего лишь явления, но не их суть, нуждающегося в представлениях лишь в целях практических действий, этого вполне достаточно. Но исчерпывается ли этой характеристикой познаваемый предмет? Не находится ли за ним иной, более глубокий и фундаментальный пласт бытия? Не положена ли за ним некая предельная и универсальная реальность, превосходящая его эмпирическую данность? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо исследовать формы и структуру нашего познания.

К различным формам познания относятся религия, неизменно связанная с ней философия, а также искусство, специально-научное знание и обыденное сознание. Для нас будут преимущественно важны религия, философия и специально-научное знание. При этом рассмотреть их целесообразно не сами по себе, а в контексте противоположности наивно-реалистическому видению познаваемого предмета — видению, которое решительно упрощает его бытие, отказывая познаваемому предмету в иных, более глубоких и фундаментальных онтологических измерениях и пластах, видению, от которого религиозно-философское и специально-научное знание решительно отличаются, хотя и несколько различным образом. В качестве необходимой предпосылки к исследованию обозначенных форм познания мы проанализируем обыденное сознание, или здравый смысл.

Симплификации обыденного сознания

Начать анализ форм познания целесообразно с обыденного сознания и его ядра — здравого смысла. При этом следует подчеркнуть, что само понятие «здравый смысл» (*sensus communis*, *κοινὴ αἰσθησις*) различно интерпретировалось в истории человеческой мысли². Современное понимание здравого смысла как вида сознания, связанного исключительно с практической повседневностью, возникает исторически недавно. Оно часто неточно связывается с шотландской философской школой. Но даже представители шотландской школы трактовали здравый смысл отлично от современности, то есть интуитивистски и антисенсуалистски, включая в него определенное религиозно-метафизическое содержание³. Поэтому следует сделать оговорку, что под здравым смыслом мы будем понимать средний, обычный интеллект, который люди используют в повседневной жизни, или обыденное практическое сознание, которым руководствуются в повседневных делах, — базовый уровень практических знаний и суждений, основанный на простом восприятии ситуаций или фактов⁴.

Обыденное сознание, полагающее своим основанием здравый смысл, конкретно, но не в смысле оппозиции умозрительному знанию, а в смысле специфического

² См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Часть 1. I. 1. *Sensus communis* (здравый смысл). М., 1988.

³ Антисенсуалистский и антиэмпиристский характер философии шотландской школы здравого смысла общеизвестен, в связи с чем отождествление здравого смысла шотландской школы и современного по сути сенсуалистского концепта здравого смысла несостоятельно. Напомним, что Д. Освальд синтезировал основные принципы философии здравого смысла Т. Рида с усилиями в защиту христианства в своей наиболее известной работе «Обращение к «здравому смыслу» для защиты религии». О теистических и метафизических предпосылках теории здравого смысла Т. Рида см., например, предисловие Р. Брукса: Thomas Reid. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, edited by Derek R. Brookes. 1764. University Press, University Park, Pennsylvania, 1997. См. также: Thomas Reid's Inquiry. Norman Daniels, editor. Burt Franklin & Co, New York, 1974; Norman Daniels. Thomas Reid's Inquiry: the Geometry of Visibles and the Case for Realism. Stanford: Stanford UP, 1989; Robert Callergård. Thomas Reid's Newtonian Theism: his differences with the classical arguments of Richard Bentley and William Whiston // *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A, 41 (2), 2010; Gregory S. Poore. Dissertation: Theism and the Justification of First Principles in Thomas Reid's Epistemology. Baylor University, 2013; Oswald J. An appeal to common sense in behalf of religion. Edinburgh: Kincaid A., Bell J. 1766–1772 // *Scottish Common Sense Philosophy: Sources and Origins*. Thoemmes Press, 2000.

⁴ Подобные определения см., например: Merriam-Webster's Online Dictionary; Cambridge Dictionaries Online.

конкретно-вещного характера своих представлений, ибо, как верно замечает Д. Огборн, обыденное сознание скорее размышляет не о вещах, а мыслит вместе с вещами и посредством вещей⁵.

Обыденное сознание прагматично и контекстуально. Его направленность в сторону прагматических целей означает сосредоточение на действии, эффективном в определенном контексте, подразумевает жесткую обусловленность контекстом. Такая контекстуальность в известном смысле неподвижна и застывшая, ибо не требует мыслительных обобщений для создания более объемной и содержательной картины сущего, не предполагает напряжения мысли для выявления связей различных регионов опыта и бытия, довольствуется разобщенными видениями и пониманиями, вполне эффективными для достижения ограниченного круга прагматических целей.

Обыденное сознание прототипично, однако не в том смысле, что оно проникает в прототипы как сущностные прообразы вещей, ибо оно чуждо такому проникновению. Обыденное сознание прототипично в том смысле, что оно черпает опору в прототипах как упрощенных, усредненных и стандартизированных повседневных понятиях, безразличных к проникновению в глубинные пласты бытия⁶. Можно сказать, что деятельность обыденного сознания напоминает известный технологический процесс прототипирования. В этом процессе требуется быстрая «черновая» реализация базовой функциональности для анализа работы некой системы, а вовсе не воссоздание системы как таковой, не ее безошибочное и точное воспроизведение во всей действительной полноте. Подобно технологическому прототипированию обыденное сознание создает усредненную и стандартизированную систему интеллектуальных и языковых средств, приспособленную для осуществления базовых прагматических целей, адаптированную для реализации необходимого жизненного функционирования человеческого существа, не отвечающую запросам фундаментального познания мира и тем более запросу познания мира в ультимативном, философско-сущностном смысле.

Стандартизируя и усредняя познаваемую действительность, обыденное сознание апеллирует к очевидному, но не в значении интеллектуально-созерцаемого интуитивистской эвиденциальной гносеологемы, а лишь в значении контекстуально-прагматической ясности и достоверности, гарантирующей должную вероятность осуществления группы жизненно важных действий. На этом пути обыденное сознание довольствуется нефилософской, тривиальной и тавтологической самоидентификацией рассматриваемого предмета, не усматривая за ним иных регионов и пластов бытия. Предмет предстает для обыденного сознания как простое сущее. При этом простота берется здесь не в специфическом несобственном смысле, известном специально-научному и философскому разуму⁷, а в смысле упрощения ради исполнения повседневных практических задач, в смысле контекстуально-прагматической симплификации, отбрасывающей наиболее содержательные и существенные

⁵ См.: Ogborn J. Science and commonsense // Connecting Research in Physics Education with Teacher Education. Vicentini M. and Sassi E., eds. New Dehli, 2010; Mariani M. C. Ogborn J. Towards an ontology of commonsense reasoning // International Journal of Science Education. Vol. 13, No. 1, 1991. Отмечая неоспоримый вклад Д. Огборна в изучение обыденного сознания и здравого смысла, следует подчеркнуть, что отнюдь не все его характеристики здравого смысла однозначно приемлемы для последовательного философского анализа. Это особенно касается характеристик противоречивости, креативности, метафоричности, сугубой производности от действия и пр.

⁶ О прототипе как объекте содержания обыденного знания см., например: Норман Д. Память и научение. М., 1985; Куликов Д. В. Некоторые структуры обыденного мышления // Известия высших учебных заведений. Серия: Гуманитарные науки. 2012. Т. 3. № 1.

⁷ О простоте в несобственном, научном смысле хорошо говорит М. Полани, ссылаясь на Г. Вейля: «...говорить об эквивалентности рациональности и простоты можно, только если понимать “простоту” в весьма специфическом смысле. Мы понимаем термин “простой”, имея в виду “рациональный”, “разумный”, “согласный нашему разумению”, и эти выражения фактически стоят за всяким употреблением термина “простой”. Таким образом, термин “простой” лишь замещает ряд других терминов и употребляется не в собственном значении». См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Благовещенск, 1998. С. 38.

стороны и темы познания. Познаваемый предмет здесь оказывается просто наличен, просто равен самому себе. Для обыденного сознания чувственно предлежащее дерево есть только дерево и ничего более. Говоря словами Гегеля, знание предмета заключается здесь в простом тождестве «А есть А», «дерево есть дерево»⁸. При этом такое положение дел предстает для обыденного сознания как само собой разумеющееся, не нуждается в обосновании.

Важно отметить, что обыденное сознание является необходимой частью познавательного опыта, даже своеобразной предпосылкой для осуществления его других форм. Оно обслуживает жизненно важный уровень деятельности человека, соответственно, позволяя человеку уверенно реализовывать более высокие познавательные устремления на фоне сравнительно устойчивых повседневных представлений и практик. В этом смысле обыденное сознание не должно становиться объектом критики, поскольку оно не претендует на мирообъясняющую функцию.

Обыденному сознанию вообще не свойственно задаваться вопросом о фундаментальном статусе воспринимаемой действительности и способах ее данности. Обыденное сознание предполагает устойчивые, крепкие и надежные феномены, заключенные в стандартизированные и усредненные понятия, которые целесообразно обозначить как симплификации, лишая в данном случае этот термин негативного значения намеренно созданного недопустимого упрощения, сохраняя за ним лишь значение прагматически оптимизированного представления, конституирующего смысловую структуру повседневного мира. Такие симплификации важно размежевать со специально-научными и философскими редукциями⁹, своеобразно упрощающими знание не в целях оптимизации повседневно-прагматических действий, а в целях интенсификации познания, и тем более противопоставить редукционизму как преднамеренно созданному недопустимому упрощению, блокирующему интенсивность познания посредством сведения сложности познаваемого к его более простым аспектам.

Но если обыденное сознание не подлежит критике, оставаясь в пределах своих когнитивных компетенций, то их превышение коренным образом меняет ситуацию. В контексте претензии на объяснение мира — в виде наивного реализма (*naïve realism*), который должен быть позиционирован как превышение обыденным сознанием своих исконных когнитивных компетенций и границ, обыденное сознание превращается в антагониста философского и специально-научного разума. В этой форме оно должно быть критически оценено и отброшено, ибо становится существенным препятствием на пути философского постижения бытия и развития специально-научного знания. В то же время важно подчеркнуть, что в этой форме оно по сути изменяет само себе, превращаясь из формы повседневной рациональности в псевдофилософское учение, где определяющим становится редукционистский подход.

Наивный реализм как реистический редукционизм

Наивный реализм (*naïve realism*), или прямой реализм (*direct realism*), или реализм здравого смысла (*common sense realism*), есть особая познавательная позиция, согласно которой чувственное познание исчерпывает наше знание о реальности. Наивный реализм предстает своеобразной философской проекцией обыденного сознания, то есть обыденным сознанием, превысившим свои исконные компетенции, осуществившим интервенцию в мир философского разума. Поэтому как философе-

⁸ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 35.

⁹ Имеются в виду специальные значения понятия редукции в феноменологии, логике, математике, астрономии, геодезии и т. д.

му наивный реализм можно охарактеризовать исключительно в негативном, а не в положительном смысле. По сути наивный реализм — это не полноценная философия, а всегда quasi-философия, поскольку она подрывает философию, делает невозможным сам философский дискурс.

С точки зрения наивного реализма, познаваемый предмет всецело охватывается органами чувств, постигается ими таким, каков он есть на самом деле. Наивный реализм полагает, что наше чувственное восприятие дает нам исчерпывающе полный и точный образ вещей, что мир таков, каким он предстает перед нашими глазами. Здесь реализуется принцип наблюдаемости Э. Маха: истинно только то, что можно наблюдать непосредственно¹⁰. Любые понятия в таком случае должны быть определены исключительно через наблюдаемые данные — через простейшие ощущения как некие первоначальные «элементы» познания, которые предстают пределом разложения эмпирического опыта.

На первый взгляд, такое представление безвредно и нейтрально для философского разума. Вместе с тем надо учесть, что постулирование абсолютной реалистичности чувственного познания наивный реализм сочетает с идеей всецелой исчерпанности в нем познаваемого предмета. Тем самым он ставит под сомнение иные, ненаблюдаемые измерения бытия предмета, включая и его сущностные основания. Также он подрывает сами основы человеческого познания, игнорирует его сложную конституцию посредством умаления разума, отводя разуму только вторичную, вспомогательную и малозначимую роль.

В контексте наивно-реалистического подхода становится малообоснованной научно-рациональная деятельность и тем более ее наиважнейшая часть — философско-рациональная деятельность. Например, такой крупный физик как Э. Мах, абсолютизируя принцип наблюдаемости, так и не признал существование атомов. Он также настаивал на деонтологизации понятий массы и силы, считая их лишь вспомогательными «средствами мышления» физики, не связанными с основами действительного мира¹¹. Что же касается метафизического познания, то оно по тенденциозной характеристике Э. Маха вообще превращается в нечто праздное, нарушающее экономию мышления, которое должно лишь распознавать простейшие познавательные элементы — ощущения¹².

Следует особо подчеркнуть, что строгие определения наивного реализма должны избегать одностороннего сведения этой позиции единственно к проблематике содержания сознания и исключительно к противопоставлению репрезентационизму, вне акцентирования того видения внешнего бытия, которое присуще наивному реализму¹³. Отметим, что наивный реализм не просто утверждает реальность перцептивного опыта, ибо такое утверждение свойственно многим гносеологическим позициям, а утверждает его исключительный и ультимативный характер и, соответственно, исключительное и ультимативное соответствие перцептивного опыта предельной реальности — реальности *per se*, реальности как таковой. Собственно,

¹⁰ На связь принципа наблюдаемости Э. Маха с наивным реализмом верно указывает А. Эйнштейн: «С философской точки зрения такая концепция мира тесно связана с наивным реализмом, поскольку приверженцы последнего считают, что объекты внешнего мира даются нам непосредственно чувственным восприятием». См.: Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4. М., 1967. С. 314.

¹¹ См.: Мах Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития. Ижевск, 2000. С. 436.

¹² См.: Мах Э. Анализ ощущений. М., 2005. С. 42.

¹³ Подобное определение встречается, например, у М. Надса, полагающего, что наивный реализм может быть понят как наличие в правдивом чувственном опыте независимых от разума объектов в виде составляющих опыта, что по сути может также свидетельствовать о реализме в целом. См.: Nudds M. Recent Work in Perception: Naive Realism and its Opponents // *Analysis*, Vol. 69, No. 2, 04.2009. В игнорировании онтологии наивного реализма можно упрекнуть и такого известного философа науки как Э. Агацци, вся критика которого превращается в малоубедительную по причине концентрации исключительно на гносеологической проблематике. См.: Agazzi E. Naive realism and naive antirealism // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Dordrecht etc., 1997. Vol. 192.

этот последний аспект наивного реализма и делает его особой философской доктриной, а признание всецелой суверенности и определяющего характера перцепций в отношении к дискурсивному, а также любому иному познанию выступает здесь необходимым моментом и предпосылкой. Таким образом, наивный реализм предстает не только дизъюнктивистской теорией восприятия (именно так его характеризуют прежде всего в современной западной философии¹⁴), но и дает определенную «онтологию», в которой чувственно познанная реальность наделяется не просто объективным, но по сути исключительным и абсолютным статусом, превращается в натуралистически понятое от-себя-бытие, а сама доктрина наивного реализма оборачивается формой онтологического все-вещизма или, иными словами, онтологического панреизма.

Наивный реализм предельно точно выражен в так называемом реизме — воззрении Т. Котарбинского, исходившего из последовательного непризнания существования идеальных предметов (включая роды, виды, свойства, отношения, состояния), элиминировавшего всякое не-вещное бытие из интерпретации мироздания¹⁵.

Онтологический реизм (также пансоматизм, конкретизм) Т. Котарбинского заключает два основных положения. Во-первых, следуя логике Т. Котарбинского, всякий предмет есть вещь. Во-вторых, ни один предмет не есть состояние, или отношение, или свойство. Эти положения дополняются истолкованием вещи как устойчивого и протяженного объекта, или материального тела¹⁶. При этом Т. Котарбинский избегает апеллировать в своем учении к понятию материи как всеобщей субстанции, считая такое понятие абстрактом и ономатоидом. Что же касается гносеологии, то здесь Т. Котарбинский предстает «радикальным» реалистом, считая, что человек воспринимает мир исключительно таким, каков он есть в реальности.

Рассматривая два положения Т. Котарбинского, можно сказать, что первое положение реизма «позитивно и говорит, что если нечто является предметом, то оно является и вещью», а второе положение «негативно, т. е. в нем отрицается существование состояний, отношений и свойств, т. е. сущностей, представляемых, как правило, общими терминами», наконец, оба положения совместно утверждают существование вещей и только вещей, причем второе положение «применимо в каждой онтологии, имеющей дело с вещами и еще “чем-то”»¹⁷. Подчеркнем, что именно отрицание сущности и неразрывно связанное с этим отрицанием оппонирование всякой онтологии, превосходящей пространственно-временные модальности бытия познаваемого предмета, онтологии, усматривающей в познаваемом предмете нечто большее и фундаментальное, чем данное нам в ощущениях, превращает реизм в анти-философское и анти-метафизическое мирозерцание. В этом смысле подлин-

¹⁴ О связи наивного реализма и дизъюнктивизма см., например: Berit Brogaard. Disjunctivism. Oxford Annotated Bibliographies Online, 2010; Disjunctivism Contemporary Readings, edited by Alex Byrne and Heather Logue. The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England, 2009. Распространенная в современной западной философии гносеологическая критика наивного реализма как дизъюнктивизма имеет слабость по причине отсутствия позитивной онтологической альтернативы, по причине фокусировки исключительно на вопросах познания, решение которых вне систематического учения о бытии, разумеется, не может всецело устранить наивный реализм. Это дает наивному реализму шанс выжить через различные, как правило, софистические попытки смягчить дизъюнктивизм или отмежеваться от него. Среди последней критической литературы в адрес наивного реализма хочется выделить работы: Sollberger M. Naïve Realism and the Problem of Causation // Disputatio 3 (25), 2008; Sollberger M. Causation in Perception: A Challenge to Naïve Realism // Review of Philosophy and Psychology 3 (4), 2012; Millar B. The Phenomenological Problem of Perception // Philosophy and Phenomenological Research 88 (3), 2014; Bayer B. A Role for Abstractionism in a Direct Realist Foundationalism // Synthese 180 (3), 2011; BonJour L. In Search of Direct Realism // Philosophy and Phenomenological Research 69 (2), 2004; Conduct M.D. Naïve Realism, Adverbialism and Perceptual Error // Acta Analytica 23 (2), 2008; Conduct M.D. Naïve Realism and Extreme Disjunctivism // Philosophical Explorations 13 (3), 2011.

¹⁵ См.: Kotarbiński T. Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk. Lwow: Ossolineum, 1929; English translation (with several appendixes concerning reism), Gnosiology. The Scientific Approach to the Theory of Knowledge, trans. by O. Wojtasiewicz. Oxford: Pergamon Press, 1966.

¹⁶ Анализ основных положений Т. Котарбинского см.: Woleński J. Kotarbiński: Logic, Semantics and Ontology. Dordrecht: Kluwer, 1990.

¹⁷ См.: Ощепков И. В. Реизм // История философии. Энциклопедия. Сост. Грицанов А. А. 2002.

ная философия всегда надвещна, трансреистична (то есть подлинно мета-физична), поскольку она преодолевает видимое и явленное бытие предмета в его сущностных основаниях, хотя, разумеется, и не отрицает видимого и явленного аспекта его бытия.

Как видно из положений Т. Котарбинского, сутью реизма, а значит, и наивного реализма в целом, становится особая ультимативная редукция, заключающаяся в сведении всякого бытия к вещи. Причем речь идет о позиционировании вещи в виде универсального принципа бытия, в виде единственного и предельного основания сущего, то есть в виде сущности, что, разумеется, входит в противоречие с декларациями самого реистического мирозерцания, отрицающего сущности и универсальные принципы. Подобная реистическая редукция не оставляет смыслового пространства для более фундаментальной онтологии, что только еще основательнее высвечивает ее истинный редукционистский смысл¹⁸, подразумевающий последовательное умаление всей сложности познаваемого бытия через наивную абсолютизацию его наиболее простого в познании чувственно предлежащего аспекта. Реистический редукционизм философия устраняет экспликацией метафизических оснований вещи, выходя за ограниченную пространственно-временную метрику, прорываясь к фундаментальным сверхпространственным и сверхвременным онтологическим глубинам и пластам. Если же философия не имеет иммунитета к реистическому редукционизму, если она не способна к преодолению реизма, то она изменяет своей собственной сути, то есть перестает быть философией как таковой.

Особым, отличным от философской рефлексии путем реизм преодолевается и специально-научным познанием, своеобразно приближающимся к движению философской мысли. Показательно, что реизм Т. Котарбинского вошел в серьезное противоречие с физикой. Следуя своим представлениям, Т. Котарбинский отказался от динамической волновой модели физики исключительно в пользу корпускулярной модели как более соответствующей пространственно-статическому понятию вещи. Реистическая интерпретации пространства и времени, разумеется, вошла в противоречие с теорией относительности, ключевым понятием которой является не устойчиво данная вещь, а событие как моментальное локальное явление, происходящее в уникальном времени и месте, где сама метрическая локализация вещи уже не предстает чем-то абсолютным. Радикально отрицая кинетизм, реизм оказался принципиальным оппонентом физического знания, выстраивающего динамическую онтологию событий (теория относительности) и энергии (квантовая механика), а не неизменных и статичных вещей.

Несовершенство наивного реализма было глубоко раскрыто Гегелем. Как верно указывает Гегель, чувственное познание представляется наивному реализму не только наиболее достоверной, но и самой богатой формой познания¹⁹. Наивному реалисту кажется, что чувственное познание ничего не упускает из предмета, имеет его перед собой во всей его полноте. Вместе с тем это познание является самым бедным, поскольку о существующем предмете оно может сказать всего лишь, что он есть. Его истина заключается исключительно в фиксации бытийного статуса познаваемого предмета, «единственно в бытии вещи (Sache)»²⁰.

¹⁸ Об оценках реизма как редукционизма см. также: Niiniluoto I. Kotarbinski as a Scientific Realist // Erkenntnis 56, 2002; Przelecki M. Semantic reasons for ontological statements // Bulletin of the Section of Logic, Vol. 12/4, 1983.

¹⁹ Специфика наивного реализма раскрыта Гегелем, например, в «Феноменологии духа». При этом важно подчеркнуть, что, критикуя наивный реализм, Гегель не отбрасывает реализм как таковой. См.: Гегель Г. Ф. В. Феноменология духа. Часть 1. Наука об опыте сознания. I. Чувственная достоверность, или «Это» и мнение. СПб.: Наука, 1992. Аргументация Гегеля против наивного реализма глубоко раскрыта в работе Кеннета Р. Вестфала, также подчеркивающего, что речь идет о критике эпистемологии наивного реализма, но не реализма per se. См.: Kenneth R. Westphal. Hegel's Internal Critique of Naïve Realism // Journal of Philosophical Research. 25, 2000.

²⁰ Гегель Г. Ф. В. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999 / Пер. Г. Шпета. Репринт 4 тома 1959 г. С. 51.

Чувственное познание просто указывает на «этот» предмет, существующий «здесь» и «теперь». Тем самым оно использует определенные слова («этот», «здесь», «теперь»), имеющие дейктическую (указательную) функцию²¹. Эти дейктические слова можно обозначить как всеобщие операторы, поскольку они безразличны к какому-либо конкретному содержанию, их можно приложить к любому единичному предмету и тем самым отметить его истинный онтологический характер. Причем сами эти операторы, разумеется, являются итогом деятельности разума, а вовсе не чувства. Значит, чувственная достоверность уже в себе самой содержит некий уровень рациональности, несет в себе всеобщее как истину своего познания.

Следуя Гегелю, человеческий язык неспособен выразить чувственную достоверность саму по себе. Гегель верно указывает, что чистая чувственная достоверность, которая подразумевается в познании, недостижима для человеческого языка, уже принадлежащего разумному сознанию как в-себе-всеобщему. Опираясь на такие понятия как действительные вещи, внешние или чувственные предметы, единичные сущности, человек высказывает и проговаривает лишь всеобщее, а вовсе не некую чувственную данность во всей ее чистоте, не что-то рационально неизъяснимое.

Отметим, что, собственно, к области чистой чувственной данности при определенных условиях могло быть отнесено лишь оstenсивное (невербальное, рефлексивно неявное) определение, раскрывающее содержание понятия путем непосредственного показа, посредством жеста. Но такое определение, во-первых, наиболее содержательно бедно с точки зрения познания, а во-вторых, в аспекте своей полноценной самореализации опять же само несет в себе сверхчувственный смысловой момент²². Поэтому построить фундаментальное знание о предмете исключительно на чувственной достоверности оказывается просто невозможным. Ввиду этого глубокая ошибка наивного реализма заключается в том, что он стремится к абсолютизации одних чувственных данных, хочет объявить их предельной, всецело самостоятельной и изначальной формой знания.

Итак, чувственные данные не присутствуют в познании отдельно, сами по себе, а лишь во взаимодействии с интеллектом. Именно через включенность в интеллектуальный акт они приобретают свое познавательное значение. И в этом смысле критика Гегелем наивного реализма имеет немаловажную ценность для выявления целостности и единства нашего познания, синтезирующего чувственную и интеллектуальную достоверность. В то же время надо подчеркнуть, что Гегель больше фокусируется на реабилитации роли интеллекта, как бы оставляя в стороне саму специфику познанного. Поэтому критика Гегеля должна быть дополнена особым аргументом, восходящим к онтологии всеединства.

В своей критике Гегель оставляет в стороне такой всеобщий оператор чувственной достоверности как «предмет». Разумеется, в нашем познании он может присутство-

²¹ Дейксис (др.-греч. δείξις — указание) в лингвистике — указание как значение или функция языковой единицы, выражаемое лексическими и грамматическими средствами. См.: Виноградов В. А. Дейксис // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: СЭ, 1990. С. 128.

²² Дифференциацию невербальных (ostenсивных) и вербальных определений глубоко разрабатывал Л. Витгенштейн, известный как последовательный критик смысловой содержательности «чистых» ostenсивных определений. Весьма точно замечание Л. Витгенштейна, что ostenсивное определение, рассмотренное как простая ассоциация слова и вещи вне осознания общезыкового употребления слова как смысловой единицы языковой системы, по сути не есть полноценное определение. Ostenсивное определение превращается в определение лишь через контекстуализацию в смысловой системе языка, через «установку сцены» в виде языка с его грамматикой и правилами. Как верно указывает интерпретатор и исследователь Л. Витгенштейна У. Гольдфарб об ostenсивном определении: существует наивная позиция (naïve position) и сложная позиция. «Согласно наивной позиции, указание само по себе служит познанию объекта, означает “введение его в язык”. Мы должны связать с этой позицией наивный реализм (Naïve Realism), согласно которому мир заранее пред-дан, “нарезан” на объекты. Но согласно сложной позиции, одного указания не достаточно. Необходимо указание и логическая категория. Есть идея языка с фиксированными логическими местами, и вы просто заполняете места. Или вы можете видеть формально-содержательную дистинкцию: у вас есть “логическая форма”, и вы заполняете ее содержанием». См.: Professor Warren Goldfarb (Harvard University). Wittgenstein's Philosophical Investigations. Lecture V: § 21–36. Warren D. Goldfarb. I want you to bring me a slab: remarks on the opening sections of the Philosophical Investigations // Synthese 56 (3), 1983.

вать в различных вариациях. Так, он может имплицитно входить в само указание на «эту» конкретную и определенную реальность, а может быть и явно дан в виде понятия единичной реальности, вещи, безличного объекта, живого существа, личности и т. д. Между тем его анализ также ставит перед наивным реализмом неразрешимые вопросы.

Когда мы говорим о «предмете» чувственного познания, то остается неясным, в каком именно содержательном объеме мы его рассматриваем. Имеется ли в виду единая и всеохватывающая данность модальностей предмета — его все-данность, то есть предмет во всей его целостности и полноте, или же подразумевается некий фрагмент его бытия. Важно отметить, что в строгом смысле слова чувственное познание не раскрывает нам все данности предмета, а отсылает лишь к его фрагменту и части.

Истина чувственной достоверности есть истина части, но не истина целого. Онтология чувственной достоверности есть парциальная онтология. Содержание чувственной достоверности имеет лишь видимость всестороннего и всеохватывающего знания. На деле же это знание всегда упускает некоторую часть действительности. Это подчеркивают два других оператора чувственной достоверности — «здесь» и «теперь». По сути они представляют не просто дейктические наречия (хронотопический дейксис), а философские понятия (здесь и теперь, сейчас — лат. *hic et nunc*), конкретизирующие бытие предмета в пространстве и времени. Эти понятия отражают особенность познавательной ситуации, когда познание предмета осуществляется в определенном срезе пространственно-временной длительности. Они подчеркивают, что предмет не дан во всей полноте, и то, что мы называем «предметом», с точки зрения самой строгой чувственной достоверности есть не более чем частный фрагмент фиксируемого чувственным познанием бытия.

Поэтому чувственное познание не может быть познанием *par excellence*, и тем более не подлежит абсолютизации. Оно способно указать лишь на часть некоторой действительности, фиксируемой «здесь» и «теперь», *hic et nunc*, данной в жестких рамках пространственно-временных ограничений. Оно не раскрывает нам целостности и единства познаваемого предмета, а парциально, частично по своему существу. Оно не может дать нам целостного познания и, как следствие, целостной онтологии, а значит, не может быть и единственным источником нашего знания.

Естественно-научный разум vs. наивный реализм

Преодоление наивно-реалистической интерпретации предмета должно быть осуществлено во имя самого познавательного реализма, который нельзя редуцировать к односторонней абсолютизации ощущений. Такое преодоление осуществляется во всяком развитом и зрелом сознании, отдающем себе отчет, что познание есть синтез рационального и эмпирического, а само эмпирическое знание не охватывает предмет всецело. Особенно четко и последовательно преодоление наивного реализма достигается в специально-научном знании в форме естествознания, которое представляет собой как бы промежуточную область между обыденным сознанием и философией. Вместе с тем важно подчеркнуть, что преодоление наивного реализма в специально-научном знании осуществляется частично и, главным образом, негативно — через его отрицание, а вовсе не всецело и положительно — посредством раскрытия предельных оснований бытия.

Естественно-научному разуму свойственно ставить под сомнение наивно-реалистическое видение мира. Можно сказать, что в пределах естественно-научного познания происходит непрестанное умирание наивного реализма. Каждое фундаментальное естественно-научное открытие, каждый прорыв естественных наук

свидетельствует, что всякий чувственно-воспринимаемый предмет имеет более сложную и богатую онтологическую организацию, что за ним скрываются иные реалии и измерения, недоступные для нашего непосредственного чувственного восприятия. В этом смысле наука уже не может наивно утверждать, что дерево есть только дерево, что оно исчерпывается чем-то очевидно чувственно предлежащим. Наука может с уверенностью сказать, что дерево есть дерево и еще нечто большее, чем непосредственно воспринятое нами.

Говорить о смерти и преодолении наивного реализма для науки является чем-то привычным. Самым простым аргументом против наивного реализма всегда был аргумент от иллюзии (галлюцинации)²³, который сегодня вновь и вновь подкрепляется солидными нейробиологическими исследованиями²⁴. Вместе с тем следует отметить, что основной удар по наивному реализму сегодня наносится вовсе не из области специально-научного, нейрофизиологического исследования человеческого субъекта, а из области фундаментальной физики, неразрывно соединенной с исследованиями всего мироздания, соответственно, несущей в себе неоспоримые объективно-онтологические предпосылки.

Главная заслуга в оппонировании наивному реализму сегодня принадлежит релятивистской и квантовой физике²⁵, которые, как верно указывает П. Девис, опрокидывают нормы здравого смысла, привнесенные в научное познание, разрушают устаревшие редукционистские представления о всецело механистическом и всецело детерминированном мире, где доминируют одни причинно-следственные связи, свидетельствуют, что «рациональный, упорядоченный, основанный на здравом смысле и повседневном опыте мир обманчив», внося в наши представления о мироздании парадоксальную картину таинственного существования и даже «потусторонней» реальности²⁶.

Следуя П. Девису, парадоксальность и кажущаяся потусторонность новой физики особенно явно проявляется, когда речь заходит о веществе. Осуществляемое новой физикой концептуальное и экспериментальное развеществление вещества П. Девис прекрасно демонстрирует на примере научно-физического исследования скалы. «Незыблемость скалы вселяет в нас уверенность в реальном существовании объектов внешнего мира, — указывает П. Девис. — Но и в этом случае при более тщательном рассмотрении рушатся привычные представления. Под микроскопом горная порода выглядит мозаикой из кристаллов. Электронный микроскоп позволяет нам различить отдельные атомы, образующие правильную решетку и разделенные большими промежутками. Исследуя сами атомы, мы обнаруживаем, что они представляют собой в основном пустое пространство. Крохотное ядро занимает всего лишь одну триллионную (10^{-12}) часть объема атома. Остальное пространство заполняет облако эфемерных электронов, расположенных «ни тут, ни там», — ничтожно малых островков твердого вещества в океанах пустоты. Даже ядро при близком рассмотрении оказывается пульсирующим сгустком мимолетных частиц.

²³ Из последних работ по аргументу от иллюзии см.: David R. Hilbert. Hallucination, Sense-Data and Direct Realism // *Philosophical Studies* 120 (1–3), 2004; Louise Antony. The Openness of Illusions // *Philosophical Issues* 21 (1), 2011; Steven L. Reynolds. The argument from illusion // *Noûs* 34 (4), 2000.

²⁴ Как точно отмечает М. Солбергер, нейробиологические исследования настойчиво свидетельствуют, что нейрохирург может вызвать мультимодальные галлюцинации у человека, которые субъективно неотличимы от соответствующего правдивого восприятия, что подрывает наивный реализм по существу. См.: Sollberger M. Naïve Realism and the Problem of Causation // *Disputatio* 3 (25), 2008. Детальный анализ последних естественно-научных данных в этой области можно найти в работе: Bickle J. Ralph E. *Phenomenology and Cortical Microstimulation* // *Phenomenology and Philosophy of Mind*, edited by D. W. Smith and A. L. Thomasson. Oxford: Clarendon Press, 2005.

²⁵ В этом смысле для физического познания остается актуальным изречение Б. Рассела: «Наивный реализм ведет к физике, а физика, если она верна, показывает, что наивный реализм ложен». См.: Б. Рассел. Исследование значения и истины. М., 1999. С. 13.

²⁶ См.: Девис П. Суперсила. М., 1989. С. 44.

Представление о незыблемости вещества, сложившееся на основе повседневного опыта, уступает место неустойчивому миру квантов энергии»²⁷.

Заметим, что в контексте истории науки банкротство наивного реализма идет параллельно с подрывом материалистического мировоззрения, которое требует отождествления «материи» со всей реальностью, ссылаясь на данные повседневного опыта, то есть апеллирует к своеобразно проинтерпретированному здравому смыслу²⁸. Стоит особо подчеркнуть, что материализм не имеет ничего общего со здравым смыслом как таковым, ибо само по себе аффицирование со стороны тех или иных объектов вовсе не предполагает понятия материи как всеобщей субстанции, которое является исключительно абстрактным философским концептом, то есть уже принадлежит сверхэмпирическому теоретико-дискурсивному знанию, отнюдь не выводится из простого чувственного опыта, порождается не созерцанием чувственно предлежащих явлений, а создается единственно рациональными спекуляциями. И в этом смысле остаются всецело верны и актуальны утверждения, что «материя как таковая — это чистое создание мысли и абстракция», «мы отвлекаемся от качественных различий вещей, когда объединяем их как “телесно существующих под понятием материи”»²⁹, что «материя есть нечто совершенно абстрактное», «материю нельзя ни видеть, ни осязать»³⁰, наконец, что материя есть несуществующая сущность и «отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который никогда не заметит ее отсутствия...»³¹.

Как точно отмечают П. Девис и Д. Гриббин, если физика создала некие предпосылки для роста материализма, позволив на время внедрить в научное сознание наивно-реалистические воззрения, то она же сыграла важную роль и в дискредитации материализма, нивелируя наивно-реалистические представления в науке интенсивным концептуальным развитием, подкрепленным серьезной экспериментальной базой. Вначале появилась теория относительности, которая отменила ньютоновские представления о пространстве и времени, столь свойственные нашему повседневному здравому смыслу, а затем появилась квантовая механика, которая полностью изменила представления о материи, разрушив их основательность корпускулярно-волновым дуализмом, продемонстрировав, что материя гораздо менее субстанциальна, чем приходилось до этого верить³². В итоге вслед за М. Клайном можно сказать, что современная физическая наука постепенно отошла от своего первичного чувственно-физического содержания. Физика все настойчивее исключает из своих представлений классический образ материи, прибегая к чисто синтетическим идеальным понятиям («поля», «электроны» и пр.), относительно которых известны лишь математические соотношения, которым они удовлетворяют. С чувственным восприятием она удерживает весьма ограниченную, хотя и важную связь

²⁷ См.: Девис П. Суперсила. М., 1989. С. 45; P. Davies. Superforce. New York, 1985. P. 32.

²⁸ Разумеется, не вульгарным материализм становится только через рецепцию идеалистической диалектики, то есть изменяя самому себе, деформируя свои содержательно-концептуальные основания.

²⁹ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 570. В «Диалектике природы» Энгельс пишет: «Материя как таковая, это — чистое создание мысли и абстракция. Мы отвлекаемся от качественных различий вещей, когда объединяем их, как телесно существующие, под понятием материи. Материя как таковая, в отличие от определенных, существующих материй, не является, таким образом, чем-то чувственно существующим. Когда естествознание ставит себе целью отыскать единообразную материю как таковую и свести качественные различия к чисто количественным различиям, образуемым сочетаниями тождественных мельчайших частиц, то оно поступает таким же образом, как если бы оно вместо вишен, груш, яблок желало видеть плод как таковой, вместо кошек, собак, овец и т. д. — млекопитающее как таковое». Данный тезис Энгельса, несомненно, развит под влиянием Гегеля.

³⁰ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. А. Абсолютное основание (der absolute grund). В. Форма и материя (Form und Materie). СПб., 1997. С. 408. «Но сама материя есть абстракция, которая как таковая не может быть воспринята нами. Можно поэтому сказать, что не существует вообще материи, ибо она существует всегда как нечто определенное, конкретное». Там же. С. 151.

³¹ Беркли Д. Сочинения. М., 1972. С. 186.

³² См.: Davies P., Gribbin J. The Matter Myth: Dramatic Discoveries that Challenge Our Understanding of Physical Reality. Simon, Schuster, 2007.

посредством длинной цепочки математических дедуктивных выводов³³. Современное физическое знание приводит нас к выводу, в который нелегко поверить: «Во внешнем мире не существует абсолютно стабильной, прочной и неразрушимой материальной субстанции...». «Во всяком случае субстанция, в ее традиционном понимании неуничтожимая, делимая, телесная, твердая и протяженная, исчезла из наших рук и более не существует»³⁴. «Современная физическая теория имеет дело с призраком материи»³⁵.

Ниже мы рассмотрим аспекты теории относительности (а затем и квантовой механики), наиболее сильно подрывающие наивно-реалистические представления в научном знании и вследствие этого могущие служить своеобразной предпосылкой для метафизической рефлексии, преодолевающей наивный реализм в позитивной философско-систематической альтернативе. При этом мы будем апеллировать к авторитету известных физиков-интерпретаторов теории относительности (Д. Бом, М. Борн, Р. Фейнман и др.) и, разумеется, к ее основателю.

Релятивизация пространства и времени в теории относительности

Анализируя принципы доэнштейновской ньютоновской физики, Д. Бом отмечает, что Ньютон преимущественно исходил не из научного опыта и не из экспериментальных наблюдений, а развил некоторые аспекты прежних аристотелевских представлений о пространстве. Что же касается Аристотеля, то он в последовательной, но оторванной от реальности форме выразил архаические и в столь же мере архетипические представления, которые по сей день остаются взглядом здравого смысла на пространство. С этой позиции пространство рассматривается как «род вместительности, внутри которого каждая вещь имеет свое место, размеры и формы», также «пространство фактически «овеществляется» и ему приписывается абсолютность»³⁶.

Следуя Д. Бому, такое всецело фундаментальное и овеществленное понятие пространства создается и усваивается человеком еще в первые годы его жизни. Затем человек привыкает пользоваться этим понятием, эта привычка закрепляется в ходе языковой практики — «подкрепляется порчами нашего языка, в результате чего трудно даже подумать или высказать мысль, которая противоречила бы этому понятию или отрицала его»³⁷. «Такой процесс, по-видимому, почти неизбежен, и мы никому не предлагаем исключить из своего каждодневного обихода те представления о пространстве, которые диктует нам “здравый смысл”, — констатирует Д. Бом. — Положение, однако, осложняется тем, что этот процесс усвоения представлений о пространстве и подкрепления их нашими привычками и нормами языка мы обычно не осознаем. В результате мы склонны воспринимать эти представления как необходимые и неизбежные, как будто они вообще не могут быть другими»³⁸.

Разумеется, такие представления оказывают влияние и на научное познание. Ученые некритически и даже неосознанно включают подобные представления в свои теории. Эти представления становятся неотъемлемым моментом научного теоретизирования, что и порождает, по мнению Д. Бома, одну из принципиальнейших проблем современной физики в новых сферах познания, прежде всего в теории от-

³³ См.: Клайн М. Математика. Поиск истины. XI. Реальность в теоретической физике. М., 1998.

³⁴ Клайн М. Математика. Поиск истины. X. «Исчезновение» материи: квантовая теория. М., 1998. С. 220.

³⁵ Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1986. С. 388.

³⁶ Бом Д. Специальная теория относительности. М., 1967. С. 65.

³⁷ Там же. С. 66.

³⁸ Там же. С. 66.

носительности и квантовой теории, где требуется последовательная ревизия представлений обыденного здравого смысла.

Аналогично понятию пространства понятие времени также может основываться исключительно на повседневных понятиях и также попадать в научное познание из обыденного сознания. «Точно так же, как мы привыкли представлять себе пространство абсолютным, в котором, как мы полагаем, вещи имеют реальные положения, размеры и форму, мы с самых детских лет привыкли схематизировать течение процессов — как в природе, так и в нашем «внутреннем» психологическом мире — и упорядочивать их в единственной и абсолютной временной последовательности», — указывает Д. Бом³⁹. Основанием такого упорядочивания выступает кажущаяся одновременность наших восприятий окружающего в определенный момент — в момент «теперь», когда мы получаем всю совокупность восприятий. Разумеется, в моменте «теперь» человек не учитывает таких явлений физики как, например, скорость света и звука, из этого момента выпадают сложнейшие процессы физического мира. При этом его представления о времени оказываются ограниченными, хотя и приемлемыми в определенных пределах повседневной жизни. «Нам очень трудно, однако, порвать с привычкой рассматривать обыденные представления о времени как неизбежные — ведь область их применимости содержит такой громадный объем повседневного опыта, начинающего поступать к нам еще в детстве, и к тому же этот опыт включается в нормы нашего языка, — подчеркивает Д. Бом. — В самом деле, чувство такой неизбежности заходит настолько далеко, что мы воспринимаем весь мир лишь через понятие времени. В результате нам кажется совершенно невозможным представить себе, чтобы все происходило иначе, чем в едином и абсолютном временном порядке, одинаковом для всего мира»⁴⁰. И, тем не менее, констатирует Д. Бом, теория относительности требует отказа от этого привычного порядка вещей.

Таким образом, следуя Д. Бому, представления об абсолютном пространстве и времени являются лишь продолжением определенных уровней восприятия, сформировавшихся в рамках обыденной жизни. Эти представления целесообразны в соответствующей им области повседневной жизни, но не существует каких-либо твердо установленных фактов, указывающих на их истинность. Их экстраполяция в мир научных исследований неоправданна. В физическом знании пространственные и временные координаты рассматриваются лишь в составе взаимосвязей между наблюдаемыми явлениями и приборами, где невозможно обнаружить абсолютного пространства и времени.

Другой известный физик, М. Борн, весьма определенно указывает на непосредственную связь теории относительности и вопросов познания, раскрывая ограниченность не только обыденного мировосприятия, но и специально-научного физического знания.

Следуя М. Борну, суть пространственно-временного измерения есть числовая фиксация места и времени посредством заданных единиц. Однако понятие «измерение» совсем не подлежит абсолютизации. «Само по себе это понятие не имеет смысла, — постулирует М. Борн. — Оно не означает ничего абсолютного, так же как числа, обозначающие расстояние и время, не имеют абсолютного значения»⁴¹.

Анализируя феномен сокращения длины в контексте теории Эйнштейна на примере движущейся материальной линейки, М. Борн констатирует, что материальная линейка в конечном счете представляет не физически пространственную вещь,

³⁹ Бом Д. Специальная теория относительности. М., 1967. С. 77.

⁴⁰ Там же. С. 68.

⁴¹ Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М., 1972. С. 246.

а пространственно-временную конфигурацию, а раз так, то понятия «видимость» и «действительность» длины утрачивают свои исконные значения, нет никакой необходимости выделять некую подлинную, онтологически приоритетную и привилегированную пространственно-временную размерность объекта перед другими его размерностями.

«Когда мы нарезаем огурец, кусочки имеют тем большую площадь, чем более косо идут разрезы, — указывает М. Борн. — Бессмысленно называть размеры различных косо нарезанных кусочков “видимыми”, а относительно самого маленького из кусочков, полученного нарезанием перпендикулярно оси, говорить, что он имеет “действительный” размер.

Совершенно аналогичным образом линейка в теории Эйнштейна имеет различные длины соответственно “точке зрения” наблюдателя. Одна из этих длин — статическая, или собственная, длина — бо́льшая всех остальных, но это не делает ее более реальной, чем все другие. Использовать различия между “видимым” и “действительным” в этом наивном смысле не более разумно, чем спрашивать, какова действительная координата x точки x , y , когда не известно точно, какая именно система координат xy имеется в виду.

Все вышесказанные нами замечания применимы и к теории относительности времени. Идеальные часы всегда идут с одной и той же скоростью в той системе отчета, в которой они покоятся. Они показывают “собственное время” системы отчета. С точки зрения всякой другой системы, однако, они идут медленнее. В такой системе определенный интервал собственного времени, даваемого нашими часами, будет казаться более длинным. Здесь тоже бессмысленно вопрошать, какова “истинная” длительность какого-то события»⁴².

Несмотря на то, что, как указывает М. Борн, при правильном понимании кинематика Эйнштейна свободна от неясностей и противоречий, она оказывается противоречащей и даже в известном смысле «нетерпимой» по отношению к нашему обыденному мышлению и доктринам классической физики. Если заострить эту нетерпимость до логического предела, то мы окажемся перед парадоксом двухобразного или — введем специальный термин — бимодального существования предмета⁴³, то есть существования предмета в двух различных образах (модальностях) бытия.

Подобное бимодальное существование предмета и нащупывает М. Борн. В своих трудах и письмах Эйнштейну он стремился выделить особый образ бытия предмета, противопоставив его вариативным и относительным пространственно-временным размерностям. Этот образ бытия предмета М. Борн обозначает как «наблюдаемый инвариант» («observational invariant»), апеллируя при этом к творческому развитию гештальтпсихологической традиции⁴⁴. «Выражению “наблюдаемые инварианты” я придавал в своей книге следующий смысл, — писал М. Борн Эйнштейну. — Если некто видит улетающую птицу, то это означает (как это и воспринимается в действительности), что чаще всего эта поначалу легко различаемая птица будет становиться меньше, еще меньше, так что, наконец, мы не сможем различать в ней ника-

⁴² Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М., 1972. С. 248.

⁴³ Разумеется, речь идет о философской онтологической бимодальности, а не о логическом или специально-научном использовании этого термина.

⁴⁴ «Мне очень жаль, что тебе не нравятся “наблюдаемые инварианты” (“observational invariants”). Это наследие “Образов” (“Gestalten”) Вертгеймера в новой форме. И я дорожу здесь кое-чем. Но я сержусь за то, что ты упрекаешь меня в позитивистских идеях: этого как раз мне только не хватало. Этих парней я терпеть не могу». «Он — вместе с Келером, Хорнбостелем и другими был одним из основоположников психологической теории образов (“Gestalttheorie”), согласно которой ощущение состоит не из набора чувственных впечатлений, а из осознания целого осмысленного образа». См.: Переписка А. Эйнштейна и М. Борна. (Пер. И. Л. Гандельсмана и В. Я. Френкеля) // Эйнштейновский сборник. 1972. М., 1974. С. 49.

ких деталей, а увидим только точку. Все же можно думать, что мы видим ту же самую птицу. Но существует — в совершенно различных восприятиях — нечто постоянное, инвариантное, которое нашим мозгом бессознательно препарируется. Вот как раз это я и называю “наблюдаемыми инвариантами”⁴⁵. При этом бытие познаваемого предмета остается по сути единым и монистичным, несмотря на два образа его осуществления. Бимодальность онтологии предмета вовсе не предполагает онтологической бидоминантности, а как раз наоборот, предполагает унидоминантность бытия предмета, то есть подразумевает выделение приоритетной инвариантной модальности его существования, в которой коренятся и из которой нам являются его наблюдаемые пространственно-временные размерности.

Позиция М. Борна как глубокого и талантливого интерпретатора теории относительности в исследуемом вопросе была близка самому основателю теории относительности. Так, в известном письме Г. Сэмьюэлу Эйнштейн разъясняет ограниченность одного внешнего чувственного познания предмета, фиксирует несоотнесенность этого познания с проникновением в суть познаваемого.

«В действительности же “реальное” отнюдь не дано нам непосредственно, — констатирует Эйнштейн. — Непосредственно нам даны только наши ощущения, причем материалом для науки служат лишь те из них, которые допускают однозначное словесное выражение. Существует только один путь от ощущений к “реальности” — путь мысленного (сознательного или бессознательного) истолкования, который, если рассматривать его в чисто логическом плане, протекает свободно и произвольно. Наиболее элементарное понятие повседневного мышления, относящееся к сфере “реального”, — это понятие длительно существующего предмета, такого, как, например, стол в моей комнате. Стол как таковой мне не дан; мне дан лишь некий комплекс отдельных ощущений, которому я приписываю имя и понятие “стол”. Это умозрительный метод, основанный на интуиции. На мой взгляд, понимание умозрительного характера такого понятия так же, как и всех других понятий, связанных с ощущениями, чрезвычайно важно, ибо позволяет правильно оценить те понятия, с помощью которых физика претендует на описание действительности»⁴⁶.

Следуя Эйнштейну, реальность в познании дается нам интеллектуально опосредованно, а отнюдь не чисто сенсорно-непосредственно. Путь от ощущений к реальности лежит исключительно через интеллектуальные операции и интерпретации. Самые обычные понятия обыденного мышления вовсе не выводимы из одних эмпирических данных и отнюдь не сводимы к ним. Их нередуцируемость к эмпирически наличному принципиальна.

Само множество сингулярных ощущений не может дать нам самое обычное понятие длительно существующего объекта. Стол как устойчивая целостность и тотальность совсем не дается одним чувственным восприятием. Чтобы увидеть стол как ясный и очевидный предмет познания, нужна интеллектуальная интуиция, а вовсе не одно чувственно-физическое зрение. Именно интеллектуально-интуитивная эвиденция стола становится основанием его познания, а вовсе не одни наши ощущения. Отсюда само познание объективной реальности осуществляется исключительно с опорой на интеллектуальную интуицию. Даже интеллектуально-дискурсивное познание здесь отходит на второй план, играя подчиненную роль. Как верно истолковывает мысль Эйнштейна Д. Холтон, мы можем постигнуть внешнюю объективную реальность лишь отчасти — «не прямым опытом или логически и с полной достоверностью, но, по крайней мере, интуитивным скачком, подсказанным опытом совокупности всех ощутимых “фактов”; события происходят в “реальном

⁴⁵ Переписка А. Эйнштейна и М. Борна. (Пер. И. Л. Гандельсмана и В. Я. Френкеля) // Эйнштейновский сборник. 1972. М., 1974. С. 49.

⁴⁶ Эйнштейн А. Письмо Г. Сэмьюэлу / Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. IV. М., 1967. С. 328.

мире”, а пространственно-временной мир чувственного опыта и мир многомерно-го континуума лишь полезные метафоры, но не более»⁴⁷.

Итак, с одной стороны, познаваемый нами предмет предстает объектом метризации. Метризация есть необходимая часть научного исследования, заключающаяся в описании объекта совокупностью числовых характеристик. Необходимым моментом метризации является измерение, целью которого, как точно отмечает Я. Пиотровский, предстает «формирование некоторого объективного образа действительности» в виде знакового символа, а именно — числа⁴⁸. Однако реализация измерительной задачи, сколь корректно и точно она бы не осуществлялась, совсем не ведет к выявлению абсолютных, то есть ультимативно истинных количественно-числовых характеристик предмета, и, соответственно, таковых же его пространственно-временных свойств. Таких свойств и характеристик предмет просто не имеет. В этом и состоит радикальная тенденция теории относительности, обозначенная еще Г. Минковским, согласно которому пространство и время, взятые как суверенная реальность, обращаются в фикции⁴⁹. В этом и заключается смысл теории относительности, рассмотренной в ракурсе своеобразной научно-физической дисциплинарной онтологии вещей, в которой осуществляется релятивизация (соответствие в *Relativitätstheorie*) их эмпирического пространственно-временного бытия, в которой, по словам Эйнштейна, у пространства и времени отнимается «последний остаток физической предметности»⁵⁰.

Всякая метризация-измерение предмета не абсолютна. Всякая метризация-измерение предмета лишена подлинной онтологической инвариантности, под которой в данном случае следует понимать абсолютную бытийную определенность предмета в противовес относительной определенности, выражающейся в вариабельности его пространственно-временных размерностей и свойств. Ссылаясь на терминологию Д. Тьюки и в определенном ракурсе философизуя его подход, можно сказать, что измерение начинает напоминать особую следственную процедуру, в которой определенный аспект предмета всегда ускользает от наблюдателя⁵¹. И речь идет не только о непознанном количественном измеримом аспекте. Речь идет о фундаментальном качественно-сущностном аспекте бытия предмета. Измерение превращается в своеобразную следовательскую работу, осуществляемую преимущественно с количественной точки зрения, а вовсе не в познание предмета по существу. При всем том ускользающий от измерения аспект бытия предмета является не его определенной измеримой частью, а определяющей модальностью его бытия — его сущностным основанием, которое предстает неизмеримым и неисчислимым.

Естественно-научный разум исследует все многообразие пространственно-временных размерностей предмета. Можно сказать, что он имеет дело со своеобразной пространственно-временной полимодальностью предмета. Однако это богатство и разнообразие пространственно-временных модальностей в конечном счете ниче-

⁴⁷ Холтон Д. Эйнштейн о физической реальности // Эйнштейновский сборник. 1969–1970. М., 1970. С. 225. См. также: Holton G. Mach, Einstein, and the Search for Reality // *Daedalus* 97. Reprinted in *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*. Cambridge, 1973.

⁴⁸ Цит. по: Балалаев В. А., Слаев В. А., Синяков А. И. Потенциальная точность измерений: науч. издание. СПб., 2005. С. 14.

⁴⁹ «Воззрения на пространство и время, которые я намерен перед вами развить, возникли на экспериментально-физической основе. В этом их сила. Их тенденция радикальна (*Ihre Tendenz ist eine radikale*). Отныне пространство само по себе (*Raum für sich*) и время само по себе (*Zeit für sich*) должны обратиться в фикции, и лишь некоторый вид соединения обоих должен еще сохранить самостоятельность». См.: Минковский Г. Пространство и время (доклад). Minkowski H. Raum und Zeit. Vortrag, gehalten auf der 80. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Köln am 21. September 1908.

⁵⁰ Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4 томах. Т. 1. М., С. 167.

⁵¹ См.: Тьюки Д. Анализ результатов наблюдений. 1А. Следовательская работа с количественной точки зрения. М., 1981. Здесь мы заимствуем весьма удачную терминологию Д. Тьюки.

го не говорит нам о целостном, определенном и устойчивом бытии предмета. Очевидно, что предмет как определенное и устойчивое целое продолжает существовать, несмотря на то, что его «истинную» и «действительную» пространственно-временную модальность определить невозможно. Вопреки тому, что у него нет всецело инвариантной, истинной и действительной пространственно-временной метрики, он не деонтологизируется, не исчезает, а продолжает бытийствовать. Данное означает, что его целостность и онтологическая инвариантность, его истинное и реальное бытие укоренено вовсе не в мире пространственно-временных отношений, а в своей сущности и основаниях как раз независимо от них. Таким образом, будучи лишен единственной и абсолютной пространственно-временной размерности, будучи релятивизирован как пространственно-временное бытие, предмет, несомненно, должен обладать онтологически инвариантной, абсолютной модальностью, которая, очевидно, не подлежит метризации, отлична от пространственно-временных свойств, превосходит пространство и время.

Идею нередуцируемости познаваемого предмета к своему собственному пространственно-временному бытию (на примере пространства) прекрасно выразил Р. Фейнман. Ниже мы приводим отрывок из знаменитых «Фейнмановских лекций по физике», весьма определенно характеризующий эту нередуцируемость.

«Проведем следующую аналогию: когда мы глядим на предмет, мы различаем его “видимую ширину” и “видимую толщину”. Но эти два понятия — “ширина” и “толщина” — отнюдь не основные свойства (точнее — фундаментальные свойства, *fundamental properties*. — Прим. авт.) предмета. Отойдите в сторону, взгляните на предмет под другим углом — видимая ширина и видимая толщина предмета станут другими. ...Если б мы не могли сдвинуться с места, если б мы на данный предмет всегда глядели из одного и того же положения, то нам все эти рассуждения показались бы неуместными; мы ведь и так всегда видели бы пред собой “настоящую” (точнее — “истинную”, “подлинную”, “true”. — Прим. авт.) ширину и “настоящую” толщину и знали бы, что это совершенно разные качества предмета: один связан с углом, под каким виден предмет, другой требует фокусирования глаза и даже интуиции. Они казались бы абсолютно различными, их незачем было бы смешивать. Только потому, что мы в состоянии обойти вокруг предмета, мы понимаем, что ширина и толщина — это разные стороны одного и того же предмета... Наша аналогия позволяет высказать следующую мысль: “реальность” предмета, на который мы смотрим, включает нечто большее (говоря грубо и образно), чем его “ширину” и его “толщину”, потому что обе они зависят от того, как мы смотрим на предмет»⁵².

Этернализм: прорыв к вечному бытию

Развиваемая исключительно в пределах физического знания заявленная Г. Минковским радикальная тенденция теории относительности может кристаллизоваться в двух направлениях.

С одной стороны, теория относительности может рассматриваться как основание для негации представлений о времени и пространстве в физическом знании, причем как в абсолютном, так и вообще в любом ином смысле. Такой подход мотивирован тем, что физическая наука, будучи строгим знанием, может слишком тяготиться относительным и релятивным, а потому будет стремиться «изгнать» категории пространства и времени в пользу более отчетливых категорий, в большей мере от-

⁵² Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Вып. II. Пространство. Время. Движение. Глава 17. Пространство–время. § 1. Геометрия пространства–времени. М., 1965. С. 40; The Feynman Lectures on Physics. New Millennium Edition. Feynman-Leighton-Sands. Vol. I. Chapter 17. Space–Time. 17–1. The geometry of space–time. Copyright. 1963, 2006, 2010 by California Institute of Technology, Michael A. Gottlieb, and Rudolf Pfeiffer.

ражающих исследуемую физикой действительность. Такая тенденция выражается в последовательном требовании элиминирования категорий пространства и времени из физического знания. Эту негативно-элиминирующую тенденцию тщательно разрабатывает, например, К. Ровелли.

Следуя мысли К. Ровелли, вследствие триумфа теории относительности пространство и время, понятые как определенные формы бытия, исчезают из физики. Истинный смысл и урок релятивистской революции (relativistic revolution) заключаются вовсе не в том, что пространство и время предстают динамичными, а в том, что в фундаментальном смысле уже «не существует пространства и времени, существуют только динамические объекты»⁵³. Реальность состоит из динамических объектов, прежде всего динамических полей. Динамическим полям не требуется заселять пространство и время, чтобы существовать. Они сами формируют реальность. Взаимодействие динамических полей образует реальность. Реальность есть сеть взаимодействий. И магистральная перспектива научного видения мира предполагает, что нам более не нужно внешнее пространственное и временное бытие, чтобы удерживать в представлении эту сеть.

Негативно-элиминирующая тенденция К. Ровелли несомненно отражает доминирование полевой парадигмы в современном физическом знании, сводящем всю физическую реальность на фундаментальном уровне (в границах физики) к взаимодействию полей. Однако взятое само по себе, физическое понятие поля⁵⁴, разумеется, не может стать универсальным объяснительным принципом для физического мира во всем его конкретном многообразии. Либо это понятие нуждается в дальнейшем метафизически-смысловом прояснении и интерпретации, и тогда оно выходит за пределы собственно физической науки, превращаясь в философский концепт первопринципа бытия, отчетливо фиксирующий смысловую взаимосвязь с дедуцируемым из него миром. Либо физика должна последовательно отказаться от мирообъяснительной задачи на основании специально-физических понятий, что вполне соответствует внутренней логике физики как пусть и весьма объемной, но все же локальной области естествознания. Поэтому элиминирование категорий пространства и времени в пользу «универсальных» физических, а значит, редуктивно-физикалистских и квазифилософских понятий, не представляется оправданным.

Другая тенденция может быть обозначена как позитивно-консервативная. Здесь понятия пространства и времени удерживаются, хотя и подчеркивается их неабсолютность. Вместе с тем допускается наличие иного, сверхпространственного и сверхвременного бытия, в котором укоренены неабсолютные пространство и время.

Наиболее ультимативно эту тенденцию развивает, например, П. Вессон. Во многом отталкиваясь от подхода Эйнштейна и Хойла, П. Вессон отмечает, что время в теории относительности по сути антропологизируется, превращается в специфически человеческий, субъективный способ упорядочивания событий (subjective ordering device). Само же реальное время не имеет направленного потока, а существует симультанно. Отсюда сам физический универсум, возможно, погружен в некое иное

⁵³ Rovelli C. The Disappearance of Space and Time // *Philosophy and Foundations of Physics*. Vol. 1: The Ontology of Spacetime. Edited by Dennis Dieks. Utrecht University, Utrecht, 2006. P. 27. См. также другие исследования К. Ровелли, затрагивающие темы пространства-времени: Partial observables, *Physical Review*, D65, 124013, 2002; A note on the foundation of relativistic mechanics. I: Relativistic observables and relativistic states, *Proceedings of the 15th SIGRAV conference on general relativity and gravitational physics*, Rome, September, grqc/0111037, 2002; *Quantum gravity*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004; Statistical mechanics of gravity and thermodynamical origin of time // *Classical and Quantum Gravity*, 10, 1549, 1993; The statistical state of the universe // *Classical and Quantum Gravity*, 10, 1567, 1994.

⁵⁴ Мы оставляем в стороне историю понятия поля в физике, которое, разумеется, имело пространственную нагрузку, сохраняло тесную связь с понятием пространства, выражающуюся в использовании понятия поля для характеристики пространственно непрерывного распределения физических величин.

сверхпространственное и сверхвременное бытие, дать однозначную и исчерпывающую интерпретацию которого физика не в состоянии⁵⁵. Это означает, что из теории относительности выводится этернализм — концепция времени, согласно которой все временные модальности равнозначны, объективного «течения» времени не существует⁵⁶.

Этернализм есть специфически физическая концепция времени, имеющая свой смысловой аналог в тезисе Д. Мак-Таггарта, развитом Д. Меллором: «Время реально, а его напряженность нет»⁵⁷. В определенном смысле этернализм стоит на пороге полноценной метафизики времени, поскольку в своих основаниях он, несомненно, тяготеет к трансвременной онтологии, превосходящей временное бытие хотя бы в его презентистском смысле — в виде постулирования единственно реальным настоящего. Нет сомнений и в том, что этернализм блокируется с определенными видами POSSIBILISMA (ПОССИБИЛИСТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА), поскольку для него существует не только актуально сущее (настоящее), но и само потенциально сущее также обладает реальным онтологическим статусом⁵⁸. Все это позволяет рассматривать этернализм как некую устойчивую тенденцию к полноценной метафизике, интерпретировать его как некое смысловое движение в сторону концепции вездесущего вневременного Абсолюта, охватывающего Своим присутствием все мироздание и, соответственно, все временные модальности его бытия. И все же речь может идти только о тенденции, поскольку этернализм не стремится последовательно развивать собственный философский фундамент, выраженный в своем исходном философском понятии (лат. *aeternitas*, англ. *eternity*), а, напротив, желает остаться исключительно в пределах физической науки. Свои предельные основания этернализм ищет не в философии, а исключительно в физическом знании.

Своим исходным пунктом этернализм, как и оппонирующий ему презентизм, имеет именно физическую теорию пространства–времени, а вовсе не философские представления⁵⁹. Следуя этернализму, физическая теория времени и теория пространства должны развиваться по аналогии, время необходимо рассматривать на манер трехмерного пространства, соответственно, нет временного потока (направленного течения времени) из прошлого через настоящее в будущее, а все моменты времени есть одинаково значимые и равно реальные системы отсчета. Онтологические привилегии для настоящего в ущерб иным временным модальностям должны быть отменены. Прошлое, будущее и настоящее реально существуют и, соответственно, сосуществуют. Отсюда этернализм оппонирует презентизму, для которого реально только настоящее. Отсюда этернализм часто обозначается терминами «блок-время» или «блок-вселенная» («block time», «block universe»), поскольку эта концепция описывает пространство–время в виде статичного и неизменяемого блока в сравнении с подходом, где трехмерное пространство сосуществует с течением времени. Для этернализма остаются значимы слова Эйнштейна, полагающего,

⁵⁵ П. Вессон ищет определенную взаимосвязь сверхпространственного и сверхвременного бытия с понятием гиперповерхности, что, разумеется, при прямом отождествлении с точки зрения философского разума представляет физикализм. См.: Paul S. Wesson. Time as an illusion // Minkowski Spacetime: A Hundred Years Later. Series: Fundamental Theories of Physics. Vol. 165, 2008.

⁵⁶ Среди наиболее известных современных концептуалистов этернализма — П. Дэвис, В. Петков и др. См.: Davies P. That Mysterious Flow // Scientific American 287, September, 2002, 40; Petkov V. Is There an Alternative to the Block Universe View? // The Ontology of Spacetime. Philosophy and Foundations of Physic Series. Elsevier, Amsterdam, 2006; Peterson D., Silberstein M. Relativity of Simultaneity and Eternalism. Defense of the Block Universe // Space, Time, and Spacetime: Physical and Philosophical Implications of Minkowski's Unification of Space and Time. Springer, 2010. См. также: Thomas M. Crisp. Presentism, Eternalism, and Relativity Physics // Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity. Routledge, 2007.

⁵⁷ См.: Mellor D. Real Time II. Routledge, London, 1998.

⁵⁸ См.: Noonan H. W. Presentism and eternalism // Erkenntnis. 78 (1), 2013.

⁵⁹ Это детально раскрывает С. Савит. См.: Savitt S. Presentism and Eternalism in Perspective // The Ontology of Spacetime, Vol. 1, Dieks D. (ed.). Amsterdam, The Netherlands and Oxford, UK; Elsevier, 2006.

что для «убежденных физиков различие между прошлым, настоящим и будущим — не более чем иллюзия, хотя и весьма навязчивая», а также позиция Хойла, считающего, что «все моменты времени существуют вместе», «все типы времени существуют в равной реальности»⁶⁰. И в этом смысле этернализм готов признать наличие некоего вечного и вневременного бытия, объемлющего собой мироздание, на манер вечно-истинного бытия элеатов, не конкретизируя и не развивая далее это понятие⁶¹.

Подчеркнем, что в своем логическом развитии этернализм встречается с теми же физикалистскими проблемами, что и предшествующая тенденция. Эти проблемы заключаются в ставке исключительно на физическое знание, хотя его компетенция в области вечно сущего очевидно ограничена. Не раскрывая сам образ сосуществования временных модальностей, не конкретизируя, как именно время обращается в равносушие и равнозначные моменты, этернализм уходит от определенности в своем собственном базовом понятии сверхвременного бытия. Оставаясь единственно в пределах физики, этернализм по сути лишается возможности адекватно конкретизировать и обосновать иную, сверхвременную реальность, а значит в определенной мере обесмысливает собственные усилия. В таком случае этерналистская оппозиция презентизму превращается в вербальную оппозицию⁶², а сам этернализм превращается в тривиальную констатацию физических истин⁶³.

(Продолжение следует)

⁶⁰ Цит. по: Paul S. Wesson. Time as an illusion // Minkowski Spacetime: A Hundred Years Later. Series: Fundamental Theories of Physics. Vol. 165, 2008. P. 311, 312. См.: Hoyle F. October the First is Too Late. Fawcett-Crest, Greenwich, Conn, 1966; Hoffmann B. Albert Einstein, Creator and Rebel. New American Lib., New York, 1972.

⁶¹ См.: Petkov V. Relativity and the Nature of Spacetime. Springer, Heidelberg, 2009; Petkov V. Is There an Alternative to the Block Universe View? PhilSci Archive, 2005.

⁶² Это последовательно раскрывает С. Савит, апеллируя к физическим основаниям этернализма и презентизма и выводя из этих физических оснований их условную, а не сущностную оппозиционность. См.: Savitt S. Presentism and Eternalism in Perspective // The Ontology of Spacetime, Vol. 1, Dieks D. (ed.). Amsterdam, The Netherlands and Oxford, UK; Elsevier, 2006. Об иррелевантности оппозиции «этернализм-презентизм» см.: Dorato M. The irrelevance of the presentist / eternalist debate for the ontology of Minkowski spacetime // The Ontology of Spacetime, Vol. 1, Dieks D. (ed.). Amsterdam, The Netherlands and Oxford, UK; Elsevier, 2006.

⁶³ Как отмечает Д. Голоз, оппозиция между этернализмом и презентизмом станет невербальной, если сформулировать эти воззрения как исчерпывающе развернутые и ясно очерченные. Однако нам стоит заметить, что именно эти требования оказываются нереализуемы, поскольку понятие вечности и вневременности в этернализме остается окончательно не эксплицируемым и не проясненным. См.: Gołosz J. Presentism, Eternalism, and the Triviality Problem // Logic and Logical Philosophy 22 (1), 2013.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 06 > 2015

Христианский подход к философии времени

Дэвид Брэдшоу

В философии времени традиционно выделяются презентизм, который считает реальным только настоящее, и этернализм, который равным образом признает реальность прошлого, настоящего и будущего. Промежуточный взгляд (так называемой «развивающейся блок-вселенной») признает реальность прошлого и настоящего, но не будущего. Я не буду рассматривать здесь различные аргументы за и против этих взглядов. Для моей задачи важно отметить четкий дихотомизм их понятий: они предлагают нам признавать реальность *либо* только настоящего, *либо* всего времени без разграничения, *либо* какой-то его части.

Столь же дихотомический характер носят современные дискуссии на тему отношения Бога и времени. Для классических теистов Бог не столько действует в различные времена, сколько исполняет — или, быть может, лучше сказать — составляет одиночный вечный акт, который имеет много временных проявлений. При этом в знании Бога нет последовательности, поскольку все, что происходит внутри времени, вечно и неизменно представлено для Божественного ума. В противовес этому процесс-теологи и открытые теисты утверждают, что Бог существует во времени и расширяется в знании. Есть также промежуточная теория, согласно которой Бог существует вечно и вне времени до сотворения, но становится временным, когда творит.

Общую черту всех этих противоречивых концепций составляет трудность в понимании того, каким образом могут быть равно реальными время и вечность. В философии времени эта трудность проявляется в тенденции верить либо в полную реальность временной последовательности — например, в истинную реальность только настоящего, либо в полную реальность вечности — например, в то, что наш опыт временной последовательности есть просто субъективный эпифеномен. В философии религии существует параллельная тенденция верить либо в полную реальность времени, когда истинный Бог

должен быть временным, либо в полную реальность вечности, в которой время всего лишь производный придаток. В обоих случаях нам, очевидно, предлагается выбрать в качестве парадигмы реальности либо время, либо вечность. Такой выбор неизбежно порождает другие неустранимые проблемы.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы предложить совершенно иной способ осмысления времени и вечности. Этот способ восходит к греческим отцам Церкви. Обращение к *греческим* отцам не случайно, ибо я верю, что источник поляризации, о которой я упоминал, кроется в латинской богословской традиции. Августин, Боэций и их последователи придерживались двух положений, в совокупности определяющих неизбежность дихотомического разделения времени и вечности. Одно положение гласит, что вечность в строгом смысле является исключительно атрибутом Бога; а другое, что время (или временная последовательность) является исключительно атрибутом твари. Таким образом, время и вечность выступают как два совершенно различные модуса бытия, которые обладают двумя совершенно различными видами сущности. Один может вполне существовать без другого, ибо между ними нет внутренней, генетической связи.

Само по себе это резкое деление есть следствие одного из фундаментальных убеждений латинской богословской традиции — учения о Божественной простоте. Согласно идее Божественной простоты, в понимании латинской традиции Бог идентичен собственной вечности так же, как Он идентичен всем своим сущностным атрибутам. Это означает, как замечает Августин, что «вечность есть сама Сущность Бога»¹. Ясно, что если вечность есть Божественная сущность, она не может быть свойственна твари².

Необходимо признать, что ни Августин, ни Боэций не оказали заметного влияния на христианском Востоке³. Соответственно, можно предположить там несколько иной подход к отношению времени и вечности. Изложение этой альтернативной традиции я начну с отца Церкви IV века святого Афанасия, сыгравшего решающую роль в опровержении арианской ереси. Лозунг арианства «было время, когда Сын не был», по мнению ортодоксов, предполагал существование промежутка времен (διάστημα), в котором Отец еще не породил Сына⁴. Святой Афанасий решительно порицал это голословное арианское утверждение. Он замечает, что по Писанию Христос является Творцом всех веков (αἰώνες) и потому должен быть до всякого промежутка: «А сказанное Сыну в 144-м псалме: *царство Твое царство всех веков* (Пс. 144, 13) не позволяет никому представлять даже самомалейшей продолжительности (διάστημα), в которую бы не было Слова. Ибо, если всякая продолжительность измеряется веками, а Слово есть Царь и Творец всех веков (Евр. 1, 2; 11, 3); то, поелику нет и самомалейшей продолжительности прежде Слова, необходимо назвать безумием, когда говорят: было, когда не было Вечного, и Сын из не-

¹ *Expositions of the Psalms*, Homily 2 on Psalm 101, ch. 10 (PL 37 1311). [Aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi <...> Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? <...> Quis apprehendat illud esse? / Вечность есть сама Сущность Бога, не имеющая ничего непостоянного: там нет ничего предшествующего, как если этого еще не будет. Там есть только то, что Есть <...> Велико это Есть, великое Есть. Что человек по отношению к Нему? <...> Кто постигает это Быть?]

² Действительно, Фома Аквинский говорит об ангелах и блаженных как о «соучастниках» вечности, но при ближайшем рассмотрении это отношение оказывается скорее интенциональным, чем онтологическим. Такие существа причастны вечности лишь постольку, поскольку обретают Божественную сущность как разумные виды. В силу тождества акта понимания с его объектом это означает, что они совместны Богу, по выражению Аквинского, не «в акте бытия, а только в акте понимания». *Summa Contra Gentiles* III.54.9; cf. III.61.3.

³ Первые переводы обоих авторов на греческий язык относятся к XIII веку, когда преподобный Максим Исповедник перевел «О Троице» Августина и «Утешение философией» Боэция. Вероятно также, что Максим читал Августина во время пребывания в Карфагене, хотя следы влияния Августина в его сочинениях встречаются довольно редко. См.: Dom E. Dekkers. Les traductions grecques des écrits patristiques latins, *Sacris Erudi* 5 (1953), 193–233; G. C. Berthold. Did Maximus the Confessor Know Augustine? *Studia Patristica* 17 (1982), 14–17.

⁴ Alexander of Alexandria, Epistle 6 (PG 18 557A–B); cf. Антиохийский символ веры, изложенный в 345 году (PG 26 729A).

сущаго»⁵. Твари, говорит он, «созидаются в продолжении начала и имеют продолжительное начало бытия» (διασθηματικὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχει), созданное, поскольку «его никогда не было, получило бытие *исконн*»⁶. Слово же, напротив, «не имея начала бытию <...>, но было всегда»⁷. Таким образом, Афанасий постулирует главное отличие между существованием тварей, которое «диастемично», поскольку характеризуется промежутком, и Богом, который, напротив, «адиастемичен».

Это отличие вырабатывалось основными поборниками Никеи после Афанасия — каппадокийскими отцами. По мнению Григория Нисского, тварь «стремится к собственной своей цели, идя временными расстояниями (χρονικῶν διασθημάτων)», в то время как жизнь Божия «не сопровождается никаким протяжением (διασθηματος)», не имеет ничего ни измеряющего, ни объемлющего ее»⁸. Григорий рассматривает это как философскую истину, основанную на том, что Бог есть то, что Он есть без соучастия. В сочинении «Опровержение Евномия» он пишет: «Широк и непреодолим промежуток, отделяющий несотворенную от сотворенной природы. Последняя ограничена, первая не имеет предела <...>. Последняя растягивается определенной степенью протяженности (διασθηματικῇ τινί), обозначенной временем и местом; первая превосходит всякое понимание промежутка (διασθηματος ἔννοιαν), повергая в смятение любознательность со всевозможной точки зрения <...> [Она] всегда одна, установленная в себе, которая не движется промежутками от одной вещи к другой в своей жизни. И она оживает не через соучастие в жизни другого, когда можно было вывести начало и предел ее соучастия. Она — то, что есть, Жизнь, воодушевленная в себе (ζωὴ ἐν ἑαυτῇ ἐνεργουμένη), не становящаяся больше или меньше посредством прибавления или убавления»⁹. В другом месте Григорий прямо говорит, что «διασθηματος есть не что иное, как сама тварь»¹⁰. Он подразумевает, что поскольку существа связаны собственной диастемической перспективой, то ни одна тварь не может постичь предвечную и адиастемическую природу Бога¹¹.

Это отличие вызывает вопрос о том, как нужно понимать вечность таких существ, как ангелы. Святой Григорий Богослов определяет ангельскую вечность как «некоторое временное движение и расстояние (διάστημα)», сопотряженное с ангелами, хотя само оно не делимо и не измеримо никаким движением¹². Святой Василий также утверждает, что время для чувственных вещей — то же, что и естество вечного для ангелов, так что διάστημα есть устройство общее и тех, и других¹³. Действительно, время в нашем опыте есть образ (εἰκὼν) этой вечности. Комментируя положе-

⁵ *Orations against the Arians* I.12 (PG 26 37A–B; tr. NPNF II.4, 313). [Св. Афанасий Великий. На Ариан слово первое / Св. Афанасий Великий. Творения в 4 томах. Ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Собственная типография, 1902. С. 192].

⁶ *Ibid.*, II.57 (PG 26 268C; tr. NPNF II.4, 379). [Там же. На Ариан слово второе. С. 336.]

⁷ *Ibid.*, 269A. [Там же. С. 337.]

⁸ *Ibid.*, I.365–66. См. текст: *Gregorii Nysseni Opera*, ed. Werner Jaeger et al. [= GNO] (Leiden: E.J. Brill, 1960–96). Vol. 1, 135; tr. NPNF II.5, 69. [Св. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. Книга 1 / Св. Григорий Великий. Творения. Ч. V. М.: Типография В. Готье, 1863. С. 144.]

⁹ *Ibid.*, II.69–70 (GNO I, 246; NPNF II.5, 257).

¹⁰ *Homilies on Ecclesiastes* 7 (GNO V, 412). [Св. Григорий Нисский. Точное истолкование Екклесиаста Соломона. Беседа 7 / Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. II. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 333.]

¹¹ *Ibid.* (GNO V, 413–14). [Там же. С. 333.] Другие ссылки и обсуждение этой темы у Григория см.: Brooks Otis. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time, *Studia Patristica* 14.3 (1976), 327–357; David L. Balás. Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*, *Gregor von Nyssa und Die Philosophie*, ed. Heinrich Dörrie, Margarete Attenburger, and Uta Schramm (Leiden: E.J. Brill, 1976), 128–155; T. Paul Verghese. ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa: Introduction to a Concept and the Posing of a Problem, *Ibid.*, 243–260.

¹² *Orations* 38.8 (PG 36 320B); cf. *Orations* 29.3. [Григорий Богослов. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя; Слово 29. О богословии третье, о Боге Сыне первое / Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Т. 1. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 636–637 и С. 505, соответственно.]

¹³ *Against Eunomius* II.13 (PG 29 596C). [Св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Книга 2 / Св. Василий Великий. Творения. Ч. III. М.: Типография Августа Семена, 1846. С. 80.]

ние в Книге Бытия (1, 5) о том, что «и бысть вечер, и бысть утро, день един», Василий замечает, что Бог заставил неделю «обернуться вокруг себя», образуя ее из одного дня, обращенного семь раз. Он отмечает, что «конечно же, век (αἰώνος) имеет то отличительное свойство, что сам на себя возвращается и нигде не оканчивается». В Септуагинте говорится «день един», а не «первый день» для того, чтобы показать родство этого первоначального дня с вечностью. Первый день творения — это образ (εἰκόνα) ангельской вечности, и отсюда «первые плоды дней» — основа для всех пророчий¹⁴.

Таким образом, даже ангельская вечность диастемична. Тогда как же она отличается от времени? Ответ состоит в том, что она не включает «острие настоящего» временной последовательности. Григорий Нисский развивает эту мысль в своем «Изложении Песни Песней». Проводя различение Бога и ангелов как двух видов «духовного естества», он поясняет: «Духовное естество, приведенное в бытие сотворением, всегда обращает взор к первой Причине существ, и причастием Сей вечно преизбыточествующей Причины соблюдается в добре, и некоторым образом непрестанно созидается (κτίζεται), вследствие приращения благ изменяемое в нечто большее, так что и в нем не усматривается какого-либо предела, и возрастанию его в наилучшем не полагается никакой границы, а, напротив того, настоящее благо, хотя бы казалось оно особенно великим и совершенным, всегда и непрестанно служит началом высшего и большего. Посему и в этом оправдывается апостольское слово, когда естество, простираясь *вперед*, в забвение приходит о достигнутом прежде (Фил. 3, 13). Ибо всегда нечто большее, в преизбытке находимое добрым, к себе привлекая расположение причащающихся, не позволяет обращать взор к прошедшему, чрез наслаждение тем, что предпочтительнее, устраняя памятование о том, что ниже по достоинству»¹⁵. Для ангелов все приобретенное благо всегда только начало еще большего блага; следовательно, им не нужна память, ибо прошлое благо всегда содержится в благе настоящем, хотя они стремятся к еще более всеобъемлющему благу в будущем. Таким образом, хотя их состояние диастемично, они не стеснены острием настоящего. Григорий также дает сходное описание жизни блаженных на небесах как постоянно растущее наслаждение благом, где нет нужды в памяти или надежде¹⁶.

Сказанное проливает новый свет на то, что значит говорить о времени как образе вечности ангелов. Мы можем мыслить время как бы сужающимся в движущуюся точку — постоянно возрастающее наслаждение Благом, которое составляет ангельскую жизнь. Однако именно как образ время также указывает вперед к своему небесному первообразу. Время не только линейно, но и циркулярно, «круговращается само на себя» в недельной структуре, которая указывает на то, что отцы Церкви именовали «Днем Осмым», днем нового сотворения¹⁷. Это значит, что время и ангельская вечность — не вполне различные модусы бытия, но образуют, соответственно, более парциальное и более обширное место действия, где неизменно совершается поступательное движение к Богу.

¹⁴ On the Hexaemeron II.8 (PG 29 49C, 52B). [Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Св. Василий Великий. Творения. Ч. I. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 35–37]; подобное объяснение см. также: On the Holy Spirit XXVII.66 (процит. ниже). [Св. Василий Великий. О Святом Духе к св. Амфилохию, Епископу Иконийскому / Василий Великий. Творения. Ч. III. М.: Типография Августа Семена, 1846. С. 334–335.]

¹⁵ Homilies on the Song of Songs 6 (GNO VI, 174). Я пользовался переводом: Otis. Gregory of Nyssa, 344, перевод немного изменен. [Св. Григорий Нисский. Точное изложение Песни Песней Соломона. Беседа 6 / Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. III. М.: Типография В. Готье, 1862. С. 150–152.]

¹⁶ On the Soul and Resurrection (PG 46 92A–96C), Homilies on the Song of Songs 8 (GNO VI, 245–247); cf. обсуждение, in: Otis. Gregory of Nyssa, 344–346. [Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении / Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. М.: Типография В. Готье, 1862. С. 265–273; Св. Григорий Нисский. Точное изложение Песни Песней Соломона. Беседа 8 / Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. III. М.: Типография В. Готье, 1862. С. 211–213.]

¹⁷ О Восьмом Дне см.: Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1956), 255–275.

Эти идеи наводят на размышления, но не обращаются непосредственно к вопросу об отношении между Божественной вечностью и временем. Для этого нам необходимо обратиться к сочинениям святого Дионисия Ареопагита (ок. 500 г.). Дионисий делает передовой шаг, рассматривая и время, и вечность — имея в виду Божественную вечность, а не вечность ангелов — как Божественные исхождения. «Исхождение» — термин Дионисия для обозначения совершенств, которыми Бог наделяет создания, — это доброта, красота, бытие, единство и жизнь. На первый взгляд его понимание этих совершенств представляется несколько парадоксальным. С одной стороны, он говорит, что Бог есть добро, красота, бытие и так далее, так что каждое исхождение в каком-то смысле есть Бог. Но при этом он утверждает, что Бог пребывает вовне, как их начало, что позволяет заключить, что это деяния, которые Бог совершает. В совокупности эти две стороны его мысли позволяют предположить, что исхождения есть Бог, *проявляемый в Своей деятельности*¹⁸. Это не столь загадочно, если вспомнить, что деятельность Бога образует действительность и совершенство всех вещей. Как говорит Дионисий, Бог есть Жизнь живущего, Бытие вещей сущих, и так далее¹⁹. Таким образом, сотворенная действительность для Дионисия есть некое богоявление, которое не только поддерживается в бытии деятельностью Бога, но в буквальном смысле есть Его деятельность. Вполне можно обозначить каждое из этих совершенств богоподобным, при условии, что при этом не предполагается, что это совершенство — или все они вместе взятые — есть нечто большее, чем проявление их трансцендентного начала.

Посмотрим, как Дионисий применяет этот подход для осмысления времени и вечности. Он пишет: «Ведь не все даже абсолютно нерожденное и поистине и всецело бесконечное Писание везде называет вечным (αἰώνια) и не все нетленное, бессмертное, неизменное и пребывающее постоянным (αἰδία), как, например, говоря: “Поднимитесь, двери вечные (πύλαι αἰώνιοι)” (Пс. 23, 7 и 9) и тому подобное. <...> Писание же иногда имеет в виду и временный век, и вечное время, хотя преимущественно мы знаем из него, что вещи сущие по большей части и в собственном смысле слова называются и предстают вечными, а рождаемые временными. Не следует, таким образом, думать попросту, что называемое вечным со-вечно (συναιδία) предвечному (πρὸ αἰῶνος) Богу, но, неуклонно следуя за высокочтимейшим Писанием, вечное и временное подобает разуметь в соответствии с известными им образами. Между же вещами сущими и рождаемыми — те, что отчасти причастны вечности, отчасти же времени. Бога же можно воспевать и как Вечность, и как Время — как Причину и всего времени, и вечности, и Ветхого денми, как до времени и выше времени и изменяющего “времена и лета”, также и до веков Сущего (πρὸ αἰώνων), поскольку Он — и до вечности, и выше веков, и Царство его — “царство всех веков” (Пс. 144, 13). Аминь» (X.3 937C–940A)²⁰. Дионисий различает «вещи сущие», которые вечны в собственном смысле, и те, которые *называются* вечными в Писании. Упоминание о «дверях вечных» указывает на то, что под последними он подразумевает прежде всего ангелов и Царство небесное²¹. Что такое «вещи сущие», не вполне ясно, но поскольку они «абсолютно нерожденные» и потому не могут быть сотворенными, я могу предположить, что он имеет в виду Божественные ис-

¹⁸ См. дополнительно мою работу: Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom (Cambridge: Cambridge University Press), 179–182.

¹⁹ Divine Names I.3 589C. [Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 20–21.]

²⁰ Там же. С. 297–300.

²¹ См.: Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 304–307, и его другую работу: *The Angels and Their Mission* (Westminster, Maryland: Newman Press, 1957), 38–41.

хождения²². Ангелы и небеса располагаются «между вещами сущими и рождаемыми», разделяя и время, и вечность. В отличие от них, Бог не может локализоваться в какой-то точке этого устройства. Он пронизывает и охватывает все, будучи идентичен вечности и времени, но при этом первичен и тому, и другому. Таким образом, Бог вечен иначе, чем его создания, будучи Сам Вечностью. Он также *начало* вечности, ибо создания вечны по степеням причастности к Нему.

Это вызывает интересный вопрос. Не следует ли из этого по равенству рассуждения, что, поскольку Бог есть также Время, Он должен быть каким-то временным образом превыше сотворенного? Дионисий фактически приходит к такому заключению: «Бог Сам есть и Вечность (αἰών), и Начало, и Мера Бытия, существуя до сущности, сущего и вечности и будучи творящим сущность Началом, ее Серединой и Концом. И потому воистину Пред-сущий многократно умножается (πολλαπλασιάζεται) соответственно всякому помыслу сущих и воспевается по справедливости так, как Он “был”, “есть”, “будет” (τὸ ἦν καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται), “произошел”, “происходит” и “произойдет” (τὸ ἐγένετο καὶ γίνεται καὶ γενήσεται). Для воспевающих богоподобно это ведь все означает, что Он пребывает сверхсущественным по отношению ко всякому помыслу и является причиной где бы то ни было сущих» (V.824A)²³. Этот пример еще более поразителен, потому что прежде Дионисий недвусмысленно отрицал, что темпоральный язык — включая не только «было», но и «будет», и даже «есть» — применим к Богу (V.4817D)²⁴. Одновременное утверждение и отрицание типично для используемого Дионисием языка как способа переключения читателя с попытки просто описать Бога на попытку воздать Ему должную хвалу. Темпоральный язык, в частности, является для Дионисия способом «умножения» Бога, демонстрации присутствия Бога в многообразии тварного мира²⁵. «Умножение» здесь очень напоминает неоплатонизм с каждым более высоким восхождением действительности внутри последующего восхождения²⁶. Отличие в том, что ввиду отсутствия различения внутри ипостаси всякое временное утверждение всегда должно уравниваться апофатическим доказательством, что Бог присутствует за пределами такого многообразия как его исток. Это противоречие использует Дионисий, находя в нем единственный приемлемый язык для Бога, истинно присутствующего как в творении, так и вовне в виде его причины.

Рассмотрение времени и вечности как Божественных исхождений есть удивительное новшество, вызывающее много вопросов. Наиболее очевидный вопрос: как быть с традиционным взглядом на время как отличительную особенность физического космоса? Как оно возможно, если оно также и Божественное исхождение, а следовательно, и путь к постижению Бога? За ответом на этот вопрос можно обратиться к первому византийскому комментатору Дионисия Иоанну Схоластику (который писал в середине VI века).

Иоанн следует за каппадокийской дефиницией Божественной вечности как «непрестанной (ἀδιατάτου) и бесконечной жизни», или более развернуто, как «неподвижной и притом цельной жизни, уже беспредельной и совершенно неколебимой,

²² Дионисий зачастую использует τὰ ὄντα довольно неопределенно, имея в виду «вещи сущие и каким бы то ни было образом возможные и наставшие». Однако обнаруживаются, по меньшей мере, два примера, в которых речь, скорее всего, идет о божественных исхождениях (DN V.4 817D1, V.5 820A9). [Там же. С. 195–203.] В первом даются оба употребления: Бог есть начало τὰ ἐν τοῖς οὖν ὄντα, «вещей сущих в вещах сущих».

²³ Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 211–213.

²⁴ Там же. С. 197.

²⁵ О таком способе умножения cf. DN II.11 649B. [Там же. С. 73–77.]

²⁶ См. Porphyry, *Sententiae* 33 (ed. Lamberg, 36.4), где разумное умножается (πολλαπλασιάζειν) с чувственными объектами; Proclus, *Elements of Theology* Props. 27, 152, 155 (ed. Dodds, 32.8, 134.7, 15, 136.18).

пребывающей в Едином»²⁷. Он также неоднократно замечает, что Бог вечен, Сам будучи Вечностью, в то время как существа вечны причастностью к вечности²⁸. Но он не забывает и о том, что Бог может также отождествляться со временем. Непосредственно после определения вечности он продолжает: «Так же и время, покоившееся некогда в Вечносущем, проявилось при выступлении во-вне (καθ' ὑπόβασιν), когда надо было, наконец, произойти и видимой природе. Итак, выход (πρόοδον) Божией благодати в чувственное, при его сотворении, мы называем временем. Ведь то, что складывается из движения промежутков (ἡ κίνησις τῶν διαστάσεων), делящихся на доли, часы, дни и ночи, не есть время, но одноименно времени. Привыкнув меру и измеряемое называть одним именем, мы также поступаем и здесь. Например, измеряя пол, стену или что-то другое локтями, мы говорим о локтях. Так и тут. А движения звезд, согласно сказанному: “Да будут для знамений, времен и годов” (ср. *Быт.* 1, 14), — произошли от Бога для их разграничения и различения [времени]. Устроив это, Он пребывает превыше веков (ὑπεραιωνίως) и вне времени как их Причина»²⁹. Здесь есть два различающих способа, которые допускают именовать Бога Временем. Один состоит в обращении ко времени в собственном значении — «выход (πρόοδον) Божией благодати в чувственное». Время в этом значении есть Бог так же, как всякое Божественное исхождение Бога, хотя Он остается вовне как его начало. (В действительности «покоившееся некогда в Вечносущем» было до просияния в творении чувственного мира.) Затем есть время как «движение временных промежутков», которое измеряется временем в первом значении. Бог также может называться Временем в этом значении так же, как именем любого из Его созданий, поскольку они пред-существуют в Нем как их причине. По аналогии можно различать два способа, которые допускают именовать Бога Благом: благодать как Божественное исхождение, и «благо» как совокупное обращение к тем существам, которые причастны Благу в первом значении. Иоанн тщательно уточняет этот второй способ именования Бога Временем с помощью определений «превыше веков и вне времени», чтобы не было никаких сомнений в том, что в использовании тварными существами имен для Бога не убавляется Божественная трансцендентность.

Еще более поразителен свет, который проливает этот фрагмент на отношение между Божественной вечностью и временем. Время *qua* Божественное исхождение есть развертывание Божественной вечности — жизни Всегда Сущего — внутри акта творения чувственно сущих³⁰. Вразрез привычной тенденции Дионисия здесь вечность и время определенно асимметричны, ибо вечность отождествляется с Божественной жизнью, а время, хотя и равно Божественному исхождению, выступает во-вне только когда Бог творит. В этом Иоанн вполне мог быть вдохновлен Плотинем, у которого вечность есть жизнь Ума, а время — жизнь Души³¹. Однако в отличие от Плотина Иоанн не относит время и вечность к отдельным ипостасям, а рассматривает их как различные формы Божественного самопроявления. На самом деле логика точки зрения Иоанна, по-видимому, требует различения типов вечности с параллельным проведением различия между типами времени. Во-первых, есть вечность как Божественное исхождение, хотя и существующее независимо от творения; а во-вторых, есть вечность как «временное движение и расстояние» (по выражению

²⁷ τὴν ἀτρέμει ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πάσαν ζωὴν, καὶ ἀπειρον ἥδη καὶ ἀκίνητὴν πάντῃ, καὶ ἐν ἐνί, καὶ προεστῶσαν; *Scholia on the Divine Names* (PG 4 313D, 316A). Выражение ὁμοῦ πάσαν — это отголосок Плотина, но в конечном счете восходит к Пармениду. О знании Иоанном Плотина см.: Rorem and Lamoreaux, *John of Scythopolis*, 119–37. [Схолии / Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 197.]

²⁸ *Scholia on the Divine Names* 208B, 229A–B, 313D, 385C–D. [Там же.]

²⁹ *Scholia on the Divine Names* 208B, 229A–B, 313D, 385C–D. [Там же.]

³⁰ Иоанн часто повторяет традиционное αἰών, производное от ἀεὶ ὢν — вечно сущее (208B, 209A, 313C).

³¹ *Enneads* III.7.11.43–57. [Плотин. О времени и вечности / Плотин. Третья эннеада. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. С. 386–389.]

Григория Богослова) — то есть сопротяженное с жизнью ангелов. Вечность во втором значении есть модус причастности твари вечности в первом значении.

Если теперь объединить эти разные элементы каппадокийцев, Дионисия и Иоанна, получится четвертичная структура:

(1) (а) Вечность как Божественное исхождение, «неподвижная и притом цельная жизнь, уже беспредельная и совершенно неколебимая, пребывающая в Едином».

(б) Ангельская вечность, «временное движение и расстояние», сопротяженное с жизнью ангелов.

(2) (а) Время как Божественное исхождение, «выход Божией благодати в чувственное, при его сотворении».

(б) Время как креатура, «движение промежутков, делящихся на доли, часы, дни и ночи».

У этой структуры есть несколько связующих узлов. Как уже отмечалось, (2) (а) это развертывание внутри творческого акта (1) (а), и в каждой паре (б) есть вид участия твари в (а). Более того, по мнению Василия, (2) (б) это изображение или образ (εἰκών) (1) (б). Один из способов суммирования этих разнообразных отношений состоит в распознавании повторяющегося здесь первообраза исхождения и возвращения. (1) (а) и (2) (б) это исхождения Бога внутри, соответственно умопостигаемой и чувственной сфер; (1) (б) и (2) (б) — соответствующие акты возвращения. Однако, принимая этот неоплатонический язык, нужно избегать заимствования положений о необходимой эманации или иерархии бытия, в которой нижние уровни служат лишь ступенями к верхним. И вечность, и время — это способы, через которые непознаваемый Бог свободно проявляет Себя. Верно, что время — это «образ» вечности, но это означает лишь то, что в ней оно находит свой конечный смысл и исполненность, а не то, что оно ничего не стоит само по себе.

Дополнительного истолкования заслуживает вопрос о том, в каком смысле время как Божественное исхождение является «развертыванием» Божественной вечности. И то, и другое — это акты, которые свободно совершает Бог и которые проявляют Его особенность, но это не значит, что они совершенно отдельные и независимые. Здесь возникает аналогия с действиями мужа, который любит и целует свою жену. Эти действия муж совершает свободно. Он может любить ее, не целуя, или целовать, не любя; но раз он делает и то, и другое, то очевидно, что поцелуй — это выражение любви, ее «развертывание» в конкретное время и место. В этом смысле можно сказать, что акт поцелуя «пред-содержится» в акте любви, не как инструментальная составляющая (он не любит ее через поцелуй), а как способ — один из многих возможных — придать акту любви конкретное, отчетливое выражение. Полагаю, Иоанн подобным образом рассматривает отношение между актом Божественной вечности и актом времени.

Из сказанного выше ясно, что время и вечность — не совершенно отдельные и различные способы бытия. Бог это и время, и вечность, но при этом Он вне их, как их причина. Равным образом, сущие сопричастны и времени, и вечности, различными способами и в меру собственной потребности. Нам не нужно выбирать время или вечность как парадигму реальности, потому что и то, и другое реально (хотя и по-разному) — во многом так же, как акт любви и акт поцелуя в приведенной выше аналогии. Нам также не нужно исходить из того, что Бог должен описываться в плане либо времени, либо вечности, но никак не в плане и того, и другого. Без сомнения, знание Бога претерпевает временную последовательность, ибо время есть Его действие, и Он познает его в момент акта деяния. Он знает, что *сейчас* 10:42 так же точно, как через несколько мгновений будет знать, что *сейчас* 10:43. И Он равным

образом знает, что я сейчас думаю и говорю, не из какой-то вечной перспективы, а потому, что Он Сам есть темпоральный контекст моего высказывания. Но так как вечность есть также Его деяние, развернутое выражение которого составляет время, Он также знает время и все, что происходит во времени, совершенно иным способом. Я склонен думать, что неоплатоники были правы, полагая, что этот другой способ знания не следует считать пропозициональным: он ближе к интуитивному, мгновенному пониманию опытного геометра в отличие от трудного, постепенного понимания новичка³². Возможно, мы вернемся к этому моменту в обсуждении.

В завершение хотелось бы оставить на время философские дебаты и заметить, что положения греческих отцов — это не только другая теория времени, но и другой способ переживания времени, когда оно рассматривается как икона, образ вечности. Эта склонность к образу особенно очевидна в Восточной литургии и, возможно, лучше переживается, чем описывается. (Можно вспомнить, например, Херувимскую песнь, в которой сообщество верующих должно «мистически представлять» херувимов у престола Божия.) Тем не менее, хотелось бы привести пример, в котором святой Василий прямо говорит о времени как образе. Он рассуждает об общепринятой практике древней Церкви — воскресной молитве без коленопреклонения: «В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо, но не все знаем тому причину. Ибо не только, как совоскресшие со Христом и обязанные искать вышних, в воскресный день прямым положением тела во время молитвы напоминаем себе о дарованной нам благодати; но и потому сие делаем, что этот день, по-видимому, есть как бы образ (εἰκὼν) ожидаемого нами века. Посему, будучи началом (ἀρχή) дней, у Моисея назван он не первым, а единым. Ибо сказано: *бысть вечер, и бысть утро, день един* (Быт. 1, 5); потому что один и тот же день возвращается многократно. Посему он же есть и единый и осмый, изображающий собою действительно единый и воистину осмый день, о котором псалмопевец упомянул в некоторых написаниях Псалмов (Пс. 6 и 11), то есть, оное состояние, которое последует за теперешним временем, оный непрекращающийся, невечерний, несменяющийся день, оный нескончаемый и нестареющийся век. Посему Церковь по необходимости научает питомцев своих совершать в сей день молитвы стоя, чтобы при частом напоминании о нескончаемой жизни не вознерадели мы снабдить себя напутствиями к преставлению в оную»³³. Воскресная молитва без коленопреклонения является не только поминовением Воскресения, но и предвкушением века грядущего, как подобает в воскресенье, которое само есть образ этого века. В таком акте человек сознательно живет в образных границах времени, принимая время как выражение неизмеримой полноты вечной жизни в нашем нынешнем чувственном существовании. Именно эту образную форму жизни раскрывают для нас сегодня восточные отцы Церкви.

Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по научному докладу: David Bradshaw. *A Christian Approach to the Philosophy of Time* // National Faculty Leadership Conference, Washington, D.C., June 2006.

³² См. *Divine Names* VII.2 869A–C. Я оставляю в стороне вопросы, касающиеся Божественного предвидения и свободы человека, которые требуют отдельного рассмотрения. [Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 237–243.]

³³ *On the Holy Spirit* XXVII.66 (PG 32 192A–B), tr. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 263. [Василий Великий. О Святом Духе к св. Амфилохию, Епископу Иконийскому / Василий Великий. Творения. Ч. III. М.: Типография Августа Семена, 1846. С. 334–335.]



Августинианская концепция знака

А. А. Почечунин

Время вспахано плугом, и роза землю была.

Осип Мандельштам

Почему Венсен Жиро, автор статьи «*Signum и vestigium* у блаженного Августина» (2011), помещает в центр его мысли понятие *signum* (знак)? Какое отношение к средневековому мыслителю имеет *vestigium* (след)? Кроме того, в этом ему содействуют такие мыслители, как, например, Платон, Аристотель, Секст Эмпирик, Плотин, Цицерон, Ориген, Квинтилиан, Бонавентура, Климент Александрийский, а также философы наших дней И. Боше, Ж.-Л. Марион, Ж.-Л. Кретьен, О. Бульнуа, Ж. Леруа, М. А. Смалбрюге и М. Массан. Стоит задаться главным вопросом: как автор сочетает, на первый взгляд, несочетаемое, проясняя и подтверждая свою концепцию мыслью Августина? Не приводит ли постепенное сведение вопроса о знаке к историческому и культурному релятивизму, который сковывает современную философию? Актуальна ли эта проблематика сегодня? Вопросы в такой постановке задают правильный порядок вопрошания.

Не скрывает ли то, что нам себя показывает некое проявление (*manifestation*), которое выражает, но при этом не умаляет себя? Нельзя ли сказать, что оно преподносит себя как феномен, в котором оно себя продолжает, указывая через него на видимость другого порядка, более обширную и более полную? Тогда проявление этого мира нужно понимать как знак того другого, без утраты всей содержательности и всей значимости, а с обретением изначальной сути, глубину которой оно обозначает. Осмысление проявления мира на основе второго, одновременно уже бывшего и предстоящего, ткани и горизонта первого, сводит феномен, рассматриваемый в его неустранимой материальности, к знаку.

К этому и приходит Августин. С момента вступления в философию он поместил в центр своего учения понятие «знак (*signum*)». Об этом свидетельствует простая фраза, которую стоит привести для справки. Она находится в диалоге «Об учи-

теле», написанном в начале творческого пути Августина. В этом сочинении речь идет о языке. И в какой-то момент между подведением итогов уже завершенного размышления и повторением методических допущений тончайших отличий Августина говорит такие слова: «Мне бы очень хотелось, чтобы ты поверил, что речь шла о вещах немаловажных, что есть блаженная и вечная жизнь, которой нам следует стремиться достигнуть под руководством Бога, т.е. самой Истины, идя при этом ступенями, приспособленными к нашей нетвердой поступи, и поэтому-то мы и начали наше рассмотрение не с самих вещей, обозначаемых знаками, а со знаков»¹.

Эта фраза вводит фундаментальные установки, исходя из которых Августин непрестанно, на протяжении всей своей жизни, осмысляет состояние человека: жажда блаженной жизни, понимаемой как вечность в Боге, божественное водительство и содействие в этом продвижении, которое совершается «поэтапно», Истина как опора и цель, слабость человеческая, непрестанно уравнивающая пыл желаний блага, жизнь и поиск, которые обретают очертания «пути (*via*)». И самое поразительное, что все эти аспекты рассматриваются здесь исключительно с принятием во внимание «знаков». При этом Августин — как он сам говорит — рискует быть «осмеянным». Ведь какой философ не посмеется над тем, кто под видом рассмотрения действительности обращается к знакам этой действительности; кто вместо того, чтобы понять Истину, погружается в созерцание или скрупулезное изучение ее возможных, но сомнительных и отдаленных знаковых отблесков? И факт, что эта фраза занимает центральное место в самых серьезных размышлениях Августина, посвященных языку, отнюдь не случаен. «А если, — как вопрошает Платон устами Сократа в диалоге “Кратил”, — можно было бы с успехом изучать вещи из имен, но можно было бы и из них самих — какое изучение было бы лучше и достовернее? По изображению изучать саму вещь — хорошо ли она изображена — и истину, которую являет отображение, или из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение, подобающим ли образом оно сделано?» Ответ Кратила Сократу не заставляет себя ждать: «Мне кажется, это надо изучать из самой истины»². Исходный пункт, в отличие от Платона, Августин, навлекая на себя насмешки философов, находит в самих знаках, с них и начиная свой путь.

Чем объясняется этот во всех смыслах необычный выбор мыслителя, чей «платонизм» всегда считался неоспоримым? Это куда больше, чем юношеская вольность, и должно рассматриваться как глубочайшее философское решение, последствия которого незамедлительно проявляются в необъятном сочинении, редактирование которого заняло более сорока лет. В общих чертах, перефразируя известную формулу Рикера³, можно сказать, что «короткий путь» платонического подхода к сущности Августина заменяет «долгой дорогой» подвижничества посредством знаков. «К вещи через знаки!» — это выражение можно считать максимой Августина. Между тем возникает одна тонкость, требующая прояснения. Не менее, чем Платон, Августин заботится о «сущностях», понимаемых им как вечные Идеи, находящиеся в Слове, Истине и Мудрости Бога — и особенно в «сущности», которая есть сам Бог⁴. Не менее, чем Августин, Платон имел представление о промежуточных моментах, об этапах,

¹ Блаженный Августин. Об учителе / Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УФИМИ-Пресс, 2000. С. 289.

² Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 679.

³ «Субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*: это — существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который остается от начала и до конца интерпретированным бытием. Одна только рефлексия, уничтожая себя как рефлексию, может привести к онтологическим корням понимания». См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. С. 49.

⁴ «Бог называется субстанцией (*substantiam*) в несобственном смысле (*abusiu*) для того, чтобы обозначить то, что обозначается более употребляемым словом “сущность” (*essentia*), которым Он называется правильно и в собственном смысле, так что, возможно, один Бог должен называться сущностью», в: Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004. С. 177–178.

которые должно проходить восхождение и которые хорошо описывает «Пир»: «Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное»⁵. Сущностность разыгрывается на другом поле — на поле, где уставно принято истолкование, использование и, в конечном счете, необходимость «знаков».

Слово «знак» пока осторожно помещается в кавычки, дабы предостеречь читателя от иллюзии существования такого общего понятия в античности, неизбежность, изначальность и однозначность которой позволяют ей играть роль весомой шкалы для оценки и подкрепления высказанной мысли. «Знак» у Платона — не то же, что у Аристотеля, и определения сменяются на протяжении столетий, то у стоиков, то в пышной риторике римлян, если ограничиться осмыслением и изменением значения этого понятия только в философии. И Августин известен своим необычным вкладом в эту область. Его определение *signum*, при всей сохранности следов этого наследия, является решительным разрывом с прежним способом понимания знака. С учетом предшествующих «знаков» «реальных существующих вещей», добавляется полное переосмысление самого понятия знака. У Августина знак понимается настолько широко, что все — по условиям и оценкам, требующим уточнения, — понимается *так же*, как знак. Таким образом, провозглашенное — с риском подвергнуться осмеянию — требование обращения к знаку сопровождается попыткой концептуализации, в которой знак обретает небывалую доселе универсальность. Эти два аспекта следует осмысливать совместно. Исходя из необходимости признания знака, Августин стремится наделить его новым концептуальным обликом. И все это укореняется в сжатой аналитике состояния человека — то есть экзистенции.

Для автора «Исповеди», по сути, цель человека — то, что может составить его благодать, «блаженную жизнь», которую фраза из «Учителя» обозначает как горизонт поиска объекта знака — помещается в полноте проявления Бога. И вследствие своего состояния как *воплощенной* твари, отягощенной вторым состоянием вследствие греха, человек лишен этого проявления. Он должен ступить на путь своего спасения, и хотя Бог всегда доступен ему, но теперь уже в режиме означения (*significatio*). Отмечать вехи, разгадывать, толковать, считывать следы и знаки, которыми Бог Себя сказывает и Себя обозначает нам в Своих Писаниях, мире, сущих и вещах — такие действия составляют «состояние человека (*humana conditio*)»⁶, и с этим связано почетное ремесло «герменевта». Быть в мире, с самим собой, с другими, с Богом значит, прежде всего, владеть мастерством понимания знаков. В продолжение последнего важного вклада в эту работу⁷ скажем, что «дарение» является нам, следуя Августину, как полностью обусловленное знаком. Получать и вручать знаки, и при этом передавать посредством знаков, подавать знаки: рассмотрение знаков во всех видах — данных или полученных — для Августина не ученая любознательность, которой зачастую поддаются первопроходцы общей семиотики, а антропологическая потребность, императив благодати и спасения, поскольку именно знак (*signum*) преобладает над самой вещью как таковой. В учении Августина тематика *signum*

⁵ Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 121–122.

⁶ «Посредник же жизни, показывая, что не смерти следует бояться, ибо теперь по состоянию человечества (*humana conditio*) ее невозможно избежать, но скорее нечестия, против которого можно защититься верою, предстает нам в конце, к которому мы пришли, но не таким образом, каким мы шли», в: Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004. С. 115.

⁷ J.-L. Marion, *Au lieu du soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 2008; См. также: *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, PUF, № 63, 2009/3. *Saint-Augustin, penseur du Soi. Discussions de l'interprétation de Jean-Luc Marion*; Giraud V. Augustin, *Les signes et la manifestation*. Paris: PUF (coll. «Épiméthée»), 2013.

во всех его значениях позволяет обозначить вехи возврата — временного или мета-временного — к проявлению, эсхатологически предназначенному для последнего откровения Христа, который будет «всё во всем» (I Кор. 15, 28).

В этой фундаментальной напряженности между означением и проявлением обнаруживается подлинная текстура ткани, определяющая мысль Августина о человеке. Теперь, в свидетельство правильности и достоверности этого предположения, всего лишь добавим, что сочлененность означения и проявления у епископа Гиппонского соответствует отношению, которое связывает Ветхий Завет с Новым, со всеми выходящими «экзистенциальными последствиями». И эта феноменологическая полярность — поскольку она мыслится на основе явления и его способа — означения и проявления проистекает из библейской экзегетики, но при этом предоставляет Августину место для развертывания его герменевтики существования, которая также является концепцией существования как герменевтики, возникающей из самой структуры *ego* и образующей его исконное состояние (*conditio*).

Тогда возникает задача извлечь из прочтения труда Августина то, что мы назовем «герменевтическим состоянием». Под этим не подразумевается некая эпистемологическая категория, относящаяся к отдельно взятой дисциплине, а как раз герменевтика, само *humana conditio* во всей полноте его сущности, универсальности опыта и совокупности целей. В этом смысле можно было бы назвать работу Венсена Жиро — возможно, слишком возвышенно, но не достаточно точно — «Августин и сущность человека». Однако такое заглавие неприемлемо по причине того, что августинианское учение о человеке тщательно отстраняется от всех соображений, связанных с пониманием «сущности (*essentia*)». Вкратце основная мысль изначального положения учреждается так: скорее герменевтика, чем сущность. Если человек не имеет «сущности», то это потому, что он, по сути, целиком «герменевтичен».

Все многочисленные современные исследования знака у Августина пока не уделяют или уделяют недостаточно внимания вопросу о том, что побудило его проявить такой интерес к знакам, чтобы сделать их одним из основных мотивов своих размышлений. И прежде всего, даже при вдумчивом понимании этой стороны его работ, не устанавливается связь этого интереса с подлинным переворотом, который совершила одна эта грань философии Августина в западном мышлении о субъекте. Можно ли считать знак самой сильной стороной и определяющей частью августинианской философии *ego*? Не следует ли видеть в *signum* всего лишь промежуточную реальность, которую нужно миновать, чтобы добраться до некоего чистого «я» всякого знака? Или, напротив, следует отличать в самом этом переходе, в который вовлекает и к которому побуждает знак, подлинный и глубокий способ понимания Августином самого содержания *ego*? Как вне герменевтики, понимаемой как особая дисциплина чтения священного текста, так и на ее основе, некоторые современные авторы уже показали, что целью Августина было «я», которое — по выражению Рикера — должно «себя понимать прежде текста». Однако на местности, которая представляется обширным полем раскопок, тщательно размеченным и очерченным, остается обнаружить, как писал Ницше, «блистающее основание» — «ноэтическое» или «трансцендентальное», которое относится к «эгологии» — применяя непривычную терминологию, совершенно анахроничную, но, тем не менее, показательную — такой герменевтики.

Ибо говорить об августинианском *ego* полностью «герменевтически» значит видеть в нем ту самую структуру, которая обращает его к знакам, и в задачу которого также входит не только их понимание (*interpretatio*), но и объяснение (*expressio*). Таким образом, «герменевтическое состояние», т. е. само *ego*, в свою очередь, структурируется только согласно *conditio*, а именно, состоянию — условию существования, в библейской перспективе, которая является и перспективой Августина, — понимаемому двояко: как разумное *тварное* существо и как существо *грешное*. Стоит отметить, что субстантив «*тварное*» происходит от латинского глагола *condere*: осно-

вать, творить. С одной стороны, *conditio* связано с неким творцом (*conditor*). У Августина *conditio* является прежде всего синонимом *creatura*. С другой стороны, это «состояние», которое является человеческой *creatura*, получено вследствие проступка, грехопадения. Так учреждаются два смысла термина *conditio*⁸. Таким образом, *ego* и *conditio* могут, хотя бы для начала, рассматриваться как эквивалентные. Поскольку *ego* есть «основание», то оно есть, обладает неким состоянием. Тогда, при правильном прочтении Августина и следуя по путеводной нити *ego*, все дело состоит в целенаправленном очищении герменевтического ядра и выявлении скрытых возможностей. Очевидно, что для этого необходимо, но недостаточно правильное чтение самых известных и важных сочинений («Исповедь»), обширных трактатов («О Граде Божием», «О Троице»), трудов, непосредственно посвященных проблеме знака («Диалектика», «Об учителе», «Христианская наука»). Нужно учитывать весь корпус сочинений. Не вследствие того, что на первый взгляд можно объяснить хюбризм истолкователя, если учесть объем трудов Августина, но потому, что именно вся августианианская мысль выражает, разворачивает и в прямом смысле осуществляет «герменевтическое состояние». В силу этого наиболее показательные или наиболее значимые тексты по тому или иному вопросу могут оказаться в проповеди, на странице полемического трактата против пелагианцев, в кратком комментарии к «Разысканиям на Семикнижие», в размышлениях о нравственности, которые нам представляются безнадежно «устаревшими» (вроде «О супружеском благе», «О благе вдовства», «О прелюбодеянии»...) или в прославленных малых произведениях. Прежде, чем попытаться понять, необходимо вдумчиво прочесть все. И только в процессе длительного погружения перед нами мало-помалу открываются все черты герменевтического состояния, в различных преломлениях и во всех возможных измерениях.

Раскрытие «состояния человека», без общих слов, патетики и пространных рассуждений о «контексте» или «обстоятельствах», сопровождающих всю жизнь человека, предполагает точный и строгий ход рассуждений на основе самого тщательного и всестороннего изучения текстов, аналитики *ego*, позволяющей очистить его имманентным герменевтическим актом. При этом мы вполне сознаем перекличку с хайдеггеровским пониманием экзистенциальной аналитики как герменевтики *Dasein*. В «Бытии и времени» Хайдеггер фактически ставит истолкование в центр осмысливаемого сущего как *Dasein*. Но не следует читать Августина, исходя из Хайдеггера, а тем более через него. По двум существенным причинам. Первая связана с абсолютно второстепенной ролью, практически полным отсутствием знака в герменевтике Хайдеггера, в то время как у Августина *signum* занимает центральное место. Вторая более существенная и притом более очевидная: вопрошание Августина не содержит вопроса о бытии. В его горизонт вписано не бытие, а любовь и выражение этого видения⁹. Если Хайдеггер и вводит такого рода отступления, то лишь пунктирно, когда обнаруживает в действительности источник и основание, выходящие за рамки этой уникальной и весомой референции.

На деле при установлении полярности означения и проявления как сердцевины мысли Августина неожиданным образом присоединяется и рассматривается в ином свете центральная проблема современной философии. Практически обо всей философии прошлого века — по крайней мере, начиная с Гуссерля, но во многом выходя за границы феноменологии, — можно без преувеличения сказать, что ее преследует это разделение, и она ищет способы его решения. Как сопрягаются означение и проявление? Может ли означение, понятое в самом широком логическом, лингвистическом, семиологическом смысле, понимать или продуцировать присутствие по-

⁸ Giraud V. Augustin, *Les signes et la manifestation*. Paris: PUF (coll. «Épiméthée»), 2013. P. 19. Прим. 1.

⁹ Sanctus Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 32, 18: «non intratur in veritatem nisi per caritatem — не входят в истину иначе как через любовь».

средством наглядного проявления? Или, напротив, следует утверждать, что присутствие никогда не дается воочию наглядно, а всегда его представляет означение, открывая доступ только к своему субституту, бесконечно отсылаемому — различенному во времени — от знака к знаку? Создается ли смысл наглядно — или, напротив, смысл обретает контуры только вследствие отсутствия очевидного — и потому проявление обретает преимуществом над всяким знаком?

Хотя Августин, безусловно, не задавался этими вопросами, используя такую терминологию, но его творения некоторым образом уже отвечают на них. Современные авторы в нем не разочаровались. В частности, после прорыва Хайдеггера в направлении «герменевтики фактичности», неуклонно следуя за ним, несмотря на возражения по некоторым пунктам, Гадамер и Рикер в своих работах отводят Августину особое место в своей траектории мысли¹⁰. Ведь Августин первым в истории западной мысли возвел герменевтику в ранг принципа, который позволяет учитывать всю совокупность жизненного мира человека. Потому, что перед ним постоянно и все более настойчиво возникала проблема доступа к проявлению, понимаемому как блаженная жизнь. И это проявление вспыхивает через знаки. В двояком смысле этого глагола, подразумевающего сверкание и растрескивание, проявление с одной стороны никогда не бывает полным, преломляясь в знаках, связанных с ним и различным образом отражающих его мощь; но эти последствия указывают, что знаки лишь собирают проявляемое через посыл, который они совершают и который их конституирует. Быть может, знаки, в целокупности которых одновременно себя приближает и себя удаляет проявление, несмотря ни на что, дают формулу некоего наличия? И каким способом? Знак не отдаляет проявляемое, а вовлекает и отсылает к нему: знак означает лишь отсылку к проявляемому; проявляемое себя преподносит только через знаки. Человек по Августину обретает себя в этом отсыле. В нем он получает доступ к месту собственного пребывания.

Теперь можно восстановить ход мысли блаженного Августина в поисках себя и своего места.

Момент первый: вопрос доступа к себе всегда состоит не в подтверждении моего существования, а в проверке моей индивидуальности: «Кто я и каков я?»¹¹. Мое существование и мой доступ к нему на самом деле прекрасно гарантируются моей фактичностью, и эта гарантия — несомненно, надежная — все же не обеспечивает мне никакой уверенности — или лучше сказать, обеспечивает мне только место, в котором я прохожу испытание и мучительно обнаруживаю, что *не знаю, ни кто я, ни какое «я» принадлежит мне*, как мое собственное: «Стал я сам для себя великой загадкой»¹², и «в очах Твоих стал я для себя задачей»¹³. Потому что я знаю, посредством фактичности, что я есть, прежде всего, я, и только я знаю, что совершенно не знаю самого себя. Апория — я не знаю, кто я, я — не я сам — становится моим местом, но это место, где «я сам», остается недоступным мне. Таким образом, мое «я» становится не-местом, мной, более мною самим, чем всякое доступное место.

Второй момент состоит в измерении апории этого не-места: «Я не находил себя; как же было найти Тебя?»¹⁴. Если я нигде, то откуда я могу начинать поиск? Я фактически нахожусь нигде, ни в одном месте, откуда могу найти что-то — без места, как человек на чужбине, который, утратив свою землю, приходит к утрате самого себя. «Я оставался с собой: злосчастное место, где я не мог быть и откуда не мог

¹⁰ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 351–354; I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2004.

¹¹ Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 123.

¹² Ibid. С. 47.

¹³ Ibid. С. 165.

¹⁴ Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 59.

уйти. Куда мое сердце убежало бы от моего сердца? Куда убежал бы я от самого себя? Куда не пошел бы вслед за собой?»¹⁵ Блаженный Августин достаточно прозорлив или смел: если я не нахожу для себя места, потому что не имею доступа к себе, к самому себе, то уж никак не могу пойти куда-то, чтобы найти новое место, совершенно мое, поскольку даже не имею отправной точки, исходного места. Отправиться может лишь тот, кто уже находится в себе как в собственном доме, без места для себя изначально, без отправной точки никто не может сменить место или изменить себя. Таким образом, я не могу покинуть себя или локализовать себя — себя, исходящего ниоткуда.

Третий момент оказывается решающим именно потому, что *не* состоит в разрешении — а, следовательно, устранении — апории, а требует ее постановки и осмысления. Если я не в самом себе как индивидуальность, тождественная самой себе, и не вне себя в порядке исхода от себя, а вообще без места, то на этом основании я могу, по меньшей мере, заключить, что вопрос моего места не может найти ответа через меня самого, который не имеет места. А значит, если некое «я» все же возможно для меня, я никогда не найду его в своем не-месте, а найду только там, где место находится, даже если оно располагается не в моей собственной сфере. Это место без меня, до меня, но лишь потому для меня, остающегося, по сути, вне его и чуждым ему, там находится только Бог: как создатель небес и земли, Он один открыл возможность мест для всякого отличного от Него, а потому и от Самого Себя. Или скорее, отличие от Бога состоит в получении места, которое таким образом может открыться вне Бога только на основе происходящего, ибо право присвоения в месте — а точнее, в *определении местонахождения* — и только оно может предоставляться другому Тем, Кто остается абсолютно на месте, потому что остается Самим Собой вплоть до пребывания в Самом Себе — Богом. Апория — моя утопия, факт отсутствия у меня места для себя, а значит, доступа к себе, к собственному «я» — не устраняется, а становится именно тем, что я должен принять как очевидность, осознать и, в конечном счете, обжить: я и есть это «я», не имеющее иного места, кроме как вне места, которое — не здесь и уже — тем не менее, обнаруживается открытым. Мое место определяется как не-место, а не другое место, нечто неуместное, так сказать, более во мне, чем я сам. «Я искал Тебя *вне* себя»¹⁶. Ибо мое не-место оставляет меня не только вне меня самого, но, отчуждая меня, также закрывает для меня все возможное внутреннее: «Он [свет] был внутри, а я жил *во вне*»¹⁷. «Вот Ты был во мне, а я — был *во внешнем* <...>. Со мной был Ты, с Тобой я не был»¹⁸. Апория места отныне становится тем самым, в чем необходимо пребывать, как в месте. Это парадоксальное место, но в этом парадоксе я нахожу свое единственно возможное место. «Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих»¹⁹. То, что я есть, находится не во мне, а в месте, которое характеризуется двойко. С одной стороны, как место оно оказывается более мною, чем я сам, а, следовательно, более во мне (или я сам в нем), чем я сам, не имеющий места (кроме, как в нем). С другой стороны, как место, совершенно ускользающее от меня, как внутреннее, которого я лишен, оно превышает все мои возможности. Мое самое сокровенное, мое место, находится вне меня, намного выше. Таким образом, я могу найти свое сокровенное только вне себя самого. Если правда «...безмятежный покой *там* (*ibi est locus*), где Любовь не покинет тебя, если сам ты Ее не покинешь»²⁰,

¹⁵ Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 49.

¹⁶ Ibid. С. 72.

¹⁷ Ibid. С. 96.

¹⁸ Ibid. С. 159.

¹⁹ Ibid. С. 36.

²⁰ Ibid. С. 50–51.

то собственная личность находит свое место — иными словами, себя самое — только там, где любит, согласно правилу: «а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем» (1 Ин. 2, 5). Таким образом, я становлюсь самим собой, только направляясь к другому и находя в нем свое наилучшее место²¹.

Два последующих момента составляют главную сторону «герменевтического состояния» и основываются на исходной лексике Августина. Первый устанавливает начала, позволяющие понимать человека в его отношении к знакам, исходя из его *conditio*, которое описывается как зависящее от *differe* — различия относительно проявления — и согласующееся с внутренним *ego*. Второй показывает работу *referre*, способности самореференции, присущей *ego*, подкрепленного знаком, который дает возможность герменевтического движения посредством означения как конституирования самого себя. Намеченный таким образом маршрут проявляет динамичное единство, опосредованное полярностью означения и проявления, вокруг которого разворачивается и конституируется вся герменевтика Августина.

Читать Августина значит таким образом войти в подлинное движение *ego*, каким оно представляется с первой страницы «Исповеди»: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»²². Августинианская герменевтика вписана в буквально беспокойное напряжение, терзающее *ego*. Августин не затрагивает сущность человека, во всем своем учении выделяя не *est*, а *ad*. *Ad* позволяет автору «Троицы» полностью исключить понимание человека как «сущности». Разумеется, Августин не отказывается от глагола «быть», хотя бы для того, чтобы сказать, что человек *est* по образу Божьему. Однако не только использование этих слов, или их ограничение, подтверждает, что философская герменевтика в том виде, в каком она сформировалась у Августина, может избежать вопроса бытия, ничуть не уступая в полноте философского вопрошания. Как образ не означает «сущность», так и проявление не означает «бытие». В истоке человеческого мышления находится распознавание направленности *ad*, имманентного тварному состоянию, и которое выражает в нем первичную природу. Это *ad*, цель которого — *manifestatio Dei*, есть переход от значения к истолкованию. *Ego* есть само по себе метод, путь. Или скорее, как его разъясняет Августин, откровение как таковое.

Герменевтическое состояние, преломленное во всяком сущем, содержится в чистом акте — до-интенциональном акте *ad*. В другом плане, как герменевтическом, так и практическом, следует сказать, что универсальность герменевтики по Августину, еще до того, как она стала отдельной дисциплиной, утверждается как универсальность состояния, и потому ее средневековые последователи применяли герменевтику, разработанную и введенную в оборот Августином. По сути своей, как референциальный смысл *ego*, это не является техникой чтения священного текста — хотя она этого и требует в работе — универсальной аналогией, универсальным подобием, универсальным символизмом или «знаковой» теорией. Знак, прежде чем быть в мире или тексте — или точнее, для того, чтобы быть там, — должен быть тем, что обращено к существованию и само выявлено из собственной герменевтической траектории, восходящей к измерению любви. У Августина, конечно, есть «универсальная герменевтика», но в фундаментальном смысле — возникающая из сокровенного акта *ad*, присущего *ego*. Человек есть удаляющийся, точно направленная стрела, потому что он «отмечен» — *signatus*, как говорит Августин. «Человек есть знак» можно понимать в двояком смысле: несущий в себе отпечатленную печать, и указывающий в направлении «того», к чему ведет эта печать. Мысль о движении как «тяги к» знака (*signum*) сближается с обнаружением по следу (*vestigium*). И впол-

²¹ J.-L. Marion, *Au lieu du soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 2008. P. 380–383.

²² Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 5.

не логично, что этот знак может пониматься двояко — как тяга и как указание. У Августина отпечаток является следом Бога. Определение человека как «стрелы», в смысле «выпущенной» стрелы, только из плоти, — глубоко созвучно августинианскому пониманию человека, которое разворачивается вокруг главной направленности частицы *ad*. *Ad* связан исключительно с особым назначением глагола *referre* (отсылать), который герменевтичен, поскольку систематически используется для описания процесса *significatio* и *interpretatio*, взятых в рамках средневековой библейской экзегезы. Однако августинианская герменевтика, как известно, выходит за пределы этих рамок, разворачивая всю многогранность толкуемого смысла в четырех способах отсылания: *confessio*, *illuminatio*, *actio*, *dilectio*, схваченных в триаде вера — надежда — любовь, взятой в предельном смысле акта, регулирующего толковательный процесс, который творится из ткани фактичности. Префикс *ad* истолковывает сущность человеческого создания, присутствуя в выражении *referre ad Deum*, которое конституирует нерв фактичности как средоточие смысла. Таким образом, августинианский человек есть толкующее себя существо, которое своим *intentio* удерживает направленность к смыслу, напоминающую движение паломника (*peregrinus*) по пути (*via*), наставляемого на него знаками²³. У Августина человек, вследствие того, что ведет свое бытие от Бога и «по образу Его» как *vestigium Trinitatis* (след Троицы), «отмечен» вполне определенными Идеями, обладающими разумными мотивами, которые оставляют в нем свой более или менее глубокий отпечаток: счастье, добро, справедливость, истина, красота и др. По Августину, человека делает знаком то, что он содержит в себе вполне осязаемым образом, как саму частицу своей первопричины и свое оценочное мерило — как самой человечности, идущей к нему от Бога. Человек своим грехом сам удаляется от Бога, порывает с Ним, исключая и отделяя себя, «спиной к Тебе поворачиваясь»²⁴. Бог не самоудался: «Ты никуда не уходишь (*nusquam recedis*), но с трудом возвращаемся (*vix redimus*) мы к Тебе (*ad te*)»²⁵. Он не устраним, потому что Он обитает в нас и, в особенности, именно потому, что Он приходит к нам в образе мира, освещенного образом Посредника²⁶. Трансцендентность *referre* тождественна пришествию Слова, Истины или Мудрости, которая идет нам навстречу.

Трансцендентность *differre* есть встреча посредством отсылания, и именно это выражает Августин тремя словами в отрывке из трактата «О свободном выборе»: «Перейди (обратись) (*transcende*), следовательно, к душе художника, чтобы увидеть вечное число: и тотчас мудрость засияет тебе из самого внутреннего (места) пристанища и мудрость из самого сокровенного места. Если это отразит твой все еще слишком утомленный взгляд, обрати умственное око (*refer oculus mentis*) на тот путь, где мудрость благосклонно явилась. Но помни, что ты разорвал видение (*distulisse te visionem*), которое ты можешь повторить, когда ты более силен и здоров»²⁷. Путь (*via*) мира — это место значимой встречи с Абсолютом. Тогда видоизменяется сам вопрос герменевтики. Августинианский человек никогда не закрыт от истолкования и не лишен смысла. Ибо дело не в том, что достигается герменевтикой — человек, поскольку он *ad*, как *imago Dei*, всегда уже открыт истолкованию — а в преображении во время преодоления пути, который становится образом жизни, переходом герменевтики имманентной (по различению) в герменевтику трансцендентную (по отсыланию). Человек всегда — будучи по образу своего Создателя — высказывает и толкует, пусть даже самым общим, отдаленным

²³ Giraud V. Op. cit. P. 303.

²⁴ Sanctus Augustinus, De libero arbitrio, 16, 43.

²⁵ Блаженный Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013. С. 111.

²⁶ «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус...» (1 Тим. 2, 5).

²⁷ Sanctus Augustinus, De libero arbitrio, 16, 42.

и искаженным способом. Что значит утратить дар речи для Августина? Это значит утратить Глагол, Слово Божие. Без этого весь человек — «немой болтун», удел которого ничем не лучше удела манихеев. Без понимающе-толкующей фактичности, без высказывающей фактичности. Наоборот, обрести речь значит высказать Слово, на своем языке и посредством речевых актов, исходя из чтения Слова, через Писание, через мир и, наконец, через самого себя. Человеку-знаку вручаются знаки, которые отныне он способен получать от Бога, и передавать эти знаки, отсылающие других к Богу. Он — *ad* от *imago*, выразительная точность которого выговаривается только на основе его понимающе-толкующей способности.

Означение способствует «герменевтическому» прочтению, потому что *significatio* рассматривается не столько как означаемое, сколько как акт различения и раскрытия знаков через глубокое осмысление действительности. Проявление же увлекает такую попытку подхода в «феноменологический» демарш, поскольку истолкование знаков неотделимо от *ведомства*, которое отклоняет *проявление* в свечение явления и вместе с тем в тонкости феноменальности вещей. Таким образом, современная феноменология и герменевтика не может охватить истинную суть и подлинное назначение мысли Августина. На основе собственно августинианских категорий *signification* и *manifestation*, а также *intentio*, *interpretatio* и *expressio*, необходимо использовать все достижения этих двух философских дисциплин, чтобы наглядно показать сегодняшнему читателю оригинальность, силу и — даже позволим себе сказать — *актуальность* мысли шестисотлетней давности. И сегодня нужно попытаться не «модернизировать», а тем более не «пост-модернизировать» Августина, а раскрыть то, что он говорил, и на деле не перестает сегодня говорить тем, кто мыслит. Этим оправдывается нынешний всплеск августинианства в современной философии, актуальность которого, неподвластная смене времен, проистекает из абсолютной верности духу и букве его древних изречений.

Переходя к изложению герменевтического принципа и списка категорий знаковой концепции Августина, следует сказать о беспрестанно возникающих и бесчисленных трудностях. О муках комментатора в борьбе с мыслью, малейшая грань которой озадачивает и нечто полагает — для целостного понимания — всю совокупность, в которую он вписан, но при этом сам может находиться в развитии. Собственно говоря, истолкование Августина должно осуществляться в герменевтическом круге. Без жесткой эпизодической последовательности, чтобы не разорвать его, а наоборот, погрузиться в него, оставаясь в его пределах. Слово Августина однородно состоянию, которое он описывает: разорвать круг — значит утратить то, что он говорит и может сказать только в пределах круга. Соблюдая законы изложения, нужно трансформировать круг в спираль, не стараясь оказаться на периферии или выйти из сферы его влияния. Действительно, возвращаются одни и те же темы и мотивы, но только трансфигурированные через преодоленные ступени и ход истолкования. Этот переизбыток смысла, которым сходное обогащается в случае возврата, кажется нам сутью августинианского приема, когда многократное рассмотрение всегда применяется для того, чтобы заранее определить протяженность горизонта, и тем самым открыть возможность новому и более ясному взгляду.

Подобное рассмотрение философии Августина неизбежно втягивает автора в новый тематический репертуар, требующий нового концептуального ряда. Основная классификация моделей знаков подразделяется автором статьи, для ясности, на два вида: «видеть» и «читать». Такое распределение категорий знаков не следует рассматривать как абсолютное. Определяющим принципом при этом, по утверждению автора, является исходная тональность референциального акта. Итак, к первому — «видеть» — относятся следующие модели знаков: эмпирико-логическая модель (инференция, = *signa naturalia*), указательная модель (признак, *indiciu*), миметическая модель (подобие, *similitudo*), импрессиональная модель (транспа-

ренция, *vestigium*). Ко второму — «читать» — такие модели, как лингвистическая (эквивалентность), сигнальная (оглашение, *signal*), поссессивная (принадлежность, = *signaculum/sacramentum*). Автор, разворачивая августинианскую концепцию знака, выделяет из данной классификации моделей знаков семь категорий, которые их разграничивают и различают, — скорее, речь идет об именовании семи модусов отсылания: инференция (*inférence*), опознание (*reconnaissance*), подобие (*ressemblance*), прозрачность/просвечиваемость/транспаренция (*transparence*), эквивалентность (*équivalence*), сияние (*brillance*) и принадлежность (*appartenance*)²⁸.

Если попытаться кратко обобщить содержание статьи В. Жиро «*Signum* и *vestigium* у блаженного Августина», то следует сказать, что ее задача заключается в прояснении модальностей связи, которая у Августина вступает в союз с тем, что след открывает, включая последствия такой оригинальной концептуальности для философии *ego*. След (*vestigium*), хотя и является одним из видов, принадлежащих роду «знака» (*signum*), в той степени, в какой его материальная природа порождает в уме размышляющего другую вещь, все же имеет свою особенность: в нем настойчиво присутствует и просвечивает то, что он выражает. Знак необходимо дешифровать; след надо отождествить с самим собой и, прежде всего, следовать за ним. Понятие *vestigium* у Августина, в конечном счете, проявляется как трансверсальное чувственности и душе, и тем самым оказывается условием их единства. Таким образом, Августин, по мнению автора, посредством *vestigium*, за столетия до феноменологии, объявляет об изначальной невозможности *ego* без мира.

Блаженный Августин, сделав своим главным понятием *signum*, хочет противопоставить бытию в мире, бытию самого себя, бытию с другими, бытию с Богом, прежде всего, знаки. Для решения такой радикальной и необычной задачи герменевтика возводится в ранг постоянного состояния самоотчета, учитывающего всю совокупность связей, которые конституируют человека. «Дано», «*es gibt*»²⁹ принадлежит ко всей феноменальной «данности», интегрально состоящей из экспозиции знаков, кроме того, ставшей «*humana condition*» неким «герменевтическим состоянием». И задача, которую постоянно, с большой настойчивостью, ставит перед собой Августин, заключается в возможности открытия доступа к проявлению (*manifestation*) как исполнению явления. Но существует знак, который начинает доминировать, как только вещь как таковая (*res ipsa*) izbывается, оттого что знак сцепляет ее с рутинной повседневности. Однако под этой фундаментальной напряженностью между означением (*signification*) и проявлением (*manifestation*) обнаруживается глубокое сплетение, которое создает текстуру ткани августинианской мысли о человеке как о феномене. Кроме того, это требует другой аналитики *ego*, позволяющей очистить его имманентным герменевтическим актом, сходным с невидимой игрой референции. Ибо знак не исключается из игры, он проявляется в акте вовлечения и передачи: знак нечто означает, только отсылая к проявленности, одним словом, проявление дается только через знаки. Став залогом этого явления, человек у Августина живет таким отсылком. «Уйти под свою кожу», — писал Антоний Сурожский, говоря о монашеском опыте отшельничества. Эти слова прекрасно описывают мысль автора статьи: как раз в практике, а не в теории, оказывается осуществимым доступ к «Я», к миру и к Богу, обретение самоощущения самого себя, что гарантирует защиту от расщепленности, разорванности и фрагментарности самости, субъекта, личности. Человек, тем самым, обретает в себе свой хрупкий дом, взыскующий о заботе.

²⁸ См. более подробно: Giraud V. Op. cit. P. 286–300, всю главу IX (*Référence et signification*), и особенно § 46 и 47.

²⁹ Непереводимый оборот *es gibt* из словаря Хайдеггера — *есть, имеет место* (букв. — оно дает, с безличным оно). В нашем случае следует понимать как «для знаков имеется место», «знаки даны». Другими словами, *signum* — это то, про что нельзя сказать, что оно «есть». Одним словом, фраза «*signum* есть что-то» — это утверждение, которое запрещено самим характером — не предмета и не темы дискурса, а того, о чем ведется речь. Тогда как это возможно, если оно не есть, а только «имеется», *es gibt*, обнаружить? Мы можем его схватить через то, что оно некоторым образом оказывает на нас воздействие — в самом широком смысле этого слова.

Signum и vestigium у блаженного Августина

Венсен Жиро

Сначала небольшой сюжет о *vestigium* из Средневековья, когда этот термин часто применялся, служа цели осмысления чувственного мира как творения Бога. Это — фрагмент из сочинения Бонавентуры, у которого это слово играет значительную роль, занимая исходное место в иерархии, сопрягающей «признак», «образ» и «подобие» (*vestigium, imago, similitudo*): «Сотворение мира подобно книге, в которой раскрывается, является и читается животворящая Троица в тройном своем выражении: через признак, образ и подобие. Идея признака присутствует во всех созданиях; идея образа — только в существах, наделенных разумом или разумных душах; идея подобия — только в богоподобных созданиях»¹.

Бесспорно, Бонавентура, никогда не забывавший к месту упоминать имя епископа Гиппонского, написал этот фрагмент, вдохновленный мыслью Августина. Однако стоит внести уточнение о том, что «на самом деле, Августин не проводит тематическое разделение»² между «признаком» (*vestigium*), «образом» (*imago*) и «подобием» (*similitudo*). Но будет явной ошибкой утверждать, что между ними нет никакого отличия, и даже если допустить существование такой возможности, то проблема примет запутанный характер. Эти разделения весьма отчетливо проясняют тему наших рассуждений, или, по крайней мере, отчетливо прорисовывают направление движения нашего текста. Кстати, понимание трудов Августина, если мы примем номинативную шкалу привычных и удобных схоластических делений, не становится от этого ясным и отчетливым. Им отказывается в использовании не потому, что философская мысль, с которой мы имеем дело, выстроена без должного порядка, а потому, что различия, пронизывающие ее, осуществляются в ином топологическом измерении. Кроме того, попытка обрести поддержку введением в наш исследовательский оборот понятия *символ* здесь тоже не поможет. Даже в том случае, если мы будем держаться только исходного значения и понимания символа, исключая разностороннее и комплексное переосмысление его современной семиотикой, символ как таковой отсутствует в августинианских текстах³.

¹ Bonaventure, *Brevil.*, II, 12, 1, texte latin de Quaracchi et trad. fr., Paris, Éditions franciscaines (coll. «Bibliothèque bonaventurienne»), 1967. См. также: *Itiner.*, II, 11; *Christ. Mag.*, 16. [Русский текст: Бонавентура. *Путеводитель души к Богу*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. С. 87.]

² Goulven Madec, «Notes complémentaires», 22, in: Bonaventure, *Le Christ Maître*, trad. Goulven Madec, Paris, Vrin, 1998, P. 102–103. Следует дополнить, что Августин в вопросе 74 *De div. quaest.* 83 исследует разделение между *imago*, *aequalitas* и *similitudo*. Однако речи о *vestigium* там не идет.

³ У Августина слово *symbolum* означает лишь Credo в смысле, в котором это понимается в *De fide et symbolo*. Другого значения оно не принимает и поэтому очень редко встречается под его пером. Термин приобретет широкое распространение в латинской традиции только через перевод и комментарии Дионисия, сделанные Иоанном Скотом. Смысл, который греческие отцы Церкви вкладывали в слово «символ» (см., например: Origène, *In Ioann.* 13, 60, PG 14, 521: «σημεῖον καὶ σύμβολον»), нашел у Августина терминологическое и концептуальное переосмысление сначала как *signum*.

Итак, отказавшись от двух базовых опор, мы собираемся развернуть нашу диспозицию в двух направлениях. С одной стороны, устранить существующую вероятность возникновения искажений или всевозможных исторических антиципаций, поскольку велика опасность привнести в мысль Августина то, что еще будет осмыслено последующей средневековой эпохой, или наоборот, не отличить от того, что уже было достигнуто предшествующим платонизмом. Кроме того, необходимо предварительно прояснить, а впоследствии ввести в наш концептуальный ряд два понятия: знак и признак (уместнее будет сказать, ниже объясним причину, «след», «оттиск»). С другой стороны, восстановить исконный смысл учения Августина о *vestigium*, поместив его в более широкие, чем были изначально, рамки⁴. Из этих узких рамок *vestigium* ускользает, когда его ограничивают одной единственной мыслью о себе или *ego* — бесспорно, мыслью прекрасной, правда, которая выглядит несколько однообразной и конвенциональной, когда стремится видеть во всем знаменения Бога. Это подобно тому, как иронизирует по этому поводу Кьеркегор, если бы желание «видеть мудрость в природе и добродетель или разумность в Провидении стало вдруг делом вполне естественным»⁵. Если же попытаться концептуально истолковать *vestigium*, исходя из осмысления его связи со знаком, то следует обратиться к великим трудам мыслителя, сумевшего с герменевтической виртуозностью выразить этот опыт в слове, найдя для него великую форму, в которой чувственный мир обретает свою содержательность, а *ego* свои границы.

I. От *signum* к *vestigium*: присутствие и означение

Мы начнем с определения, данного Августином в начале II Книги *De doctrina Christiana*. Причина обращения к этому месту вовсе не в том, что там впервые можно встретить употребление терминов, необходимых для решения нашей исследовательской задачи, а в превосходном определении, которое там дано и служит примером, который показывает соотносительность *signum* и *vestigium*. Цель написания II Книги, где исследуются и проводятся отличия знаков, заключалась в подготовке верующего к разумному чтению Священного Писания, способствующему овладению практическими навыками обращения с ним. Кроме того, размышление о знаке в этой части сочинения носит характер наставления, которое мотивирует к скрупулезному толкованию священного текста⁶. Именно поэтому Августин сразу же предлагает свою знаменитую дефиницию: «Знак — это вещь, порождающая в мышле-

Так, по мнению G. B. Ladner, «In St. Augustine's *De doctrina christiana* the term *signum* completely absorbed the meaning of symbol» [«В *De doctrina christiana* блаженного Августина термин *signum* полностью принял значение символа». («Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison», *Speculum* 54/2 [1979], P. 223–256, об этом P. 225.) Между тем, такое утверждение, поскольку оно подразумевает сложный выбор перевода, требует нюансировки (читайте примечания Irène Rosier-Catach, «Signe, symbole», in: Barbara Cassin [dir.], *Vocabulaires européen des philosophies*, Paris, Le Robert Éd. du Seuil, 2004, особенно P. 1168–1169). Хотя *signum* и принимает некоторые стороны *σύμβολον*, следует иметь в виду, что именно в паре *mysterium* и *sacramentum*, а именно в последнем слове, Августин улавливает то, что греческие отцы Церкви именовали *σύμβολον* (об этом см.: Jean Pépin, *La Tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandre à Dante*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, P. 244–247). К этому списку эквивалентов «символа», на наш взгляд, следует добавить *typus* и *figura*, столь часто встречающиеся в «типологическом» чтении Священного Писания, которое так любил практиковать Августин. О многозначности *σύμβολον* в греческой культуре см.: R. Falus, «La formation de la notion de "symbole"», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 29/1–4 (1981), P. 109–131.

⁴ Рамки в действительности очень широкие, если учитывать утверждение R. Allers, согласно которому «Августинианское изыскание целиком подчинено изучению *vestigia Trinitatis*» («Les idées de triade et de médiation dans la pensée de saint Augustin», *Augustinus* III/10–11 [1958], P. 247–254, об этом P. 247).

⁵ S. Kierkegaard, *Les Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Éd. Du Seuil, 1967. P. 85. [Русский текст: Кьеркегор С. *Философские крохи*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 45, перевод немного измен.]

⁶ Поспешно и неосмотрительно было бы видеть в этом какую-то августинианскую «теорию» знака, если под этим словом понимать самостоятельное учение, выстроенное исключительно для толкования знака в его общем виде. «The substance of both Book 2 and Book 3 is, therefore, not a theory of signs, but guidelines for avoiding or eliminating the problems in understanding the things through the signs» [«Таким образом, суть книг 2 и 3 составляет не теория знака, а ведущие принципы возможности избегания или устранения проблем в понимании вещей через знаки»] (G. A. Press, «The subject and structure of Augustine's *De doctrina christiana*», *Augustinian Studies* 11 [1980], P. 99–124, об этом P. 114).

нии, помимо своего чувственного облика, также нечто иное» [*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibis, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*]]⁷.

В этом же месте предлагается понятие самого общего родового «знака», из которого можно извлечь различные его виды: вербальные / не вербальные; *naturalia* / *data*; *propria* / *translata*⁸. Мы не будем заниматься детализацией этих категорий, тем более, они все без труда размещаются, не жертвуя ничем, в «прокрустово ложе» приведенной дефиниции. То, что определено последней, наоборот, заслуживает краткой аналитики. *Signum* является некой *res*, данной в чувствах, которая занимает место в чувственном мире и может, в крайнем случае, быть описана следующим образом: чернила на бумаге, поверхность, покрытая красной краской, взмах руки, возглас человека. Все это есть *res*, вещи. Но *signum* уникален тем, что это *res*, чье содержимое не исчерпывается только чувственной материей, данной в чувствах: чернила на бумаге на самом деле слово, которое у того, кто умеет читать, порождает в уме соответствующую идею; поверхность, выкрашенная в красный цвет, не что иное, как знак, воспрещающий движение; взмах руки молчаливо говорит «прощай», крик становится призывом. Любая воспроизведенная в уме *res*, которая означает слово, запрет, прощение, призыв, не является непосредственно видимой. Строго говоря, в чувственном виде даны: чернила, поверхность, жест и крик. Содержание *signum*, по сути, ментально и есть «нечто иное», что порождается мышлением, или — скорее то, что *res*, воздействующая на органы чувств, «порождает в мышлении».

Сделаем два проясняющих уточнения. Знак у Августина всегда является чувственно воспринимаемым, данным в чувствах. Именно поэтому у него не ведется речь о «ментальных знаках», концептуальных или строго интеллектуальных, подобных тем, которые появятся в XIV веке, соответственно, у Бэкона и Оккама⁹. Следовательно, знак всегда остается близок *res*. Он является некой материальной вещью, возведенной во вторую степень. Эта особенность знака дает возможность, в частности, применять его по отношению к повседневной реальности, использовать для осмысления чувственного мира. Правда, не следует забывать о конститутивном ментальном элементе любого знака: дается только знак, который был воспринят, иными словами, знак, порожденный своим действием *in cogitationem*. Кроме того, знак, в той самой дефиниции, представлен как сопряжение чувственного и умопостижаемого, и как переход одного в другое.

Сразу же после этого определения вводится термин *vestigium*. Он представлен как первый из последующих четырех примеров, наглядно эксплицирующих определение *signum*: «...например, увидев след, мы представляем себе животное, которое оставило этот след [*sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus*]; увидев дым, воображаем огонь; услышав вопль животного, можем распознать его внутреннее состояние, когда раздастся звук трубы, воины знают, что им делать —

⁷ *Doct. christ.*, II, 1, 1, trad. fr. Isabelle Bochet, *La Doctrine chrétienne*, Bibliothèque augustinienne (BA), 11/2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, P. 137. См. анализ этого определения и его источников в классической статье: B. Darrel Jackson, «The Theory of Signs in Saint Augustine's *Doctrina christiana*», *Revue des études augustiniennes* 15/1–2 (1969), P. 9–49. Вопрос о *vestigium*, однако, там не рассматривается.

⁸ Относительно этих разделений см. особенно: *Doct. christ.*, II, 1, 1–5, 6 и 10, 15.

⁹ См.: Claude Panaccio, «Des signes dans l'intellect», in: *Cahiers d'épistémologie*, Cahier N° 96-03, Université du Québec à Montréal, 1996. Бэкон даже назвал определение Августина, приведенное без ссылки на автора, «тривиальным описанием знака» (*De signis*, par. 2) и критиковал, потому что оно репрезентирует знак как данное чувствам, тогда как справедливее было бы говорить, что знак дается чувствам и интеллекту» (I. Rosier-Catach, «Signification et efficacité: sur les prolongements médiévaux de la théorie augustinienne du signe», *Rev. Sc. ph. th.* 91/1 [2007], P. 69. Курсив автора). Об этом также см. исторические заметки A. Maierù, «*Signum* dans la culture médiévale», in: J.P. Beckmann (éd.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2, vol., Berlin–New York, De Gruyter, «Miscellanea mediaevalia» 13/1 (1981), P. 70, и J. Deely, «σημείον to sign by the way of signum: on interplay of translation and interpretation in the establishment of semiotics» [*σημείον обозначать посредством signum: в порядке взаимодействия перевода и интерпретации для учреждения семиотики*], *Semiotica* 148/1–4 (2004), особенно P. 193–195.

идти ли вперед, или отступать, или выполнять какое-либо иное движение, согласно требованиям битвы»¹⁰.

Итак, след, *vestigium*, мыслится непосредственно под категорией знака¹¹. Он выступает неким определяющим родом. Мы не можем его характеризовать только как чувственный знак: любой знак таков. В чем же его особенность, и какой механизм он может запустить? Он есть причина, следствием которой является тип ментального продуцирования. «*Aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*»: определение довольно широкое, охватывающее множество модусов продуцирования смысла, множество формообразований этого *faciens*. Эстафета олимпийского огня является классической иллюстрацией того, что стойки обозначали, именуя «памятными знаками» (σημεῖα ὑπομνηστικά); голос считался «указательным знаком» (σημεῖον ἐνδεικτικόν)¹² сигнал армейской трубы¹³. В эпоху Августина все эти примеры были классическими и уже сделались объектом аналитики и различения между σημεία¹⁴. Латинский *signum* сохранил сухой остаток — усвоенные смысловые оттенки σημείον, одним из которых был след, *vestigium*. Два текста — один Цицерона, а другой Квинтилиана — определенно свидетельствуют об этой ассимиляции: 1) «Под этим я понимаю [Цицерон здесь говорит о доказательствах через знаки (*signa*)] необходимые последствия, которые суть знаки прошедшего [*consequentia quaedam signa praeteriti*] и подобны следам, оставленным воздействием [*et quasi impressa facti*

¹⁰ *Doct. christ.*, II, 1, 1.

¹¹ Это дает нам возможность оспорить утверждение D. E. Daniels о том, что «Augustine needed to work and extend the theory of signs beyond what he had done in the *De Magistro* and the *De doctrina christiana* in order to handle his special sense of creation. The special sense of creation is that it bears the imprint, the vestige, of the Creator, which is the Trinity» [«Для рассмотрения особого смысла творения Августину нужно было разработать и расширить теорию знаков дальше того, что уже было сделано в *De Magistro* и *De doctrina christiana*. Особый смысл творения есть то, что несет отпечаток, след Творца, которым является Троица»] («The Argument of the *De Trinitate* and Augustine's Theory of Signs», *Augustinian Studies* 8 [1977], P. 33–54, об этом P. 48). И по двум причинам: 1) В *De Magistro* предлагается изучать знак, но в рамках исследования речи и процесса обучения (первая фраза диалога: «Как ты считаешь, что мы хотим достичь, когда мы говорим?»). В вышесказанном отсутствует размышление о творении как знаке, поэтому эта мысль подробнее рассматривается во второй книге *De libero arbitrio* (II, 16, 41–43). Книги II и III этого сочинения написаны в 391–395 годах (см.: G. Madec, «*De libero arbitrio* — Introduction», in: Saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, BA 6, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, P. 157), спустя несколько лет после *De magistro*, написание которого G. Weigel датирует «приблизительно 390 годом» (*Sancti Aurelii Augustini opera*, Sect. VI, pars IV, *De Magistro*, CSEL 77/1 [1961], P. XXIX). 2) *De doctrina christiana* (написанная, как известно, в два подхода с интервалом почти в тридцать лет, и процитированная выдержка датируется концом 396 — началом 397 года; см.: I. Bochet, «Introduction», in: Saint Augustin, *La Doctrine chrétienne*, op. cit., 1997, P. 9–10) не исключает из знака мысли о творении, поскольку *vestigium*, служа иллюстрацией его определения, есть именно то понятие, которым Августин характеризует тварное в *De libero arbitrio*. При тщательном изучении очевидным становится, что определение *signum*, как особого вида чувственной *res*, основательно подтверждается оценкой тварного в терминах означения.

¹² См.: Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, II, 10, 99–102, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Éd. Du Seuil, 1997. См. также: G. Verbeke, «La philosophie du signe chez les Stoïciens», in: *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, P. 401–424. [Русский текст: Секст Эмпирик. *Три книги пиrrоновых положений*, II, 10, 99–102 / Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976, соответственно, С. 261, 279–280.]

¹³ Он занимает отдельный статус. Сигнал (воинский) — не эквивалент соссюрианскому типу и стоическому заключению (см.: G. Manetti, «The Concept of the Sign from Ancient to Modern Semiotics», in: G. Manetti [éd.], *Knowledge through Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout, Brepols, 1996, P. 25), а признак специального типа: если признак есть «непосредственно воспринимаемый факт, позволяющий нам узнать что-то о другом [факте], который не [воспринимается]», то сигнал «есть признак, продуцирующий своевольно отправителем, чтобы сделать очевидной цель для получателя». (George Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Paris, Éd. De Minuit, 2003, [1970], P. 13–14; курсив автора, который здесь опирается на разделения, сделанные Buysen. Именно так это понимает Августин — что противоречит определению, принадлежащему E. Benveniste: «Сигнал — это физическое явление, связанное с другим физическим явлением *естественным* или конвенциональным отношением: молния возвещает о грозе, колокол возвещает об обеде, крик возвещает об опасности» (*Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 2000 [1966], P. 27; курсив автора). [Русский текст: Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 29.] Сигнал входит в категорию интенциональных знаков, или *signa data*, согласно классификации Августина. У Вегеция — современника Августина — можно найти интересную типологию воинских знаков. В *Epitoma rei militaris* (III, 5) упомянутая здесь труба относится к полугласным знакам (*semivocalia signa*). [Русский текст: Военные правила Вегеция. СПб.: Типография Сухопутного кадетского корпуса, 1764. С. 96–97.] И, наконец, следует отметить, что сигнал не связан никаким отношением сходства с вещью, к которой он отсылается. См. по этому поводу пояснения M. MalMBERG: «Функция сигнала — привлечь чье-то внимание, при этом послание, которое он передает, скорее, зависит от контекста или от конвенции. Сигнал ничего не репрезентирует. Он не выполняет никакой символической функции» («Signe et symbole: problème terminologique et conceptuel», in: S. Chatman, U. Eco, et J.-M. Klinkenberg [éd.], *A Semiotic Landscape*, The Hague, Mouton, 1979, P. 318–320, об этом P. 319).

¹⁴ См.: T. Borsche, «Zeichentheorie im Übergang von den Stoikern zu Augustin», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1994, P. 41–52; и M. Baratin, «Les origines stoïciennes de la théorie augustiniennne du signe», *Revue des Études Latines* 59 (1981), P. 260–268.

vestigia] [...] таковыми являются оружие, след ног, пролитая кровь [...] противоречивые ответы, колебания, неуверенный тон [...] бледность или дрожание (подозреваемого)»¹⁵. 2) «Греческому σημεῖον соответствует *signum*: некоторые именуют *indicium* (признак), некоторые *vestigium* (след), что позволяет заключить, что нечто имеет место, как, например, через кровь открывается смертоубийство» [*Signum vocatur [...] σημεῖον (quamdam id quidam indicium, quidam vestigium nominauerunt, per quod alia res intellegitur, ut per sanguinem caedes)*]¹⁶.

Тем не менее, как показывают два этих примера, *vestigium* и *signum* сопоставляются здесь в рамках размышлений о доказательстве и его юридическом использовании¹⁷. В этом смысле риторическая мысль о знаке по-прежнему остается в орбите аристотелизма, для которого σημεῖον восходит, прежде всего, к теории познания¹⁸. Речь идет совсем о другом, когда его применяет блаженный Августин, который, в то же время, не забывая о его доказательном смысле, устоявшемся в вокабуле *signum*, ставит эту проблему знака на второй план. Таким образом, он становится общим средством разделения, что и делают некоторые знатоки античного знака¹⁹, отношения эквивалентности от отношения инференции. Эквивалентность — это то, что вновь связывает слово с его идеей, являясь, прежде всего, свойством лингвистических и вербальных знаков. Инференция — это то, что относясь к области всех рассуждений о знаке от античности до Августина, есть восхождение от следствия к его причине (причинно-следственное умозаключение), или движение от подобного к подобному (умозаключение по аналогии)²⁰. Эти два типа отношений впервые объединяются — в той же самой мысли Августина о *signum*. *Vestigium*, несомненно, обнаруживается через отношение второй, инференции. Однако стоит отметить, что в классический пример, выбранный Августином, он вносит важный нюанс, устанавливая связь с тем, кто пролил кровь. Оставленный след не только доказательство того, что в этом месте проследовал зверь, но и по форме и подобию лапы дает способ определить один к одному — кто тот зверь, чей след отпечатан на земле. Другими словами, инференция не определит по форме следа — что это за зверь, но легко выведет на «того, кто этот след оставил». Итак, форма и подобие становятся неотъемлемой частью определения *vestigium*. Наряду с этим, блаженный Августин мыслит *vestigium* как отпечаток, как печать, оставленную вдавливанием в рыхлую материю.

¹⁵ Cicéron, *Partitiones oratoriae*, 114, traduit par H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1960; см. также 115 и 120, где *indicia facti* употреблен как эквивалент *vestigia facti*.

¹⁶ Quintilien, *Instr. or.*, V, 9, traduit par J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976. [Русский текст: Квинтилиан М. Ф. *Двенадцать книг риторических наставлений*. Ч. I. СПб.: Типография Императорской Российской Академии, 1834. С. 342.]

¹⁷ См.: C. Moussy, «*Signum* et les noms latins de la preuve: l'héritage de divers termes grecs», *Ktèma* 13, P. 167–177. G. Pugliese, «La preuve dans le procès romain de l'époque classique», in: *La Preuve. Première partie: Antiquité, Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, Bruxelles, Éd. de la Librairie Encyclopédique, 1964, P. 277–348 (особенно P. 344–345, где автор показывает, чем римская риторика *signa* обязана аристотелевскому делению на τεκμήριον, σημεῖον и εἰκός).

¹⁸ См.: Aristote, *Premiers analytiques*, II, 70 b; *Rhétorique*, 1357 b. Об этом аспекте аристотелевского учения о σημεῖον см.: C. Moussy, *art. cit.*, P. 167–168; J.-M. Blond, *Logique et méthode chez Aristote: Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélésienne*, Paris, Vrin, 1996 (1939), P. 240–247; G. Manetti, «The Concept of the Sign from Ancient to Modern Semiotics», *op. cit.*, P. 16–17; T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Éd. du Seuil, 1985 (1977), P. 19. [Русский текст: Тодоров Ц. *Теория символа*. М.: ДИК, 1999. С. 17.]

¹⁹ G. Manetti, *op. cit.*, P. 11–40; E. Bermon, *La Signification et l'enseignement*, Paris, Vrin, 2007, P. 446–458.

²⁰ D. Sedley изучал, исходя из прочтения трактата *De Signis* Филодема, спор эпикурейцев и стоиков о двух отличных друг от друга концепциях инференции. Но общая основа, тем не менее, остается, и античная инференция, производная от знаков, или σημεῖωσις, может быть достаточно определена как «the discovery of non-evident truths by means of evident signs» [«раскрытие неочевидных истин через очевидные знаки»] (D. Sedley, «On Signs», in: J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat and M. Schofield [éd.], *Science and Speculation*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1982, P. 239–272, об этом P. 240). См. также: J. Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford, Clarendon Press, 2001. Этот полезный обобщающий труд содержит четыре части, посвященные, соответственно, Аристотелю, Сексту, стоикам и эпикурейцам. Для краткого и вместе с тем точного анализа работы инференции и условий ее эффективности, см.: J. Pelc, «Sign and Inference», in: J. Pelc, Th. Sebeok и др. (éd.), *Sign, System and Function*, Berlin–New York–Amsterdam, Mouton Publishers, 1984, P. 319–327.

Все это обретает определенный смысл, если взглянуть на этот сюжет с феноменологической точки зрения. Пятно крови само по себе не обнаруживает раненого тела, хотя и допускает мысль о нем, позволяя догадаться о нанесенном ранении (σημείον, согласно аристотелевскому словарю). В дымящейся золе не виден огонь, хотя есть подтверждение тому, что он недавно погас (Аристотель сказал бы здесь о τέκμηριον). Пример Августина представляет *vestigium* обратным тому типу знака, который позволяет проявиться той вещи, которую он обозначает. Звериная лапа фигурально изображает, контурами негатива, оставленный след, являясь видимой, хотя и наизнанку, и простой муляж, умело смастеренный, позволит точно определить вид и величину невидимого зверя. Августинианский *vestigium* не только оставленный след, признак (например, крови), но и оттиск, печать, в которой отчетливо и явно проступает виновник, который ее оставил²¹. *Vestigium* у Цицерона и Квинтилиана являлся синонимом *indicium*. Блаженный Августин тоже знал и охотно пользовался этим словом, но никогда не применял его в значении *vestigium*. Прежде всего, *vestigium* для него примета, оставленная чьей-то ногой в пыли²², или печать на воске, иначе говоря, «*forma impressa*», проявляющая некое подобие (*aliqua similitudo*) того, кто ее порождает²³. Речь идет не столько о том, чтобы доказать, сколько о том, чтобы увидеть. И если доказательства ищут только там, где видения не хватает, то обоснованности хватит именно там, где возникнет видение. Мы предлагаем дополнить эквивалентность (которая управляет связью слова и его идеи) и инференцию (которая восходит от видимого следствия к невидимой причине) связью, обусловленной августинианским *vestigium*, соответственно, конституирующей третью модальность *signum*, которую следует назвать *транспаренцией*²⁴. *Vestigium* есть *signum* особого вида, о котором можно сказать, что он занимает самое авторитетное место в иерархии упомянутых *signa* [знаков], обладающий уникальным отличительным свойством — возможностью проявления в каждом *signum*. Таким образом, мы предлагаем следующую классификацию:

Signum

Vestigium

эквивалентность / инференция²⁵ / транспаренция / подобие / присутствие
(*verbum*) / (*indicium*) / (чувственный *vestigium*) / (*imago*) / (*praesentia*)

Если след означает, то выявляет себя, а раскрывшись, отсылает к чему-то. Следовательно, *vestigium*, удерживаясь на полпути между означением и проявлением, явля-

²¹ Августин в этом не отходит от классической традиции латинского языка, для которого «*signum* может быть практически синонимом *vestigium*, “отпечаток, след ноги”», но в риторике такое встречается реже, чем в поэтическом языке. Достаточно сослаться на Jean-Paul Brachet, который приводит в доказательство примеры из Лукреция, Вергилия и Овидия, «*Esquisse d'une histoire du latin signum*», *Revue de Philologie* 68/1–2 (1994), Р. 33–50, об этом Р. 42. А в плоскости повседневной практики Древнего Рима, *signum* как печать или оттиск печати, это первый смысл, который извлекает Victor Chapot, статья «*signum*», in: *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. IV/2 (1911), Р. 1325–1336, особенно Р. 1330, где кратко излагается важнейшая роль, которую играли печати и оттиски в общественной жизни, и их «необычайное развитие» в римскую эпоху. Это не является ни повседневным, ни особо возвышенным образом, который так часто использует Августин, а лишь аллюзией на обыденную практику своего времени.

²² *Civ. Dei*, X, 31.

²³ *Trin.*, XI, 2, 3.

²⁴ В той размерности, где эта *транспаренция* вовлекается в сопричастность своему божественному Образцу, ее можно рассмотреть через некоторые из категорий, свойственных *diaphane*, исследованных Anca Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997, «Согласно модусу вместимости и сопричастности», Р. 197 sq.

²⁵ Прекрасный пример разделения эквивалентности и инференции можно найти у Климента Александрийского через противопоставление σημῖνω и δείκνυμι: «Знаки, имеющие близкое соотношение с областью причин, указывают [τὰ σημεία τὰ ἐγγυτάτω ὄντα τῶν αἰτίων παρόντα σημαίνει] своей наличностью на нечто, или, лучше сказать, доказывают собой существующее действие [ἄλλον δὲ δείκνυσι τὴν τοῦ ἀποτελέσαντος ὑπαρξίν]», как, например, дым свидетельствует об огне, хороший цвет лица и пульс — о здоровье» (Pegag., III, 11, 55, 1). [Русский текст: Педагог, творение учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль: Типография Губернской Земской управы, 1890. Столбец 296.]

ется некой разнородностью того и другого²⁶. Он означает — оттого, что обнаружение и раскрытие в нем всегда неполные, незавершенные, дающие возможность лишь являть контур некоего присутствия в оставленной форме того, что углубляет своим отсутствием. Он проявляется — поскольку то, что просвечивает через *vestigium*, является превосходящим то, на что любой другой знак может указать и вызвать способом психологической ассоциации, семантической конвенции или объективного вменения. Если след и принадлежит категории знаков [*signa*], то только потому, что он, невзирая ни на что, лишь малейшая тень, отбрасываемая посредством чувственного, от умопостигаемой действительности, которую он представляет²⁷. Наброском ускользающей формы, *vestigium* призывает знаками, направляя к своей полноте.

II. Мир *vestigia*: транспаренция чувственного

На этом этапе изложения необходимо внести важную терминологическую ясность, которая касается использования *vestigium* Августином. Этот термин обозначает все виды следов, в том числе и те, что не принадлежат видимой действительности²⁸. Именно поэтому термин регулярно появляется под пером епископа Гиппонского, обозначая то, что запечатлевается не в чувственном, а только в самой душе. Ощущение по существу является вместилищем, собирающим *vestigia*, оставляемые в нем под воздействием чувств²⁹. Чувственная память, соответственно, есть мысль по образцу некой материи, которая воспринимает и сохраняет оттиск внешних впечатлений: или, скорее, — удерживает то, что ощущение запечатлело в душе³⁰. В более глубоком изводе, сама душа является *vestigium Trinitatis* [след Троицы], а именно, согласно выражению из трактата «О Троице» (XI, I, I), уподобляется *effigies Trinitatis* [образ Троицы]. Мысль о знаке здесь уступает место размышлению об образе. На самом деле термином *effigies* (в обычном смысле «изображение, образ, портрет, копия») обозначается Троица, еще едва уловимая в «человеке внешнем»³¹, образующая некий переход на высшую ступень, ведущую к *imago*, «человеку внутреннему», с которым она представляет «некое подобие»³². Человек создан по образу Божьему, поскольку вынашивает в своей разумной душе облатку божественного подобия³³.

²⁶ Там, где мы говорим об означении и проявлении, это возможно назвать иначе — парадоксы *vestigium*. Итак, следовало бы дополнить наш анализ выводами, которые делает Georges Didi-Huberman в своем серьезном исследовании о следе как оттиске (*La Ressemblance par contact*, Paris, Éd. De Minuit, 2008, P. 71–91). Одновременно являясь точной копией своего уникального образа и материального распространения через умножение (P. 72–73), оттиск является той соотносительностью между близостью и расстоянием, которая позволяет прикоснуться к недостижимому, стремясь к нему приблизиться словно к «грядущему подобию» (P. 86). Мы увидим, что последнее выражение вполне подходит человеку *ad imaginem Dei* так, как его воспринимал Августин.

²⁷ *Mus.*, VI, 14, 44: *extremam umbram vestigiumque* [малейшая тень и след].

²⁸ Целесообразно обратиться к замечкам С.Р. Mayer, где рассматриваются различные смыслы *vestigium*. См.: *Die Zeichen in der Geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, I. Teil, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969, P. 359–360; *Die Zeichen in der Geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinus*, II. Teil, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1974, P. 464–465. Но при этом следует иметь в виду, что исследование — по проекту самого автора — охватывает период только до 404 года.

²⁹ См.: *Conf.*, X, 16, где *vestigium*, возникающий под действием чувственного впечатления (здесь — от голоса: *vox impressa*), выступает как условие воспоминания. В дополнение см.: *Gen. ad litt.*, XII, 16, 33. Также читайте: *Trin.*, XI, 2, 3, с комментарием, предложенным Emmanuel Bermon, in: *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, P. 243–245 («Видение как оттиск телесного в чувственном»).

³⁰ См., например: *Trin.*, XIV, 2, 5; XIV, 8, 11–9, 12; *Catech. rud.*, II, 3; *Conf.*, I, 7, 12; XI, 18, 23.

³¹ Троица восприятия (XI, 2, 2–5) и воспоминания (XI, 3, 6–4, 7).

³² *Trin.*, XI, 1, 1: *nonnulla similitudo* [некое подобие].

³³ Образ есть «*per Verbum impressa*» (*Enarr. in Ps* 32, 2, 2, 16), как отпечаток печати на воске (*Enarr. in Ps* 70, 2, 6), он отмечен знаком Бога (*signata*) подобно изображению императора на отчеканенной монете (*Enarr. in Ps* 4, 8). См.: I. Bochet, «*Imago*», in: *Augustinus Lexikon*, 1996–2002, col. 507–519, особенно col. 516. При этом следует заметить, что это выражение встречается у святого Павла: Бог «отметил нас печатью» (*II Кор.* 1, 22: *σφραγισάμενος ἡ ἄς*, которое переведено в Вульгате как *signavit nos*). О библейском символизме отпечатка, присутствующего в этих двух свидетельствах и которого не мог не заметить Августин, см. статью: «*Sceau*», in: *Vocabulaire de théologie biblique*, X. Léon-Dufour (dir.), Paris, Éd. Du Cerf, 1999, P. 1202–1203, также статью «*τύπος*», in: *Lexique théologique du Nouveau Testament*, C. Spicq,

Оттиск мотивирует к созерцанию умопостигаемых вещей: он «отпечатленное» того, что позволяет возникнуть представлениям о счастье, мудрости и благе³⁴ — разум напрямую ими не обладает, но только через то, на что он способен в меру своих сил. *Notio impressa* [запечатленное представление] через борозду, которую оно распахивает в нас, также открывает то самое *capacitas* [вместилище], посредством которого я есть *capax Dei* [вместимость Бога]³⁵. Здесь имеется в виду, что *vestigium* показывается через знак в той размерности, где последний с ясностью был определен Августином как *res*, данная в чувствах. Ни душа, ни память не являются знаками в августинианском смысле. Тем самым, они выходят за рамки нашего сюжета, предполагающего трактовку *vestigium* исключительно в размерности *signum*. Внесение такого уточнения разворачивает панораму, где прекрасно просматривается собственное поле действия каждого из этих понятий. *Signum*, неизменно материальный и чувственный, может быть самого разнообразного вида: язык, признак, сигнал, жест... Им не обязательно должен быть след и оттиск. В свою очередь, *vestigium*, в лексике Августина, по большей части не подпадает под юрисдикцию *signum*, поскольку кроме этого находится в соотносительности с нематериальными и рациональными оттисками³⁶. Удивительным образом, *vestigium* является неким трансверсальным понятием по отношению к *imago* и *signum*. Этот факт прекрасно отражен в текстах, где различно сочетаются три этих термина. Время в сочинении «О Книге Бытия дословно (незавершенная книга)» определяется как «*signum et vestigium aeternitatis*» (13, 38), а в *Проповеди* 52, правда, уже в другом аспекте, «*imago Trinitatis*» и «*vestigium Trinitatis*» отождествляются с душой (Р. 52, 17). Это то, что уже позволяет — по ту сторону разделения на чувственное и умопостигаемое, которому не ведомо понятие *vestigium*, — становление такой трансверсальности, которая таинственными узами родства объединяет *signum* и *imago*.

Vestigium, втягивая в орбиту *signum*, опосредованный своей материальностью, данной в чувствах, преподносит блаженному Августину главную категорию, исходя из которой он размышляет о чувственном мире. Мы лишь вкратце остановимся на этом общеизвестном положении его учения³⁷, выделив ее основные стороны, способствующие обоснованию наших собственных выводов. И вновь традиция не безмолвствует, достаточно обратиться к «Тимею», чтобы отыскать в этом тексте начала некоего осмысления чувственного, которые содержат след умопостига-

Fribourg-Paris, Éd. Universitaires de Fribourg-Éd. Du Cerf, 1991, P. 1524–1527. Последняя ссылка фактически сообщает нам, что «субстантив τυπός, производный от слова τυπώω (отметить печатью, запечатлеть некую форму), собственно обозначает слепок, способный создавать некую форму или “печатку” из дерева, оставляющий оттиск штемпеля на глине, или матрицу для чеканки монет в нумизматике, гравировки печатей, рельефного изображения» (Р. 1524).

³⁴ «*Mentibus tamen nostris impressa est notio beatitudinis*» [«понятия о счастье все-таки запечатлены в наших умах»] и «*sapientiae notio in mente habemus impressam*» [«мы обладаем понятием о мудрости, запечатленным в нашем уме»] (*Lib. arb.*, II, 9, 26); «[est] nobis impressa ipsius notio boni» [это] запечатлевает в нас понятие блага» (*Trin.*, VIII, 4).

³⁵ Это определение самого образа: «То, что делает ее [разумную душу, *mens*] образом [*imago*], вместимостью [*capax*] Бога, дает ей сопричастность [*particeps*] Богу» (*Trin.*, XIV, 8, 11, trad. fr. P. Agaësse, *La Trinité*, BA 16, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, P. 375). См. также: XIV, 12, 15, где вновь отождествляются *capacitas* и воздействие *participatio*. [Русский текст: Августин Аврелий. *О Троице*. Краснодар: Глагол, 2004. С. 324, перевод изменен.] Ведь ум именно потому есть образ Его, что он способен на [постижение] Бога и на то, чтобы быть Его причастником.

³⁶ Следовало бы, для полной ясности, учесть следы, которые предлагают некое рассмотрение себя, противостоящего стиранию и устранению различий: «Исповедь» также описывает некое Я, раздираемое между *vestigia errantia* [блуждающие следы] (I, 17, 27) и *vestigia unitatis* [следы единства] (I, 20, 31). См.: Gaëlle Jeanmart, *Herméneutique et subjectivité dans les Confessions d'Augustin*, Turnhout, Brepols, 2006, P. 33–38.

³⁷ См., например: Jean-Marie Le Blond, *Les Conversations de saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950, P. 289–295. Помимо представления творения в терминах знака и следа, в этом труде справедливо подчеркивается «безликая роль принципа причинности в диалектическом восхождении, которое ведет тварей к Богу» (Р. 290), отчего — согласно нашему истолкованию — *vestigium* избавлен от логики инференции, проявляясь посредством транспаренции. И действительно, автор дополняет: «мы не выводим из призыва существования того, кто призывает, но мы улавливаем это существование из самого призыва» (*ibid.*).

емого³⁸. Так Плотин, незадолго до Августина, осмысляет материальную природу в терминах следа (ἵχνος)³⁹. Автор «Исповеди» считает, что на всем целом оставлена печать самого Творца, и даже содержится в ее онтологической структуре. Центральными понятиями в ней являются форма (*forma, species*) и число (*numerus*)⁴⁰. Каждая *res* есть некий *vestigium* Того, Кто обладает превосходящей Формой, Единством, Тожеством, Мерой, поскольку наделена формой, которая обеспечивает ее целостность, неизменяемость и непрерывность⁴¹. Этот отпечаток, тем не менее, не является неподвижным, так как содержится в бытии, что уже свидетельствует о его истоке. Общее бытие, особенное бытие и бытие единичное являются одним и тем же⁴². Но тот *vestigium unitatis*⁴³, который делает очевидным всякое тело и позволяет ему оставаться сплоченным, не сводится к некоему безучастному состоянию. Это то, что желает единства⁴⁴, которое есть не что иное как Бог⁴⁵, благодаря чему каждая вещь является единой и пребывает такой, какой она создана. Всякое созданное от самого высшего до низшего, стремясь к бытию, обращается к Богу, потому что простирается к Нему — и отпечаток никогда не становится тем, о ком он возвещает, тем, кто всегда углубляет, одновременно преисполняя. Все сотворенное гласит: «я не Бог», но существую для того, чтобы — единым дыханием — возвещать одно: «Творец наш, вот кто Он» (см.: *Conf.*, X, 6, 9). Таким образом, «сотворенный мир есть знак Творца»⁴⁶ и божественная Мудрость выражается во всякой вещи мира, как ее основной закон и ее сущность: «Куда бы ты не обернулся, она говорит с тобой через некие следы,

³⁸ См.: *Тимей*, 50 с: «Вещи, входящие в нее [χώρα] и выходящие из нее [τῶν ὄντων ἀεὶ μίμηματα] — это подражание вечносущему, отпечатки по его образцам [τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν]». А также 52 a–b, где сказано, что еще до всякого устройства, упорядочения или «космизации» («cosmisation»), — мы осмелились употребить этот неологизм, чтобы перевести слово κοσμεῖσθαι, — элементы (огонь, вода, земля и воздух) «обладали следами» (ἵχνη ἐν ἔχοντα) их свойств. Platon, *Timée*, traduit par Luc Brisson, Paris, GF, 1996, соответственно P. 149 и 154.

³⁹ И не только природу, но и само бытие: «бытие есть след Единого» [τὸ εἶναι ἵχνος τοῦ ἑνός], и необходимо «проследить следы» Единого [εἰς ἵχνος αὐτοῦ ἰέναι] (*Traité* 32 *Enn.*, V, 5), соответственно, 5, 14 и 6, 16, traduit par R. Dufour, in: Plotin, *Traité* 30–37, Paris, GF, 2006, P. 149–150). См. многочисленные ссылки на платиновские трактаты у G. Leroux, «Les traces et les signes, aspects de la sémiotique de Plotin», in: «*Chercheurs de sagesse*», *Hommage à J. Pépin*, Paris, Études augustiniennes, 1992, P. 245–261. На этих страницах автор, в частности, развивает идею — которая станет основополагающей для Августина и дойдет до замены схемы творения схемой эманации, — согласно которой «след — не только неизменный собирательный признак, получаемый через преобразование или сходство [...]. Скорее он выражает живой знак некоего подлинного усилия, благодаря которому через различность устанавливается связь с истоком» (P. 251). О следе в платиновском понимании можно обратиться к работе Jean-Francois Pradeau, *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, P. 106 и P. 110–113; и Jérôme Laurent, *Les Fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, Paris, Vrin, 1992, P. 147 sq.

⁴⁰ См., например, о *forma* и *species*: *De div. quaest.* 83, qu. 46 «*De ideis*»; и о *numerus*: *Ord.*, II, 41 sq; *Lib. arb.*, II, 11, 31, где идет речь о числах, как отпечатанных в вещах («*impressos numeros*»). Наконец, *Lib. arb.*, II, 16, 42, где отождествляются форма и число: видимые вещи «имеют формы, ибо имеют числа [*formas habent, quia numerus habent*]».

⁴¹ Августин достаточно широко разворачивает эту мысль на протяжении всего сочинения, делая это с подчеркнутой оригинальностью. Платоническая забота о Форме, добавок к неоплатоническому мотиву Единого, сопрягается у него как минимум с двумя библейскими сюжетами: *Прем. 11, 21* («Ты все расположил мерою, числом и весом») и *Ин. 1, 3* («Все через Него [Слово] начало быть»). Все сводится, следовательно, к определению «метафизической структуры сотворенного бытия [которая] есть не статичная, а достаточно относительная структура: каждый из элементов [мера, число и вес] [...] отсылает тварь к его истоку и запечатлевает в нем печать этого истока» (P. Agaësse et A. Solignac, «Mesure, nombre et poids», «Note complémentaire» 18, in: Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, t. 1, BA 48, Paris, Institute d'Études Augustiniennes, 2000, P. 635–639, об этом P. 636). Рамки данной работы не позволяют детально остановиться на проблемных положениях и проанализировать все формулировки. Мы только сошлемся на многочисленные исследования, к которым сами непосредственно обращались: W. J. Roche, «Measure, Number and Weight in St. Augustine», *New Scholasticism* 15 (1941), P. 350–376; Ch. Couturier, «Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin», in: *Histoire de la philosophie et métaphysique. Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Hegel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, P. 57–84; W. Beierwaltes, «Augustinus Interpretation von Sapientia 11, 21», *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), P. 51–61; C. Harrison, «Measure, Number and Weight in St. Augustine's Aesthetics», *Augustinianum* 28/3 (1988), P. 591–602; M.-A. Vannier, «Creatio», «Coversio», «Formatio» chez saint Augustin, Fribourg Suisse, Éd. Universitaires, 1997 (1991), P. 124–129; C. Schäfer, «Augustine on Mode, Form, and Natural Order», *Augustinian Studies* 31/1 (2000), P. 59–77.

⁴² См.: *Gen. lib. imp.*, 10, 32; *Mor. manich.*, II, 6, 8 («*Nihil est autem esse quam unum esse*») [«Невозможно другое бытие, кроме как единое бытие»]].

⁴³ *Ver. relig.*, 32, 60.

⁴⁴ *Ver. relig.*, 32, 60 («*unitatem appetere*») и *Mus.*, VI, 17, 56 («*appetatur unitatem*»). В этих двух текстах речь идет о склонности, присущей самим телам по их природе, независимо от их одушевленности или неодушевленности.

⁴⁵ См.: *Ver. relig.*, 43, 81.

⁴⁶ I. Bochet, «Note complémentaires», in: saint Augustin, *La Doctrine chrétienne*, op. cit., P. 429–590, об этом P. 475.

запечатленные ею в своих творениях» [*Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi*]⁴⁷. Именно такое понимание чувственного мира, как речи Бога к человеку (*loquitur tibi*), высвобождает августиnianскую концепцию из тисков платонических и неоплатонических моделей, к которым при поверхностном взгляде возникает соблазн ее приравнять. Демиург Платона — всего лишь ремесленник на службе у Формы, которую он не создавал, и материи, «несущей оттиск всех вещей»⁴⁸, который ей предшествует. Единое Плотина — это нечто «без формы», без замысла и без любви, безмолвное. Творение же, полагаемое Августином, напротив, является созданием Бога и, как таковое, просвечиванием обращенного к нам Слова. Творение и Слово радикально отличают августиnianский *vestigium* от всей платонической мысли о следе⁴⁹.

В таком случае, опыт сверхчувственного, полностью раскрывающий природу *vestigium*, является и опытом красоты. Как точно заметил Ганс-Урс фон Бальтазар: «Августин стремился постичь истину и благо при помощи категорий эстетического»⁵⁰. Последнее, истолкованное в августиnianских терминах, является не простой областью человеческого опыта, а переживанием *par excellence*, которое собой с необходимостью обнаруживает божественную Форму в ее материальном проявлении. Рассмотрение степеней красоты, строго говоря, абсолютно ничего не привносит в то, что есть, поскольку быть значит обладать некой формой, а любая форма только от Бога. Однако красота, упорядоченная по степеням совершенства и сложности бытия, безусловно, прекрасно вписывается в эту эстетическую концепцию тварного мира. Любая материальная вещь обладает действенной силой, хотя и менее интенсивной, чем сила, о которой поэтически сказано: «Прекрасно от звучания стиха то чувство, что возносит к следам предельным [*extrema vestigia*], той запредельной красоты, что бережно таит в себе искусство»⁵¹. Итак, с легкостью можно понять — в чем сходятся друг с другом красота и след. Несмотря на то, что красота ощущается через чувства, в ней просматривается умопостижаемое, через ее форму, соразмерность, согласованность, грацию — через все те категории, которые, по мысли Августина, происходят от понятия количества. Красивое тело, рожденное колыбелью природы или воплощенное в камне искусной рукой скульптора, не передаст красоты, облаченной в слово — например, в слово *pulchritudo*: если я напишу его, прочту, услышу или произнесу, оно не покажет красоты, которую оно обозначает⁵², — оно не покажет ее как нечто сокрытое, оно не подтвердит ее воздействия способом рационального умозаключения — одно, созерцать или наслаждаться, совсем другое, делать выводы, — однако оно ее способно раскрыть той же самой красотой в нас⁵³. Или же только тем, посредством

⁴⁷ *Lib. arb.*, II, 16, 41, traduit par G. Madec, *Le Libre arbitre*, in: saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, op. cit., P. 353.

⁴⁸ *Тимей*, 50 с. Luc Brisson утверждает в этой связи, что греческий текст содержит слово «ἐκμαγεῖον», «термин, который у Платона отнесен именно к работе воском» (*Timée*, op. cit., примечание 352, P. 249).

⁴⁹ «Означенность сотворенного» оказывается одновременно проясненной и усиленной, как это отмечает С. Р. Mayer: «Die Zeichenhaftigkeit des Geschaffenen zu seinem Ursprung wird klarer, denn die Geschöpfe sind nicht mehr, wie bei Plotin, die in Raum und Zeit projizierten Nachbilder des außer dem *ἐν* existierenden *νοῦς*, sondern direct vestigia Dei» / [«Прочность связи знаков творения с его истоком становится яснее, ибо создания уже являются непосредственно vestigia Dei, а не спроецированными в пространстве и времени подобиями *ἐν*, существующего вне *νοῦς*, как у Платина»] (*Die Zeichen in der Geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, op. cit., P. 255).

⁵⁰ H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Aspects esthétiques de la Révélation*, II, Styles, 1. *D'Irénée à Dante*, traduit par R. Givord и H. Bourboulon, Paris, Aubier, 1968, P. 85.

⁵¹ *Ver. relig.*, 22, 42.

⁵² *Mag.*, 33: «Слово действительно не показывает вещь, которую обозначает / *Non enim mihi rem, quam significat, ostendit verbum*»; и 36: «Слова [*verba*] ... не показывают [*non exhibent*] вещей [*res*]. [...]» (texte latin et traduction par E. Bermon, «Le Maître» in: E. Bermon, *La Signification et l'enseignement*, op. cit., P. 63–133).

⁵³ До такой степени, что можно логически отрицать у видимой красоты сам статус знака: «В красивом теле мы не видим ни знака, ни подобия идеальной красоты, а лишь саму красоту, поскольку она придает ему форму и тем самым притягивает нас к ней» (Jean-Louis Chrétien, *L'Effort du beau*, «L'épreuve humaine du beau selon Platon», Paris, Éd. du Cerf (coll. «La nuit surveillée»), 1987, P. 61. Безусловно, это все же не точка зрения Августина, у которого вся видимая красота

чего удерживается собственное бытие, — Богом, своей красотой оставляющим на каждой вещи мира и на всем творении в целом — *vestigium*⁵⁴.

III. Поступь *vestigia*: герменевтика божественного

Правда, самый большой парадокс августинизма заключается в том, что телесная красота, вершина чувственного проявления Творца, тем не менее, для многих из нас всего лишь маска. Что может быть наиболее сладчайшим, чем устремлять свой взгляд на то, что вызывает наслаждение? Красота — это призыв, но легко пренебречь призывом в угоду тому, что нас пленило. В этом скрывается основание, порождающее лжетолкования, оттеняющие исходный смысл позиции Августина по отношению к чувственному. Обширная литература о епископе Гиппонском эхом отражает то, что является несносным вздором. Авторы, цитируя Августина, наперебой твердят, каждый на свой лад, о том, что он воздаст хвалу зримому творению, или, наоборот, выставляют его самым пылким его хулителем, надеясь таким способом показать, что он защищал чувственное от манихеизма или, наоборот, его ригоризм чувственного привел к отрицанию его, вплоть до отказа от этой точки зрения. Без труда можно найти тексты в защиту и того, и другого толкования. Но именно двоякость дискурса, противопоставленная любому последовательному мыслителю, должна насторожить читателя. Действительность представляется всем по-разному: оба эти положения взаимозависимы, и ни одно из них не состоятельно без другого. Сосуществование позиций, которые на первый взгляд кажутся несовместимыми, содержится в самом понятии *vestigium*, и в связи, которую мыслящая тварь должна поддерживать с ним. В противоположность, например, лингвистическому знаку, с которым ни одному слушателю или читателю не придет в голову себя связывать, поскольку он обозначает, но не существует, след содержит достаточно из того, на что он указывает через знак, и есть вероятная опасность того, что мы будем опосредованы последним, так больше ничего не увидев по ту сторону. Таким образом, мы оказываемся перед тем глубоким парадоксом, над которым Августин бесконечно размышляет, никогда не стремясь его разрешить, — ибо парадокс для него лучше всего характеризует чувственный мир, — просвечиваемостью (*transparence*), что является, одновременно, его собственным препятствием, *созданным именно своей прозрачностью* (*transparence*). В этом превосходстве чувственного и кроется вся опасность⁵⁵. Именно в сотворенном, где *vestigia* более отчетливы, там, где форма более выразительна, воплощенная в прекрасных человеческих телах, произведениях искусства, порою так волнующих, которые нам открывает мир природы, там, где проступает с наибольшей интенсивностью печать «божественного искусства»⁵⁶, воплощаемого в вещах, которое, очаровывая, обольщая, лишает ощущения, поскольку овладевает нами, и оно настолько сильно овладевает нами, что мы совершаем ошибку, когда в свою очередь стараемся им овладеть. Идеальное сбивает с пути

свидетельствует о присутствии (транспарентность способна преподнести больше, чем эквивалентность), но всегда частичном (она не присутствие «лицом к лицу») и, следовательно, как мы уже сказали, приглашающем к своей собственной полноте.

⁵⁴ Как об этом пишет M. Massin в кратком исследовании о трактате *De Musica* («L'esthétique augustinienne», *Laval théologique et philosophique* 61/1 [2005], 2005, P. 63–75), для Августина «удовольствие всегда имеет смысл, который ведет дальше его самого» (P. 74). См. также: Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 2008, весь § 22 (*La vérité aimée: pulchritudo*), и особенно P. 202: «Красота открывает путь и сама становится путем [*via*], который проходит сквозь все тварное, предлагая видеть сотворенное очами, каким его видят очи самого Творца — прекрасным [...]».

⁵⁵ M. A. Smalbrugge, «La beauté subjectivée», *Augustiniana* 56/3–4 (2006), P. 433–447, развивает идею о том, что «референциальная функция» из красоты делает «меч обоюдоострый» (P. 446–447). Но, строго говоря, это касается только человека, поскольку он грешен. Адам до грехопадения был приведен к Богу красотой, не будучи ею развращен. См.: A. Solignac, «La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin», *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), P. 359–387.

⁵⁶ Trin., VI, 10, 12: «*ars divina*».

и втягивает в культ, который существует благодаря Форме⁵⁷. Отсюда решительные увещевания Августина о том, что представляется похожим на поистине идолатрическое поведение, которое описано в книге VI *De musica*: «А что же легко? Любить телесную красоту, преходящую славу, ясность света, нежные звуки, благоухание цветов, манну и мед, прекрасные и томные тела? Душе было бы легко любить эти вещи, в которых ищут только соразмерность и пропорции; и где, если присмотреться внимательно, она увидела бы мельчайшую тень и след [*extremam umbram vestigiumque*]! И ей будет трудно полюбить Бога, пока ее помыслы будут оставаться порочными и низменными, пока она не начнет догадываться о том, что в Нем все соразмерно, и все пропорционально, и нет ничего разделенного пространством, и ничего изменяемого временем!»⁵⁸. Или еще один фрагмент, из трактата *De libero arbitrio*: «Несчастье тем, кто оставляет тебя, наставница, и обходит твои следы [*in vestigia tuis*], кто любит твои знаки [*nutus tuos*] вместо тебя и забывает то, на что ты указываешь им знаками [*quid innuas*] [...]! Ведь ты непрестанно даешь нам знаки [*innuere*], какая ты и насколько велика, и твои знаки [*nutus tui*] суть вся красота [*decus*] тварных существ»⁵⁹.

Многократное употребление слова *nutus* (знак или жест, обозначающий волю), в сочетании с глаголом *innuere*, здесь ясно указывает на то, что *vestigium* сближается с замыслом Бога, как некий жест приглашения, который совершается через вещи. Однако любому иному *signum*, как и *vestigium*, важно быть направляющим, предупреждающим и оповещающим⁶⁰. *Nutus* может остаться неопознанным, и это, повторим, происходит как раз вследствие той самой эвокативной ценности *vestigium*, создающей всю его значимость и его феноменологическую выявляемость⁶¹. Августинианская амбивалентность в отношении чувственности объясняется тем фактом, что основания восхищаться и восхвалять материальную реальность — как хранилище формальных структур бытия (меры, числа, веса, формы, порядка, единства), происходящих у него от Слова, — являются теми же самыми, что нас побуждают ее остерегаться и сторониться.

Ибо, посредством знака, в следе сохраняется его переходная сущность. Красота нужна не столько для того, чтобы очаровывать, сколько чтобы «призывать» (*revocare*), побуждать «искать» (*quaerere*), «понимать» (*intelligere*)⁶². Каким же образом? Тем, что приводит каждого к самому себе. Почему к самому себе? Потому что там, внутри, «*intus*»⁶³, «*in interiore homine*»⁶⁴, находятся законы, которые позволяют нам увидеть эту красоту, оценить ее, лицезреть ее, желать ею обладать. Законы эстетического суждения, знаменитые «числа суждения», о которых сказано в трактате *De musica*⁶⁵, являются именно тем, без чего нечто прекрасное вряд ли возможно увидеть. Любая чувственная красота, пережитая через сознания своего опыта, должна раскрыть некое гомогенное умопостигаемое в рациональном акте суждения. Приведем полностью отрывок из книги *De libero arbitrio*, в котором обобщают-

⁵⁷ См. текст: *Conf.*, X, 34, 53, где проводится анализ чувственных искушений.

⁵⁸ *Mus.*, VI, 14, 44, traduit par J.-L. Dumas, «La musique», in: saint Augustin, *Les Confessions — Dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, P. 719.

⁵⁹ *Lib. arb.*, II, 16, 43, traduction par G. Madec, BA 6, P. 357, перевод немного изменен.

⁶⁰ См. также использование *vestigia*, предписанное в *Ver. relig.*, 78–79.

⁶¹ Таким образом, следует отметить один важный момент о том, что *vestigium*, хотя и релевантен категории *signum*, не лишен воздействия, которого нет у лингвистического знака в *De magistro*: «Когда знак обращен ко мне, и, если я не обнаруживаю, пребывая в неведении, какой вещи он знак, то он не может ничему меня научить» (33). На тему обучения посредством *signa* см.: E. Berman, *La Signification et l'enseignement*, op. cit., P. 362–374.

⁶² *Lib. arb.*, II, 16, 41.

⁶³ *Lib. arb.*, II, 14, 38.

⁶⁴ *Ver. relig.*, 39, 72.

⁶⁵ *Mus.*, VI, 7, 17 sq: *numeri iudiciales* [«оценочный ритм»].

ся все эти аспекты: «Куда бы ты не обернулся, она [Мудрость] говорит с тобой через некие следы [*vestigii*], запечатленные [*impressit*] ею в своих творениях, и когда ты вновь впадаешь во внешнее, то она зовет тебя назад внутрь [*intro revocat*] через самую красоту внешних вещей; она позволяет тебе увидеть [*videas*] то, что так очаровывает тебя в телах и соблазняет тебя через телесные чувства, оказывается доступно исчислению; она заставляет тебя искать [*quaeras*], откуда это происходит, и возвращаться к самому себе [*in teipsum redeas*], и понимать [*intellegas*], что ты вряд ли смог бы принять или отвергнуть то, чего ты достигаешь через телесные чувства, если бы в тебе не было неких законов красоты [*pulchritudinis leges*], с которыми ты мог бы соотносить [*referas*] все прекрасное, воспринятое тобою во внешнем»⁶⁶.

Этот текст открывает внутреннее единство августинианского понятия *vestigium*. Чувственный след дан душе, несущей в себе след умопостигаемого, которое ее сдерживает и ею правит. Красота дана разуму, измеряющему, оценивающему, определяющему ее силу трансцендентными законами божественной красоты, печать которой внутренне содержит душа⁶⁷. Одним словом, *vestigium-signum* дан только ради *vestigium-imago*⁶⁸. Мы не хотим этим отрицать очевидное различие положения, которое Августин устанавливает между *imago Dei* в человеке и *vestigia Dei* в чувственном⁶⁹, но всего лишь показываем, что образ и знак соответствуют и дополняют друг друга, будто две грани *vestigium*, как два модуса — отнюдь не равных, но, при всем том, обоюдных — оттиска, который животворящим соединением в акте суждения открывает возможность восхождения к божественному первообразу. Образ оживляется в момент встречи и близости со знаком; знак проступает, соответствуя образу. Образ не является другим знаком: только он может вести знак, а последний за ним лишь следовать. Божественная множественность знаков вызвана, согласно Августину, необходимостью восстановления образа (омраченного грехом), способного привести к преизбытку божественного милосердия⁷⁰. Тот неотъемлемый образ, который присутствует в нас, возвращающий нам способность осуществлять разметку⁷¹ и следовать ей, призывает нас к тому, чем мы являемся. Стало быть,

⁶⁶ *Lib. arb.*, II, 16, 41, traduction par G. Madec, BA 6, P. 353–355, перевод частично изменен. Чувственное познание также полностью входит в юрисдикцию эстетики. С точки зрения Августина, внешний мир на самом деле не может нас научить чему-то, «вместо того, чтобы задержаться в нем, удивленно всмотреться в него самого, рискуя отдалиться» (F.-J. Thonnard, «La “cognition per sensus corporis” chez saint Augustin», *Augustinus* III [1958], 10–11, P. 193–203, об этом P. 202).

⁶⁷ Тракат *De Trinitate*, рассматривая вопрос об истоке и присутствии в душе этих незыблемых правил (*immutabiles regulae*), обращается одновременно к образу оттиска и образцу образа. Закон праведности, эмануемый Истиной и перенесенный в сердце человека, «передается оттиском [*imprimendo transfertur*], подобно тому, как образ кольца передается воску и [при этом] не оставляет кольцо [*sicut imago ex annulo et in ceram transit*]» (XIV, 15, 21). [Русский текст: Августин Аврелий. *О Троице*. Краснодар: Глагол, 2004. С. 336, перевод немного изменен.]

⁶⁸ Таким образом, даны не два учения, а одно единственное. Обратимся вновь к статье D. E. Daniels, примеру, как нам кажется, показывающему распространенную ошибку прочтения, которая ведет к общему заблуждению. Эти строки непосредственно следуют за приведенными *supra*, примечание 11: «The content of two doctrines involved in this special sense of creation [i. e. as a vestige] had to be accounted for: (1) the visible things of creation make known the invisible, and (2) man is made in the image of his Creator. For the first Augustine developed the significative concept of *vestigia* — vestiges of the Creator-Trinity. For the second he found that man himself was a sign, as *imago Dei* — the image of God» (art. cit., P. 48–49) [«Следует пояснить содержание двух учений, связанных с особым смыслом творения [т. е. как след]: (1) видимые вещи творения позволяют познать невидимое, и (2) человек сделан по образу Творца. В первом случае Августин развивает знаковую концепцию *vestigia* — следов Творящей Троицы. Во втором обнаруживает, что сам человек есть знак как *imago Dei* — образ Божий»]. Это также — в меньшей степени и при всем уважении — составляет одно из заблуждений истолкования этого сюжета у Этьена Жильсона, радикально отделяющего «следы Бога» от «образа Бога» (См.: Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987 [1929], P. 275–298. Цель мысли становится очевидной на P. 285: «... по следам искать в нас образы творца»). Такое изложение, выигрывая в ясности, теряет в проничательности.

⁶⁹ «Разумеется, что ничего [из того], что в созданиях каким-либо образом подобно Богу [*simile Deo*], нельзя назвать образом [*imago*] Божиим, а только то, выше чего лишь Он один» (*Trin.*, XI, 5, 8). [Русский текст: Августин Аврелий. *О Троице*. Краснодар: Глагол, 2004. С. 249.]

⁷⁰ См.: *Conf.*, XIII, 20, 28; *Gen. c. manich.*, II, 4, 5–5, 6; *Ver. relig.*, 50, 98. Разумеется, это в чистом виде августинианская мысль о Воплощении.

⁷¹ Человек по образу Бога, прежде всего, своим разумом («*homo factus est ad imaginem Dei [...] secundum rationalem mentem*», *Trin.*, XII, 7, 12). Именно разум выявляет рациональное в этих следах («*Die ratio soll aufgespürt werden*») [«*Ratio* должно вылеживаться»], С. Р. Mayer, *op. cit.*, P. 204], что дано только ему. В *De ordine* об этом сказано очень точно: он не-

следует также сказать о том, что по следу мы движемся от образа к образу, от образа, не ведающего о самом себе, к образу, сознающему самого себя⁷², и поэтому обращенному к Тому, благодаря кому он есть: «неустанно пробегая все сотворенное Им, мы должны разыскивать как бы некоторые следы [*vestigia*] Его, отпечатленные Им в одном месте более, в другом — менее; созерцая же в самих себе образ [*imaginem*] Его, возвратимся в самих себя, как известный евангельский младший сын, и воспримем, чтобы вернуться к Тому, от Которого удалились вследствие греха»⁷³.

Это то, что Августин подразумевает под *imago*, и по чьему подобию создан человек своим Творцом, предстающим не столько как благо, которое следует ревностно сохранять в первозданной чистоте, сколько как расстояние, которое следует преодолеть⁷⁴. *Vestigia* отмечают вехами эту дорогу паломничества — *peregrinatio*, во время которого все мы в пути, «*in via sumus*», как неустанно напоминает Августин в своих проповедях, — ведущую от образа к образу, а от него к Богу. Мысль о следе не ограничивается тезисом о чувственном, или о ноэтическом, но выражает неотложность и излагает способы преобразования самого себя, которое не может избавиться от определенной зависимости от чувственного. Движение от самого себя к себе означает следование за чувственными *vestigia*. И наоборот, чувственное оказывается носителем следов, которые направляют себя на путь к самому себе. Таким образом, самость, конституирующая образ, оказывается герменевтичной по своей сути, поскольку через некое вопрошание к сотворенному⁷⁵ оборачивается загадкой о том, что я есть для самого себя⁷⁶, и что открывает во мне немеркнущий свет моего начала⁷⁷. И если вспыхивает такое озаренное мгновение, когда *vestigium-imago* совпадает с *vestigium-signum*, то именно в этом измерении с наибольшей достоверностью предстает таинственное отражение Троицы⁷⁸. Однако последнее не следует понимать как точный рисунок, а скорее — как оживление, преисполненное радостью и неутолимой силою желания, насыщающее разум — благодаря которому человеческая душа есть нечто большее, нежели вещь мира и животная душа сама по себе. Образ подобен следу Бога во мне, он является движением, которое предназначается для того, чтобы я стал деятельным соработником — сознающим, а не наслаждающимся, — этой причастности. *Vestigium* говорит о переходе. Он является

заменит в ходе аналитики «*quaedam vestigia rationis in sensibus*» (II, 33), а это происходит только в том случае, когда «в вещах, воспринимаемых чувствами, он [разум] скорее обнаруживает тени и следы исчисляемых вещей [*umbras earum potius atque vestigia recolebat*]» [...] (II, 43).

⁷² А. Solignac удачно отметил необходимость этого перехода, когда писал об Августине: «Хотя душа уже образ, она не воспринимает себя как таковой: она живет в образе, не зная, что она и чей она образ; душа еще не является таковой: для этого нужно, чтобы она осуществляла взаимодействие с Богом» (Art. «Image et ressemblance dans la tradition patristique latine», *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII/2 (1969), col. 1406–1425, об этом col. 1420–1421; курсив автора). *Vestigium* — это благоприятный случай, даруемый чувственному для приобретения должной выправки для такого взаимодействия.

⁷³ *Civ. Dei*, XI, 28, перевод G. Combès, просмотрено и исправлено G. Madec, La Cit, *La Cité de Dieu*, 3 vol., Nouvelle Bibliothèque 4/1 (Tome II/1), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, P. 56. [Русский текст: Блаженный Августин. О граде Божием / Творения. Т. 3. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс. С. 502–503.]

⁷⁴ Запечатленный образ сохраняет свою чистоту, только проходя путь, ведущий его к истокам: «Ибо истинная слава человека — образ и подобие Божие, каковые могут быть сохранены только посредством связи с Тем, Кем они были запечатлены [*quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur*]» (*Trin.*, XII, 11, 16). [Русский текст: *Op. cit.* С. 270]. И бытие по образу, это так же движение в образе (*in imagine ambulat homo*, *Trin.*, XIV, 11, 16, опираясь на содержание *Пс.* 38, 7). Дополним высказанную здесь мысль Августина об образе недавними работами Isabelle Bochet, «Le statut de l'image dans la pensée augustinienne», *Archives de philosophie* 72/2 (2009), P. 249–269 и Olivier Boulnois, «Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge», *Rev. Sc. ph. th.* 91/1 (2007), P. 75–91; «L'image intelligible. Augustin et l'origine des doctrines des doctrines médiévales de l'image», *Archives de philosophie* 72/2 (2009), P. 271–292; *Au-delà de l'image*, Paris, Éd. du Seuil, 2008, особенно P. 47–53.

⁷⁵ См.: *intentio* [созерцание] и *interrogatio* [вопрошание] в *Conf.*, X, 6, 9.

⁷⁶ *Conf.*, IV, 4, 9: «*factus eram ipse mihi magna quaestio*» [*я сам для себя стал великим вопрошанием*].

⁷⁷ *Conf.*, VII, 10, 16 «*vidi [...] supra mentem meam lucem incommutabilem*» [*увидел [...] над разумом моим, Свет немеркнущий*].

⁷⁸ Это будет раскрыто в книгах *De Trinitate*, начиная с VIII по XV.

тем, что надо преодолеть (как *signum*), и одновременно тем, что наше состояние⁷⁹ не может преодолеть, поскольку умалено и определено (как *imago*): «Пусть он [поначалу] приучится обнаруживать следы духовного в телесном [*in corporalibus spiritualium reperire vestigia*] так, чтобы когда он, руководствуясь разумом, начнет восходить вверх [*ascendere coeperit*] затем, чтобы достичь самой неизменной истины, посредством каковой все создано, он не привнес бы с собой в это высшее то, что он презирает в низшем»⁸⁰.

* * *

Путь, ведущий от самого себя к себе, и от себя по направлению к Богу, лежит через мир⁸¹. По мысли Августина, путь без чувственного и феномена никуда не ведет, лишь тогда можно выйти за пределы (*transcendere*)⁸², когда минуешь их (*transire*)⁸³. Чувственное является как препятствием для восхождения, так и некой точкой перехода. Как бы то ни было, истинен тот путь, преодоление которого требует знания и применения ремесла «жизни света»⁸⁴ (согласно весьма августинианскому заглавию книги писателя и путешественника Николя Бувье)⁸⁵, что позволяет обнаружить чувственное как *vestigium*, который торит восходящую тропу, следовать по которой предстоит каждому путнику. Вероятно, именно поэтому августинианский *vestigium* возвращает в таком глубинном изводе прежнюю очевидность *signum*, который в подлинном смысле, согласно гипотезе, выдвинутой более полувека назад Эмилем Бенвенистом, обозначал, прежде всего, «[объект], за которым следуешь»⁸⁶. Так или иначе, *vestigium* впервые позволяет допустить мысль о нелингвистическом знаке, освобожденном как от любого размышления над доказательством, так и от любого систематического обращения к инференции. Увиденное, именно то, чему следуешь (*vestigare* означает «идти по следу, выслеживать, искать»), значит, в то же время, согласие быть ведомым и направляемым тем, что оно высвечивает⁸⁷.

⁷⁹ Trin., IV, 12, 15: «humana conditio».

⁸⁰ Trin., XII, 5, 5. [Русский текст: Op. cit. С. 262.]

⁸¹ См.: Jean-Louis Chrétien, *Saint-Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 2002, P. 14: «Диалог человека и Бога, которого он ищет, не происходит вне мира».

⁸² См.: Enarr. in Ps 44, 4: «Итак, если все есть деяние Слова, и если Слово идет от Бога, смотри, как создано строение, воздвигнутое Словом, и как это строение вызывает у тебя восторг и восхищение от самого замысла. Каким должно быть Слово, сотворившее небо и землю, и всю красоту небес, и плодородие земли, и ширь морскую, и высь воздушную, и сияние звезд, и свет солнца и луны? Вот видимое, пройди его! [*Videntur haec: transcende et haec*]; тот же призыв по отношению к чувственному в Enarr. in Ps 34, I, 12, «Пройди эти вещи! [*Transcende et haec*]».

⁸³ См.: Conf., V, 1, 1: «Да воспримет же в Тебе душа наша от усталости: опираясь на творения Твои, пусть дойдет к Тебе [*transiens ad te*], дивно их сотворившему, ибо у Тебя обновление и подлинная сила» [Перевод М. Е. Сергеевко].

⁸⁴ Поэтому в Trin., XII, 13, 21 находятся в сопряженных отношениях *uti* и *transire*: «...а потому, что бы мы ни делали, рассудительно используем блага преходящие [*in usu temporalium rationabiliter*], непрестанно размышляя об ожидании благ вечных, проходя те [*per ista transeuntes*], укрепляясь в помыслах об этих». Что, естественно, отсылает прямо к известному августинианскому разделению между использовать (*uti*) и наслаждаться (*frui*). Относительно определения и деления этих двух понятий см. особенно: Civ. Dei, XI, 25; Trin., X, 11, 17; и Doct. chr., I, 3, 3–4, 4. Последний текст следует сразу после разделения между *res* и *signum* (I, 2, 2), что само по себе указывает на тесную связь, объединяющуюся у Августина проблематикой знака, одним из видов которого в таком использовании является чувственный *vestigium*. Там развернуто излагается идея о том, что мир нужно только использовать, и сквозь него видеть вечное (как сказано в Рим. I, 20): «*utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus*» [«ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны»].

⁸⁵ N. Bouvier, *L'Usage du monde*, Paris, Payot, 2001. — Прим. перев.

⁸⁶ Émile Benveniste, «Signum», in: «Notes de vocabulaire latin», *Revue de Philologie* 22 (1948), P. 123.

⁸⁷ В этом смысле можно присоединиться к Olivier Boilnois, четко противопоставляющему подобие (мы, со своей стороны, — чтобы лучше отличать от принятого заключения по подобию, именуем — «транспаренцией») и инференцию: «Тогда как инференция осуществляется посредством сложной умственной операции, подобие открывается нам в простом восприятии, как бы отсылая к истоку, которому она подражает» (*Être et représentation*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 1999, P. 55). Именно этой второй категории для Августина релевантен след. В этом он расходится с авторами XIII века, которые будут единодушно располагать его в первой (См.: *Ibid.*, P. 58: «след [*vestigium*], инференциальный знак»). Интересно отметить, что определение знака у Августина, о котором мы знаем из *De doctrina christiana*, очень близко парфразируется Альбертом Великим в истолковании *Premiers analytiques*, но в смысле синонима инференции: «Signum

Духовное упражнение — подобное видению через прозрачность чувственного — направлено на послушание воле. В большей мере, чем античный *σημείον*, который, как мы показали, латинская проблематика продлила своими пресуппозициями, августинианский *vestigium* уже близок тем материальным знакам, которые словно берут нас за руку, той *ὁλαία χειραγωγία*, о которой неоднократно говорил Дионисий⁸⁸, и что Иоанн Скот впоследствии передал на латыни выражением «*materialis manuductio*»⁸⁹. Онтологическое содержание чувственного прямо пропорционально своей герменевтической сути и своему эсхатологическому назначению. Такая герменевтика, которая делает поиск местонахождения себя ставкой в собственном познании и собственных истолкованиях, становится возможной благодаря глубокому единству понятия *vestigium*⁹⁰. След стягивает края — которые столь часто расходятся, — материального и духовного, и Августин первый, кто сумел обнаружить это зияние. Вопросание к чувственному миру и путь к духовному Я⁹¹ имеют один и тот же исток. Соотнесенность — внешнего и внутреннего — не противостояние, а вовлечение и углубление. *Foris* и *intus*, вместо того, чтобы препятствовать и отрицать друг друга, взаимно себя оживляют, поскольку следом Бога через мир можно идти только по тому следу, что оставлен во мне, который меня конституирует и которым я сам являюсь. Плотная взаимосвязь, посредством *vestigium*, соединяет *signum* и *imago*, перекрывая пропасть, отделяющую видимое от невидимого, и связывает судьбу Я с неким активным праксисом чувственного — так, что невозможно решительно отказаться от мира, сразу же, не потеряв при этом самого себя.

Факультет философии религии
Университет Куото

Перевод с французского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Vincent Giraud. *Signum et vestigium dans la pensée de saint Augustin* // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Juin 2011. Т. 95. № 2. Р. 251–274.

autem est, quod praeter speciem quam cognoscenti offert, ad aliquid ducit cuius est signum: et ideo sui significatione vult esse propositio demonstrativa, vel necessaria, vel probabilis. [...] Id enim quo existente in praesenti, res est, et infertur ex ipso. [...] Signum quidem communiter dictum est omne illud quod ex sui specie (quam cognoscenti exhibet) aliud praetendit quod inferri potest ex ipso» [«Знак, однако, помимо вида, который представляется познающему, есть знак того, к чему он ведет: и по этому демонстративная пропозиция стремится обрести собственное значение, либо необходимое, либо вероятное. [...] По сути, это вещь, которая существует в настоящем и выводится из самой себя. [...] Относительно знака вообще сказано, что все иное, что на его виде (который представляется познающему) основывается, может выводиться из него самого»] (*Liber Priorum Analyticorum*, II, 7, 8, éd. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1890, 38 vol., т. II, 803 а). Эти строки свидетельствуют о трансформации августинианской мысли о знаке и ее схоластической обработке, согласно пониманию, которое представляется гомогенным аристотелизму, каким оно совсем не было вначале.

⁸⁸ См.: *Cael. hier.*, I, 3, (121, 39); *Eccl. hier.*, II, 3, 2 (PG 3, 397 C); *Div. nom.*, IV, 9 (705 A); *Ep.* IX, 1 (1108 B).

⁸⁹ См.: *Exp. in Ierarch. coelest.*, I, 3 (PL, 122, 138 B–C). В числе великих имен, утвердивших эту формулу в истории, еще следует отдельно процитировать Бонавентуру (*Itiner.*, II, 11: «*manuducimur ad speculandum Deus in vestigiis*» [«ведущих нас к узрению Бога в следах»]) и Фома Аквинского (*Sum. Theol.*, I, qu. 12, art. 12: «*Tantum se nostras naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci per sensibilia*» [«Наше естественное познание может простираться настолько, насколько оно может быть ведомо чувственностью»]). [Русские тексты: Бонавентура. *Op. cit.* С. 87; Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. С. 138.]

⁹⁰ Герменевтика, созданная Августином, понимаемая в самом значительном и широком смысле, потому что охватывает всю полноту человеческого опыта, оказывается возможной благодаря обновленной и развернутой концепции знака, в которой *vestigium* представлен в аспекте получаемого нами опыта чувственного мира. См. выражение, употребленное Karla Pollmann: «what Augustine uses as his chief hermeneutical tool: the sign» [«то, что Августин использует в качестве главного инструмента своей герменевтики: знак»] («Augustine's Hermeneutics as a Universal Discipline», in: K. Pollmann & M. Vessey [éd.], *Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2005, P. 206–231, об этом P. 221). Следует дополнить важную статью Isabelle Bochet, «Le fondement de l'herméneutique augustiniennne», in: G. Nauyrou и M.-A. Vannier (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Bern, Peter Lang, 2008, P. 37–57. Основы «универсальной герменевтики», к которой можно возвести августинианское предприятие, находятся в учении о Слове. В заключение автор предлагает также и нетрадиционный способ «по-иному осмыслить универсальность герменевтики: не только в единственном отношении человека с самим собой и с миром, а в его фундаментальном отношении к Слову Божьему, которое призывает и озаряет» (Р. 57). *Vestigium* с точностью может быть определен первым отношением, здесь упомянутым; справедливым будет завершить сказанное тем, что Августин под ним предполагает второе.

⁹¹ *Conf.*, X, 6, 9; 7, 11; 16, 25: «я душа» (*ego animus*).



Проблематика «сакрального центра» в Библии: перспективы Ветхого и Нового Завета

Б. А. Тихомиров

При всех различиях в исследовательских подходах, методах, задачах религиоведения и богословия вряд ли серьезным будет отказывать этим дисциплинам в широких полях соприкосновения. Очевидно, есть области для возможного и плодотворного сотрудничества. В качестве таковой нужно признать разработку концепции «священного» Р. Отто, проведенную на основе богословского, философского и религиоведческого анализа, получившую практически всеобщее признание и ставшую основополагающей в религиоведческих исследованиях на Западе в XX столетии¹. Понимание «священного», предложенное Р. Отто, позволило по-новому взглянуть и на многие религиозные феномены, проследить связи между ними. Сюда относится, в частности, представление «священного, сакрального центра» как доминантной точки в топографии «сакрального пространства», одного из основополагающих ориентиров в системе религиозного мировосприятия. Примерно такое содержание вкладывает в него М. Элиаде, один из его разработчиков². Это одна из важнейших религиозных ценностей, уникальное место единения небесного и земного, «центр мира», соединяющая миры «ось мироздания», «мост между небом и землей», «пуп земли», вожденный объект для адепта...

В статье делается попытка обнаружения и раскрытия реалий «сакрального центра» в материалах Ветхого и Нового Завета. Отдельное внимание уделено преемственности и различию двух частей христианской Библии во взгляде на это представление и его реализацию. Это и пример того, что может дать богословию, именно библейскому богословию, концепция, разработанная в рамках религиоведения.

Реалии «сакрального центра» легко обнаруживаются в двух важнейших составляющих системы религиозного мировос-

¹ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

² Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Он же. Священное и мирское. М., 1994; Он же. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; и др.

приятия Ветхого Завета: истории и ритуале. По самой своей сути библейская история есть священная история, временное пространство, где разворачивается мистерия Бого-человеческих отношений, формируется основополагающий компонент библейского религиозного сознания — его историческая целеустремленность, вера в то, что Бог является активным деятелем истории, в Его промысл об Израиле, шире, обо всем человеческом роде. Второе — область богослужения, как сакраментальная, сакральная по преимуществу.

Историческая тематика является безусловной доминантой библейского текста, ее значимость трудно переоценить. Являясь связующим, цементирующим звеном трех частей дохристианской части Священного Писания: Закона/Тора, Пророков/Невиим, Писаний/Кетувим, она занимает значительный текстовый объем. Исторический цикл в Ветхом Завете освещает более чем тысячелетнюю историю Израиля³. Это самые разные события из разных эпох. Тем не менее, всех их объединяет общность места, вокруг которого все совершается и к которому все устремлено. Действительно, весь ход библейской истории связан с определенным регионом — Хананом, страной, обещанной Аврааму в обетованиях Завета (*Быт. 15:18–21; 17:8* и др.) и исполнившихся при ее завоевании Иисусом Навином. Однако вряд ли история завоевания каким-либо народом территории для проживания может претендовать на нечто большее, чем стать заурядным эпизодом в общечеловеческой истории. Понять пафос библейской истории позволяют два ее неизменных аспекта: это предназначение и миссия Израиля, практическое исполнение которых выступает ее главным двигателем, и уникальность места, где Израилю предначертано пребывать.

Израиль призван стать «народом святым», быть носителем Божественной святости среди остальных народов земли (*Исх. 19:5–6; Лев. 11:44–45; 19:2; 20:7, 22–26; Втор. 7:6; 14:21*). В Ветхом Завете «святость» — это качество, в собственном значении присущее исключительно Богу, свойство самого Бога, выражающее Его инаковость миру, твари и Его совершенство (евр. *qôdeš*, «святость», — букв. «отделенный», «разделенный», «чистый», «ясный»), собственно, сама Его Божественность. Призыв стать «народом святым» означает самое тесное приобщение Божественному, единение с Божеством. Именно в этом суть ветхозаветного Израиля. Израиль не только народ, но «общество Господне» (евр. *qāhāl* или *‘ādat yhwh* — *Числ. 20:4; 27:17; 31:16; Втор. 23:2, 3, 4* и др.), религиозная община, объединение по религиозному принципу. В текстах Пятикнижия определяется как концепция предназначения Израиля, так и пути его достижения. Высокое призвание должно реализоваться служением при переносном святилище, Скинии. Скиния выступает формообразующим центром, через который осуществляется освящение всех сторон жизнедеятельности общины Израиля. Вокруг него группируется стан двенадцати колен (*Числ. 2*), здесь средоточие ритуального служения общины. Само устройство Скинии отвечает концепции «святого» как «отделенного-выделенного» — это последовательный ряд изолированных друг от друга пространств, являющих иерархию ступеней святости по нисхождению от Божественного, Святого, к народу: от «Святое святых», собственно местопребывания Славы Господней, места средоточия Божественной святости, освящается «Святилище», далее — двор Скинии, за ним — вся община (*Исх. 25:1–31:18; 35:1–40:38; Числ. 2*). По степени доступа-допуска к «святому» создается иерархия израильского общества: первосвященник — священники — левиты — народ. Собственно, образуется «центр», вокруг которого формируется (или который формирует) свой микрокосм.

³ В статье библейский исторический материал принципиально рассматривается согласно представленной в Библии последовательности, поскольку именно в концепции священной истории находят выражение обсуждаемые религиозные реалии. Исследования ставимых вопросов через реконструируемую фактическую историю Древнего Израиля не представляются плодотворными, так как не смогут существенно повлиять на окончательный результат, но при этом значительно усложнят анализ.

Однако создание этой по сути идеальной модели, в которую органично вписан Израиль, еще не решает всех его жизненных задач. Ему лишь предстоит занять свое место в пространстве мироздания. Скиния — это не только сакральный центр, но обязательное условие успешности осуществления Израилем своего религиозного предназначения, а также отправная точка пути, географической целью которого будет территория Ханаана. Все должно совершиться в отведенный исторический срок и в указанном регионе. При этом Пятикнижие предполагает не произвольное, но вполне определенное место на данной территории, где заявленная его ритуальным законодательством модель служения только и может быть реализована (*Втор. 12:5, 11, 13–14*). Два события из истории Авраама могут рассматриваться как целеуказания. Это благословение, данное Аврааму Мелхиседеком (*Быт. 14:18–20*), царем Салима, в традиции иудейского толкования — Иерусалима (см. *Пс. 75:3*), и жертвоприношение Авраамом Исаака на горе Мориа (*Быт. 22:1–14*), которая отождествляется в библейском тексте с храмовой горой (*Быт. 22:14; 2 Пар. 3:1*). Средоточием обоих повествований являются сакральные акты — благословение и жертвоприношение, в результате которых совершается освящение. Его сподобляется Авраам, принимая благословение Мелхиседека, «священника Бога Всевышнего, Владыки неба и земли». Событие, описанное в 22 главе, представляет собой посвящение-освящение Исаака, а также места, на котором оно совершается. С другой стороны — и здесь нет противоречия — жертвоприношение совершается на особом, святом месте, указанном Аврааму и узнанном им (*22:1, 9, 13*). И это указатель Израилю.

Таким образом, уже в повествовании об Аврааме декларируется особая религиозная значимость Иерусалима и Сиона как места средоточия Божественной святости, а значит, и цели священной истории. То место, о котором сказано Израилю: «Берегись приносить всесожжения твои на всяком месте, которое ты увидишь; но на том только месте, которое изберет Господь, в одном из колен твоих, приноси всесожжения твои, и делай все, что заповедаю тебе» (*Втор. 12:13–14*). Иерусалим — это святой город. Здесь строится Храм и только здесь он может быть построен. Только здесь возможно совершение жертвоприношений. Здесь — центр религиозного служения Израиля. Овладение Ханааном — это вступление в наследование «святого» по праву «святого народа». Пространство истории и пространство сакрального пересекаются. Определенная цель священной истории достигнута. Израиль обретает то, к чему он был призван и к чему стремился. Господь пребывает с ним. Здесь на Сионе, в Храме явлено присутствие Святого, это центр, от которого последовательно, поступенно освящаются: Иерусалим, земля Израиля, народ. По сути это репрезентация заявленного моделью Скинии «сакрального центра». С другой стороны, переносное святилище, Скиния, где Господь пребывал со Своим народом во время странствований к Земле обетованной, обретает должное ему место.

Вся священная история Ветхого Завета разворачивается как драма вокруг Храма и Иерусалима. Это вожденная цель, заявленная в начале исторического пути Израиля. Утверждение исключительности статуса Иерусалимского святилища предстает предметом мучительной и упорной борьбы, когда, казалось бы, эта цель достигнута — одной из основных причин злослучений Израиля как Десятиколенного царства, так и Иудеи становится отступничество от требования единства святилища (*4 Цар. 17:21–22; 21:1–15*), и даже решительная борьба за его утверждение, инициированная реформами царей Езекии и Иосии, уже не в силах изменить ситуацию. Неимоверные усилия затрачиваются общиной слепого иудейства, чтобы вернуть Иерусалим и Храм после их потери.

Сравнение религиозных ситуаций Ветхого и Нового Завета, с одной стороны, демонстрирует преемственность основных религиозных ценностей, с другой, говорит об их существенной трансформации. Такое положение в полной мере характерно

для реалий, с которыми связано представление «сакрального центра». Определенно евангельская история разворачивается вокруг Иерусалима. Для новозаветной истории это так же принципиально, как и для ветхозаветной. С очевидностью делается акцент на преемственности: Египет — начало пути; Иерусалим — цель пути Господа, где все должно произойти. Действительно, в Иерусалиме совершаются главные религиозные события Нового Завета: крестная казнь Господа и Его Воскресение, здесь зарождается Церковь. Он, безусловно, предстает центром евангельской истории. Логично было бы предполагать преемственность и в отношении статуса Иерусалима как святого города, что именно таковым он должен предстать в Новом Завете. Ведь в Иерусалиме происходит событие исключительной, величайшей сакральной значимости — жертвоприношение Сына Отцом! Преемственность здесь очевидна: традиция церковной экзегезы соотносит крестную жертву Сына Божиего с жертвоприношением Авраама, рассматривая ее ветхозаветным прототипом главного сакрального действия Нового Завета. Казалось бы, значение Иерусалима как сакрального центра в христианстве не только должно сохраниться, но и бесконечно возрасти. Однако с Иерусалимом в новозаветную эпоху происходит сложная метаморфоза. В беседе с самарянкой Господь прямо заявляет, что Иерусалим перестает быть единственным, уникальным местом служения Богу (Ин. 4:21–24). Давний спор иудеев и самарян об истинной горе служения, то есть об истинном сакральном центре и обладании им, снимается самым радикальным образом — ни гора Сион, ни гора Гаризим. Приобщение к святому уже никак не обусловлено конкретикой места. Таинство Нового Завета вершится как кардинальное обновление творения. Ни гора, ни город, ни отдельная земля, но весь мир, все творение, все мироздание теперь исполнено Божиего присутствия. Исключительность Иерусалима, Сиона снята — он выполнил свою миссию. Разорванная завеса в Храме (Мф. 27:51) — зримый образ новой реальности. «Священное» больше не является «отделенным», но все исполняется «совершенства». Эта принципиально новая религиозная ситуация предельно емко отражена в образах, к которым обращается Откровение святого Иоанна Богослова. В 21–22 главах «Небесный Иерусалим» — это символ восстановленного Богом творения в его полноте и совершенстве, возвращенный Эдем, вход в который теперь открыт. «Святой Иерусалим» здесь — именно совокупность нового творения, которое все свято, свято жертвой Агнца и непосредственным присутствием, вседеприсутствием «Господа Бога Вседержителя». Весь мир теперь — Храм этого нового творения. И к этой величайшей святыне приобщены все спасаемые народы. «Сакрального центра», как он представлен в Ветхом Завете, больше нет — его границы расширяются до границ всего творения. Перспектива кардинально меняется. «Центр» теперь не вовне, но все в нем. Происходит возвращение к той ситуации, в которой находился Адам до изгнания из Эдема (Быт. 2). Это новое, сакральное пространство, где теперь пребывают все народы, освященные жертвой Агнца. «Небесный Иерусалим» не предполагает географической конкретики, он никак не связан с местом, символизируя целокупность творения и его совершенство. Уже нет истории — новое бытие в Апокалипсисе представлено в перспективе эсхатологического свершения.

Новый Завет, однако, оказывается в двойственном положении к истории. Событие Христа, казалось бы, не оставляет истории шансов. Тем не менее, история не снята, и это такой же факт, как факт осуществившейся эсхатологии. Разрешение этой очевидно двойственной ситуации представлено в книге Деяний. Деяния пишутся именно как исторический труд. Священная история, начавшаяся в Ветхом Завете, получает продолжение в Новом. Но какова тогда ее цель, какое положение в ней отведено понятию «сакрального центра» и как это согласуется с событием Христа? Деяния дают следующий ответ. Священная история в книге Деяний — это история Церкви, Церкви, пребывающей в мире и призывающей народы войти в Царствие Божие, двери в которое теперь открыты. У этой истории, таким образом, есть

цель — миссия, которая единственно историю оправдывает. В этой истории указываются и вполне определенные пространственные ориентиры. Все начинается в Иерусалиме, где зарождается Церковь, обретается первая община святых. Однако очень скоро и Иерусалим, и первоапостольская община перестают занимать внимание читателя. Композиция книги в этом отношении достаточно красноречива: Иерусалимской общине отводится 7 глав из 28. Весьма лаконично говорится о ее лидере апостоле Иакове, брате Господнем. Как бы в тень уходят и фигуры остальных апостолов. Основное внимание переключается на апостола Павла и его деятельность по созданию общин из бывших язычников. По существу, автор заявляет ее магистральной линией и главной задачей Церкви. При этом путешествия апостола Павла выявляют отчетливую цель его миссионерских устремлений. Это Рим! Каждое из путешествий апостола Павла представляет все дальше и дальше разворачивающуюся на Запад дугу. Собственно, они демонстрируют четко ориентированный вектор: Иерусалим — Рим. О Риме как цели своей миссионерской деятельности апостол Павел высказывается прямо (*Деян. 19:21; 23:11; Рим. 1:10–13; 15:23*). Однако Рим никак нельзя рассматривать заменой Иерусалиму, переносить на него значение сакрального центра. Для Деяний сакральный центр в том значении, как он фигурирует в Ветхом Завете, — это снятый с повестки дня вопрос. Рим важен прежде всего как столица империи, центр экумены, важен теми возможностями, которые он представляет для христианской миссии, — свидетельствовать миру о Христе Воскресшем. Он не несет никакой сакральной нагрузки. Это образ всего языческого мира, который предстоит преобразовать христианству, он — цель миссии и ее символ. В этом отношении «Рим» — это общий символ преображаемого Христом мира, такой же, каким «Иерусалим» представлен в Откровении святого Иоанна. Та исключительная святость, которой обладал Иерусалим в Ветхом Завете, становится достоянием всего мира.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 06 > 2015

Иеротопическая модель Иерусалима на Русском Севере

Л. В. Михайлова

Древний Иерусалим

Современный Иерусалим — это священный город христиан, евреев, мусульман. Тернарность Иерусалима проявляется также в соединении великих мировых религий: иудаизма, христианства и ислама, для носителей которых Иерусалим является в равной степени святыней. Египтяне, греки, персы, римляне, крестоносцы, арабы, мамлюки, турки в разное время нападали на Иерусалим, грабили и разрушали его.

Как известно, первое поселение Иерусалима возникло на холме, где проживало племя ханаанцев. По описанию словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, древний Иерусалим состоял из следующих частей: а) Верхний город на горе Сион (укрепление, цитадель); б) Нижний город на горе Акра; в) храмовая гора Мория¹. В 1000 году до н. э. Царь Давид завоевывает Иерусалим и возводит на вершине горы Мориа алтарь Господу Богу. Сын Давида Соломон в 950 году до н. э. сооружает на горе Мориа Первый храм, который позже будет разрушен. После смерти Соломона начались распри и царство поделилось на Израиль (на севере) со столицей Самарией и Иудею (на юге) со столицей Иерусалимом. В 638 году мусульманский халиф Омар захватил Иерусалим и объявил Храмовую гору священным местом ислама. Иерусалим стал городом мусульман. Символом ислама в Иерусалиме является Купол Скалы (Куббат ас-Сахра) — это третья после Мекки и Медины святыня ислама. Золотой купол на восьмигранном барабане покрывает часть скалы, по преданию, являющейся вершиной библейской горы Мориа, где Авраам едва не принес в жертву своего сына Исаака. Крестоносцы создали Иерусалимское королевство, простиравшееся от Турции до Красного моря и просуществовавшее с 1099 по 1187 год. Они восстановили храм Гроба Господня и превратили Купол Скалы в католическую церковь, которой дали имя «Темпла Домини» («Храм Божий»). В 1244 году хрис-

¹ Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Иллюстрированный энциклопедический словарь. М., 2006. С. 311.

тиане были окончательно вытеснены из Иерусалима, а в 1260 году его захватили мусульмане-мамелюки.

Библейские авторы впервые упоминают Иерусалим, описывая встречу Авраама с Мелхиседеком, царем Салимским (Иерусалимским), благословившим его: «И Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино. Он был священник Бога всевышнего»². Топоним Иерусалим (Рушалимум) встречается в египетских источниках — «Текстах Проклятий» XIX–XVIII веков до н.э. и в глиняных табличках XIV века до н.э., найденных в Телль эль-Амарне в центральном Египте и известных как Амарнские письма³.

Топоним «Палестина»

Топоним «Палестина» происходит от «Филистия» (ивр. Эрец-Пелешет, буквально «вторгшиеся») — названия заселенной в древности филистимлянами части средиземноморского побережья нынешнего Израиля. Согласно Библии, переселившиеся сюда во II тысячелетии до н.э. евреи называли эту область «Ханаан» («Кнаан» на иврите). В Книге Иисуса Навина (11:23) упоминается название «Земля Сынов Израиля» (ивр. Эрец Бней Исраэль). Греческие писатели, начиная с Геродота, называли эту землю Палестина, или Сирия Палестинская. В Первой Книге Царств (13:19), Первой Книге Самуила, впервые упоминается название «Земля Израиля» (ивр. Эрец Исраэль). К этому времени на всей территории страны по обоим берегам реки Иордан сложилось единое Израильское царство, ставшее в течение следующего столетия великой державой Древнего Востока под властью великих царей Саула, Давида и Соломона. В 930 году до н.э. держава Давида и Соломона распалась на два царства, северное царство стало называться Израиль, а южное царство — Иудея (ивр. Еуда). После завоевания Израильского царства Ассирией (722 г. до н.э.) название «Иудея» постепенно распространилось и привилось как наименование всей территории страны. В IV веке н.э. римляне установили свое непосредственное владычество в стране, провозгласив ее римской провинцией — Провинция Иудея (лат. Iudae). Римский император приказал всю территорию между Средиземным морем и рекой Иордан называть «Palaestina» (латинский вариант греческого названия). Переименование было проведено с целью стереть память об Иудейском царстве. Арабские завоеватели с 638 года называли страну «Филястин» в качестве арабской формы названия «Палестина».

Топоним «Назарет»

Самым большим арабским городом Израиля сегодня является Назарет. В переводе с арабского «Назарет» означает «сторожевой». Когда-то это был еврейский городок, и назывался он не Назарет, а Нацерет. «Нецер» на иврите — это «молодой росток, новый побег». Это название очень символично, ведь именно в Нацерете из старого древа иудаизма проросла новая веточка, которую впоследствии назовут христианством. Не случайно Булгаков называет своего героя Иешуа Га-Ноцри, то есть «житель Нацерета». Так как Евангелия были написаны на греческом языке, в котором нет звуков «ц» и «ш», по-гречески это не Нацерет, а Назарет, не Йерушалаим, а Иерусалим, не Иешуа, а Иисус. Как мы знаем, Кирилл и Мефодий при создании славянского алфавита взяли «ц» и «ш» из древнееврейского языка. Но при переводе Нового Завета на все европейские языки сохранилось греческое написание имен и названий.

² Библия. Бытие. 14:18. М., 1968. С. 13.

³ Бахаус Р. Библейский путеводитель по Иерусалиму. М., 1999. С. 4.

О топониме «Иерусалим»

Древний город Палестины — Иерусалим — известен под несколькими именами. Возможно, первоначально это был Салимъ Мелхиседека, как впервые упоминается в Библии: «Мелхиседек, царь Салимский»⁴. Геродот называет его Кодитис, слово, сходное с еврейским «кадоис» — «святой». Иерусалим захватывался более восьмидесяти раз, он неоднократно разрушался до основания и вновь возрождался из руин, иногда полностью меняя свой облик. Драматическая история Иерусалима нашла свое отражение в многочисленных наименованиях города. Топоним «Иерусалим» в переводе с еврейского (евр. Ieruschalajim, Иерушалаимъ, Иерушелемъ) означает «жилище мира», «наследие мира». Его древнее название — Ирушалем — восходит к имени западносемитского божества Шалем, бывшего, вероятно, покровителем города. От него происходит еврейское название Иерусалима «Иерушалаим», перешедшее с небольшими изменениями во все европейские языки. В Библии описывается, как Бог создал Иерусалим: «Так говорит Господь Бог. Это — Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него — земли»⁵. Расположенный на склонах трех отрогов Иудейских гор, Иерусалим назывался в древности Иевусей (Иевус), город Иевусеев (евусеев). Достигнув земли обетованной, израильтяне не сумели изгнать иевусеев из их укрепленного города Иевуса (Иерусалима). Когда Давид объединил под своей властью два царства — Иудею и Израиль, Иерусалим не принадлежал ни одному из них и назывался также Сионом. Как говорится в Библии, после завоевания Давидом Иерусалима он стал называться «городом Давидовым»: «Но Давид взял крепость Сион: это — город Давидов. И поселился Давид в крепости, и назвал ее городом Давидовым»⁶. Царь Давид укрепил фортификационные сооружения и принес в Иерусалим ковчег завета, сделав город политическим и религиозным центром. Император римский Адриан переименовал его в Элиа Капитолина (лат. Aelia Capitolina). После арабского завоевания в мусульманских источниках город стал именоваться Мадина́т Байт аль-Макдис («Город Храма») или просто Байт аль-Макдис («Храм»). Позднее возникло другое арабское название Эль-Кудс («Святой»), принятое у арабов и сегодня. Турки называют Иерусалим «Мобарек» — «благословенный». В греческом тексте Нового Завета встречается два написания имени этого города — Иерусалэм и Хиеросолюма. Греческое название Иеросолима ассоциируется со святостью города (греческое иерос — «святой»), со словом шалом («мир»). Первая часть названия «Хиеро» означает «священный». В словарях древнегреческого языка имеется одно лишь схожее с ним слово в обозначении солимов, солюмои, народа, проживавшего в Ликии, недалеко от горы Олимп (Олюмпос). Топоним Иерусалим появляется позднее вновь и существует с некоторыми изменениями в разных языках. Так, в латинском — Hierosolyma; во французском — Jerusalem; в немецком — Jerusalem и Soliman; в английском — Solyma и Jerusalem; в итальянском — Gerusalemme; в русском — Салимъ и Иерусалимъ, Иеросалим; в финском — Jerusalemi. Пророки и позднее еврейские поэты наделяли Иерусалим многими эпитетами, выражающими чувство любви, восхищения и глубокого почтения: «Святой город», «град Бога», «град справедливости», «верная столица», «град мира», «прекрасный град», «Ариэль» («Божественный») ⁷.

Новые Иерусалимы Русского Севера

Топоним Иерусалим включает бинарную идентичность реального и сакрального, где реальным является земной Иерусалим, а сакральным — образ небесного Иеру-

⁴ Библия. Бытие. 14:18. М., 1968. С. 13.

⁵ Там же. Книга Пророка Иезекииля. 5.5. С. 807.

⁶ Там же. Вторая книга Царств. 7:9. С. 331.

⁷ Электронная еврейская энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: <http://www.middleeast.org.ua>

салима, который, по Библии, был построен Богом раньше, чем земной. Новый Иерусалим — это прежде всего Небесный Иерусалим, в котором Иоанн увидел «новое небо и новую землю»: «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего»⁸. Небесный Иерусалим — это апокалипсический образ «святого града». После страшного суда в нем будут жить праведники вместе с Богом: «И пришел ко мне один из семи Ангелов. И вознес меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога»⁹.

Небесный Иерусалим предстает как образ рая, царства святых на небе, в христианской культуре он олицетворяет церковь Христову и называется в Апокалипсисе «невестой Агнца»¹⁰. Иоанну представился Небесный град из золота, стекла, самоцветов, двенадцать ворот которого — это двенадцать жемчужин, а основания стен состоят из драгоценных камней: ясписа, сапфира, халкидона, смарагда и др.¹¹ Согласно описанию древних знаков, драгоценные металлы и камни символизируют высшие ценности и являются средоточием сакральной энергии, а также выступают атрибутом статичного неизменного совершенства, в отличие от динамичных форм растительного мира, мира вечного становления; в этом контексте описание рая как небесного города в определенном аспекте антитетично образу рая как сада¹². Небесный Иерусалим имеет вид квадрата. Его стены ориентированы на стороны света, на каждой из них по трое ворот, являющих всем сторонам света образ Троицы. Его структура основана на символике числа 12, образа совершенства, происходящего от умножения числа Божественного, три, и числа человеческого, четыре: «Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Изра依иельских... Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов Агнца»¹³. По мнению М. Чхартишвили, в «Откровении святого Иоанна Богослова» (Откр. 21:2–4) речь идет собственно не о городе, а о новом уровне бытия — состоянии вечного пребывания праведных с Богом, хотя в христианской традиции данное выражение употребляется и в отношении земных городов. Так назывались те из них, которые претендовали на обладание благодатью, равной благодати Иерусалима. В таких случаях определение «новый» имеет значение «второй»¹⁴. Чхартишвили считает, что Новый Иерусалим — это в первую очередь место, где подразумевается перманентное присутствие Бога, что обитателями этого места являются воскресшие, то есть Небесный Иерусалим является состоянием, маркированным мистерией воскресения. В небесном Иерусалиме Сын перестает быть в образе Распятого. Он сидит на троне рядом с Отцом во славе. Растворение образа Распятого в образе Триумфатора характеризует Новый Иерусалим в смысле небесной обители¹⁵.

Существуют мнения, что евангельский Новый Град из «Откровения святого Иоанна Богослова» идентичен мифическому городу Китежу (Китеж-град, Кидиш). Согласно легенде, город Китеж во времена татаро-монгольского нашествия в XIII веке спасся от войск Батыя. Благодаря удивительному свойству становиться невидимым город при приближении войск неприятеля исчез из его глаз и погрузился на дно озера

⁸ Библия. Откровение святого Иоанна Богослова. М., 1968. 21:1, 2. С. 291.

⁹ Библия. Откровение святого Иоанна Богослова. М., 1968. 21:9, 10.

¹⁰ Там же. 21:9.

¹¹ Там же. 21:11–21.

¹² Полная энциклопедия символов и знаков. Минск, 2006. С. 180.

¹³ Библия. Откровение святого Иоанна Богослова. М., 1968. 21:12, 14. С. 291.

¹⁴ Чхартишвили М. Мцхета как Новый Иерусалим: Иеротопия «Жития Св. Нино» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 132.

¹⁵ Там же. С. 139.

Светлояр. Этому городу суждено оставаться под водой до конца света, до Второго Пришествия Христа. Только праведники, люди, чистые сердцем, способны увидеть в священных водах Светлояра отражение золотых куполов китежских церквей и услышать звон китежских колоколов. По мнению К. Бланка, сокрытость Китежа от зрения и слуха обычных людей соотносится с идеей сокрытости Нового Иерусалима. Небесный Град является Иоанну Богослову как откровение, в момент которого невидимое преобразуется в видимое: «И увидел я новое небо и новую землю», «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим», «И услышал я громкий голос с неба»¹⁶. К. Бланк определяет типологические сходства подводного Китежа и Небесного Иерусалима, это: 1) сакральность топоса, 2) мотив конца света и грядущего рая, 3) идея сокровенности города¹⁷.

Ю. В. Линник считает, что легенда о Китеже своими корнями уходит на Русский Север и приводит к Соловкам, что в китежской легенде важен мотив утаивания, сокрытия, она о сокровенном. Он пишет: «Важно отметить, что образ Китежа стал одновременно и эталоном сравнения и мерой восхищения: северные святыни — например, Кижи или Соловки — воспринимаются как поднявшийся из вод Китеж. Символизируя скрытое и потаенное, Китеж здесь как бы всплывает — становится доступным восхищенному взору. Это воспринимается как чудо. ...Это очень важно для нашего духовного возрождения: восприятие Севера как своего рода Китежа — хранителя русской красоты, русской святости»¹⁸.

Новый Иерусалим — это и новый храм, построенный на месте разрушенного, который Евсевий Кесарийский назвал «новым Иерусалимом». А ежегодное празднование дня освящения нового церковного здания в Иерусалиме получило ветхозаветное наименование «обновления», восходящее к ежегодному празднованию обновления иерусалимского храма. Исследуя зарубежные источники, А. М. Пентковский приходит к выводу, что церковный комплекс, построенный императором Константином на месте крестных страданий и погребения Спасителя, стал не только «новым Иерусалимом» и «новым Храмом», но и главным храмом (Мартириумом) новой официальной религии, что привело к появлению новой формы религиозного благочестия — поклонения Святым местам¹⁹. По мнению Чхартишвили, стремление светских и церковных иерархов разных стран и эпох перенести святость Иерусалима на новое место и там воссоздать равносильную сакральную среду безусловно объясняется желанием сформировать альтернативный земной очаг, имеющий подобную же святость, чтобы та «притягивала» Небесный Иерусалим²⁰. Иерусалим — это место, где прошла последняя неделя земной жизни Иисуса Христа.

Новым Иерусалимом называли также иногда Константинополь. В капеллах-реликвариях императорского дворца Константинополя были размещены реликвии, связанные с иудейской историей, то есть с Ветхим Заветом, а также с земной жизнью Христа, что подтверждало идеологическую функцию его связи с Иерусалимом. На священной территории дворца можно было увидеть посох Моисея, иерихонские трубы, плащ Илии и другие ветхозаветные реликвии: древо Креста, копье, которым пронзили тело Христа, Терновый венец, реликвии Страстей Христовых²¹. Таким об-

¹⁶ Библия. Откровение святого Иоанна Богослова. М., 1968. 21:1–3. С. 291.

¹⁷ Бланк К. Иеротопия Сокровенного града: невидимый Китеж, Никоновский Новый Иерусалим и петровский парадиз // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 837–841.

¹⁸ Линник Ю. В. Духовность Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 62–66.

¹⁹ Пентковский А. М. «Иерусалимизация» литургического пространства в Византийской традиции // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 62.

²⁰ Чхартишвили М. Мцхета как Новый Иерусалим: Иеротопия «Жития Св. Нино» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 132.

²¹ Petre Guran. The Constantinople New Jerusalem at the crossing of sacred space and political theology // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 54–55.

разом, наличие подлинных реликвий Страстей Христовых в церкви Фаросской Божией Матери в Константинополе отождествляло ее с храмом Воскресения в Иерусалиме.

На основе приведенных выше примеров мы можем сделать вывод, что создание сакральных пространств, иеротопия является особым видом творчества. По утверждению А. М. Лидова, иеротопический подход позволил осознать, что перенесение сакральных пространств, создание Новых Иерусалимов и образов Святой Земли было стержнем и важнейшим направлением средневековой духовной жизни²². Пространственно-ландшафтный комплекс, устроенный наподобие Святой Земли, является ее пространственной иконой.

Перенесение образа Святой Земли на Русскую Землю впервые осуществил Патриарх Никон, который в 1656 году начинает на берегах реки Истры строительство Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. Никон нашел живописное место с семью холмами. Саму реку он освятил как Иордан, холмы получили названия: Сион, Елеон, Фавор. В Новом Иерусалиме, или Русской Палестине, появились Гефсимания, поток Кедрон, Силоамская Купель, Назарет — город, который стал в Палестине хранителем христианских традиций, духовного наследия. В окрестностях Назарета возвышается гора Фавор, на которой произошло чудо преображения Христа и была построена Базилика Преображения. В Русской Палестине на самом высоком холме, Сионе, воздвигнут монастырь с Воскресенским собором, который, по мысли Патриарха, «образом, мерою и добротою» уподоблялся бы величайшей христианской святыне — храму Гроба Господня (Воскресенский храм) в Иерусалиме, откуда был прислан макет храма, выполненный из кипарисового дерева. Как и в иерусалимской святыне, в Воскресенском соборе было задумано устроить подземную церковь и Голгофу, а в центре обширной ротонды — Кувуклию — часовню над Гробом Господним. Убранство собора должно было быть пышным и ослепительным, напоминая верующим Небесный Иерусалим из Апокалипсиса. Таким и стал впоследствии Воскресенский собор. Но Патриарху Никону не довелось увидеть его во всем великолепии.

Г. М. Зеленская называет Новый Иерусалим под Москвой уникальным памятником богословской и церковно-государственной мысли, чья топография, топонимика, архитектура и ландшафт создавали полисемантический образ, синтезирующий идеи Третьего Рима и Второго Иерусалима и воплощающий представления о святости и спасительности Вселенского Православия²³. А. Кешман, определяя иеротопический механизм воссоздания вдалеке от подлинного места определенного святого пространства, говорит о двумерных образах, которые часто отображают одну из наиболее важных характеристик Святого места — сжатие времени и пространства (на многих изображениях Иерусалима одновременно присутствуют сюжеты и образы, несовместимые во времени и пространстве). Таким образом эти изображения воссоздают ауру²⁴ Святого места в иной среде, вдалеке от прообраза — качество, присущее иконе²⁵.

Воссозданный образ Иерусалима и Палестины мы встречаем на обширном культурном пространстве Русского Севера. Н. М. Терехин, исследуя семантику топонима Город (с большой буквы), приходит к выводу, что таким Городом на Русском Севере

²² Лидов А. М. Новые Иерусалимы. Перенесение Святой Земли как порождающая матрица христианской культуры // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 6.

²³ Зеленская Г. М. Новый Иерусалим под Москвой. Аспекты замысла и новые открытия // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 745.

²⁴ Слово «аура» (греч. *αὐρά* — веяние) здесь и далее употребляется в значении «атмосфера» (Прим. авт.).

²⁵ Keshman A. An Emblem of Sacred Space: The Representation of Jerusalem in the Form of the Holy Sepulchre // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 270.

может быть только Архангельск, который, по его определению, — это «Град Земной и Град Небесный». По мысли Теребихина, в сакральной географии Русского Севера только один избранный, отмеченный локус называется Городом и только он один имеет Имя²⁶. Теребихин пишет о двойничном образе города как Града Земного и Града Небесного, который может одновременно именоваться и Новым Колмогорским городом, и городом Святого Михаила: «Если первое название отражает определенные историко-географические реалии (перенесение столицы Поморья из Холмогор в Архангельск), то второе воспроизводит апокалиптический сюжет “архангелогородского” мифа, выводимого из имени Архангела Михаила — предводителя небесного воинства, низвергающего мирового Змея с небес»²⁷. По мнению Теребихина, покорение Русского Севера осмыслялось и проживалось русским народом в образах и символах Откровения Иоанна Богослова как апокалиптическая брань, происходящая на краю времени и пространства. Он считает, что вслед за низвержением «древнего змия» и падением великой блудницы — Вавилона — во время Второго Пришествия Христова покорителям Севера, выдвинувшимся в самый эпицентр битвы с царством Антихриста, должен открыться преображенный мир «нового неба и новой земли». Именно эта духовная жажда открытия нового Иерусалима, а вовсе не земные богатства Севера, подвигала русский народ на поиски обетованной земли, лежащей где-то на «востоке» — там, где восходит Солнце²⁸.

А. С. Литвин, исследуя географию православия, приходит к выводу, что меридиан, пересекающий Иерусалим, проходит и через Карелию: между Кемью и Соловками, через Поморье, Выгорецию, близ Беломорско-Балтийского канала, через Заонежье с его монастырями и Кижам, Вепсию²⁹. И этот факт имеет для северян большое значение, так как на Святой Земле и в Карелии живут по одним солнечным часам, где в одно и то же время наступает полдень.

На средневековых картах Иерусалим помещали в центре и считали «пупом земли». С символом Центра Мира, который называют также «пуп Земли», мы встречаемся повсеместно. Связующим звеном между Небом и Землей у многих народов считались дерево или гора, мифическая или реальная. Это мифическая «Гора Стран» в Месопотамии, гора Геризим в Палестине, названная «Пупом Земли». Для христиан вершиной космической Горы является Голгофа. Следовательно, территория вокруг горы находится ближе всего к Небу. Палестина является самой высокорасположенной страной, именно поэтому считалось, что Святая Земля не была затоплена Потопом. Для евреев Ветхого завета Иерусалим — это и Центр, и пуп Земли. В библейском повествовании Иерусалим занимает центральное положение: «Так говорит Господь Бог: это — Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него — земли»³⁰. Далее говорится, что земли вокруг Иерусалима занимали язычники. Иерусалим и Палестина, как Святая Земля, связаны также с сакральным пространством Нового Завета, описывающим жизнь, смерть и воскрешение Иисуса Христа. Согласно исследованиям А. В. Подосинова, карты с Иерусалимом в центре существовали с самого начала, вопреки мнению многих историков картографии, считающих, что эта традиция начинается только с XI века. Так, например, на псевдо-Исидоровой большой Ватиканской карте ойкумены около 775 года Иерусалим изображен посреди западного побережья Азии практически в центре карты³¹.

²⁶ Теребихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 33.

²⁷ Там же. С. 35.

²⁸ Там же. С. 36.

²⁹ Литвин А. С. География православия // Православие в Карелии. Материалы III региональной научной конференции, посвященной 780-летию крещения карелов (16–17 октября 2007 г.). Петрозаводск, 2008. С. 171.

³⁰ Библия. Книга Пророка Иезекииля. М., 1968. 5:5. С. 807.

³¹ Подосинов А. В. О месте Иерусалима на средневековых картах // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 16.

Предметом национальной гордости Иордании являются знаменитые мозаики церкви святого Георгия в городе Мадаба. Главная ценность церкви — древняя напольная мозаика с изображением карты Святой Земли, являвшаяся в старые века одним из главных источников палестинской топографии по обе стороны Иордана. Предположительно, мозаическая карта была выполнена после 542 года и до 614 года, когда вся Палестина и Заиорданье были захвачены и разорены войсками персидского шаха Хосрова II³². Мозаика изображает территории Палестины с Заиорданскими землями плюс дельту Нижнего Нила. Центром композиции и карты является Иерусалим. Изначальная площадь карты была, по оценкам археологов, около 93 квадратных метров, но на сегодняшний день сохранилось не более 50 из них. На ее выкладку ушло около 800 тысяч кубиков. Одному мастеру понадобилось бы на это не менее 558 дней непрерывной работы по 10 часов в день (предполагается, что над мозаикой работало одновременно 3–4 мастера в общей сложности около полугода)³³. Иерусалим также изображается в центре на картах XI–XII веков в связи с крестовыми походами в Палестину.

По мнению А. М. Лидова, подмосковный Новый Иерусалим занимает особое место в истории христианства как единственный в своем роде проект воссоздания Святой Земли на огромной территории, простирающейся на 10 километров с севера на юг и на 5 километров — с востока на запад³⁴. По нашему мнению, более грандиозной по размерам является пространственная икона Нового Иерусалима на островах Валаамского архипелага. Протяженность только главного острова архипелага Валаама с севера на юг составляет 10 километров, с запада на восток — 8 километров.

Бинарная идентичность реального и сакрального пространств Валаама проявляется в идентичности реальной и идеальной природы Валаама. Для религиозного человека природа Валаама является священной, так как эта природа — его Мир, его Космос. Это лес с его обитателями: птицами, животными, это Ладога и многочисленные внутренние озера Валаама, его скалы и расположенные вблизи острова. Для иноков Валаамского монастыря естественная природа Валаама была реальной, обладающей космической священностью. М. Элиаде утверждал, что религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». Чтобы жить в Мire, необходимо его сотворить, но никакой мир не может родиться в Хаосе, однородности и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета — «Центра» — равносильна Сотворению Мира³⁵. На протяжении значительного отрезка времени монахи Валаамского монастыря создавали из Хаоса свой Мир: рядом с постройками они высаживали цветы, деревья, создавали идеальную природу, которая, как и естественная природа Валаама, становилась для них реальной природой, так как была священной. В первую очередь в пустынях, рядом с кельями высаживались яблони, в память о первородном грехе Адама и Евы. Цветущие яблоневые сады на отвесных Валаамских скалах воссоздавали идеальную картину Мира, свой Эдем, рай на земле.

Валаамский монастырь с собором и келейными корпусами окружают три яблоневых сада. Яблоневые сады были на острове Скитском, на острове Святом и на других островах Валаамского архипелага, где монахи жили в скитах. Переходом от идеальной природы к реальной являются многочисленные искусственные посадки кедра, лиственницы, дуба, встречающиеся на Валааме и других островах архипелага.

³² Карта Святой Земли из церкви Георгия в Мадабе. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: <http://ru-jordan.livejournal.com/23213.html>. С. 2.

³³ Гора Нево, Мадаба и ВадИ Муджиб. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: <http://ru-jordan.livejournal.com/23213.html>. С. 9.

³⁴ Лидов А. М. Новые Иерусалимы. Перенесение Святой Земли как порождающая матрица христианской культуры // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 6.

³⁵ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1964. С. 9–10.

га как в рощах, аллеях, так и в одиночных посадках. Это пихтовая аллея, соединяющая Воскресенский и Гефсиманский скиты, дубовая аллея, ведущая к скиту Всех Святых, лиственничная роща в районе Коневских озер, пихтовая и лиственничная аллеи, соединяющие монастырь и Игуменское кладбище на Валааме, лиственничная аллея на острове Лембос и другие посадки на островах Валаамского архипелага.

Иноки Валаамского монастыря идентифицировали Валаам с Палестиной. На острове был построен храм, названный Новый Иерусалим. Идентичны окрестностям Иерусалима находящиеся на Валааме Гефсиманский сад, гора Сион, поток Кедрон, Елеонская гора, Иосафатова долина, Мертвое море, гора Фавор. С помощью этих наименований объекты реально существующей природы Валаама приобрели сакральный смысл. Для религиозного человека места, связанные с жизнью, распятием и воскресением Христа, имеют особое значение. Как иконы, по выражению Флоренского, являются не изображением святых, а в определенном смысле есть сами святые³⁶, так и Новый Иерусалим с его окрестностями на Валааме представляет собой для паломников и иноков монастыря не модель Иерусалима в Палестине, а в определенном смысле саму Палестину с Гефсиманским садом, где Иисус Христос усердно молился после Тайной Вечери, был предан Иудой и взят воинами. Создание Иерусалима на Валааме — это лишь частичная идентификация. Полной идентичности Валаама с Палестиной достичь невозможно из-за различного расположения объектов на местности. Так, например, в Палестине поток Кедрон берет начало от горы Сион, протекает около горы Елеонской через долину Кедрон, Иудейскую пустыню и впадает в Мертвое море, а на Валааме, как мы видим на карте, он находится в районе Гефсиманского сада.

Пространственный аналог Иерусалима на Русском Севере занимает сакральное пространство от Приладожья, Валаамских островов до Поморья, Соловецких островов. Сакральная топография Соловков включает шесть крупных островов Соловецкого архипелага: Большой Соловецкий, Анзерский, Большая Муксалма, Малая Муксалма, Большой Заяцкий, Малый Заяцкий. Новый Иерусалим на Соловках противопоставляют апокалиптическому образу Вавилона. Функции Вавилона, великой блудницы, были присвоены лабиринту, расположенному на Большом Заяцком острове, как центральному элементу языческих святилищ, которые соловецкие иноки именовали «вавилонами». Н. М. Терехин считает, что благодаря «вавилонам» Соловецкие острова представляют собой то сакральное пространство, лежащее на краю мира, где во времена свершений пророчеств Иоанна Богослова разворачиваются апокалиптические события падения Вавилона и утверждение вечного царства Нового Иерусалима³⁷. Он приходит к выводу, что таким является богословский смысл включения древних языческих святилищ («вавилонов») в единый сакральный ансамбль Соловецкого архипелага — острова спасения. Вершиной сакрального ансамбля Соловков является святая гора Голгофа на острове Анзер, в окрестностях Голгофо-Распятского скита. Восхождение на гору Голгофу завершает крестный путь паломников от озера Святого, в водах которого они должны искупаться. Н. М. Терехин отмечает, что связь паломничества с образами Креста и Крестного пути прослеживается в обычае установления обетных крестов богомольцами, идущими в Соловецкий монастырь. Он сравнивает крестный путь соловецких богомольцев с восхождением Спасителя на Голгофу и приходит к выводу, что в соответствии с монастырским обычаем богомольцы за время своего трехдневного пребывания на Соловках должны были обойти всю святую землю Нового Иерусалима, омыться в водах Святого озера (Иордана), взойти на Голгофу, пройти дорогами соловецких святых и подвижников — основателей семи пустынь, которые

³⁶ Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 14.

³⁷ Терехин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 28.

в своей «математической» символике запечатлели гармонию Преображенного мира — Обетованной земли Царства Небесного³⁸.

Возможно, крестный путь будущего основателя подмосковного Нового Иерусалима Патриарха Никона начался на Русском Севере, на Соловках, в Анзерском скиту, иноком которого он был с 1636 по 1639 год. Патриарх Никон был постриженником Свято-Троицкого скита. Основатель скита преподобный Елеазар предсказал Никону патриаршество. Патриарх Никон создает Новый Иерусалим и другие монастыри как островное сакральное пространство, остров спасения, по аналогии с Соловецким и Анзерским островами. Так, например, свой Иверский Валдайский монастырь Патриарх Никон построил на острове Валдайского озера. По мнению Теребихина, Святейший Никон создает свои островные монастыри в тот период, когда его сознанием уже владеет иерусалимская и новоиерусалимская символика. Следовательно, это островное богословие соединяется, сочетается с богословием образа Горного мира³⁹.

Проект Патриарха Никона по превращению всей Руси в новую Святую Землю получил свое дальнейшее развитие в иерусалимизации сакрального пространства Русского Севера. Пространственно-ландшафтная икона Нового Иерусалима на Русском Севере охватывает территорию Карелии и Поморья с расположенными на ней монастырями и храмами. Создание образа Нового Иерусалима на данном пространстве включает, по нашему мнению, несколько аспектов, это сакральная топография, архитектурная копия, архитектурная икона, топография храма Гроба Господня, топонимика приделов, топонимика Воскресенского собора, палестинские наименования, евангельская топография, топография и топонимика пустынь, гор, пещер, реликвии, святые мощи.

Сакральная топография. Создание аналога Нового Иерусалима на Русском Севере осуществлялось в первую очередь через копирование сакральной топографии. Так, на Соловках, на острове Анзер, появляется гора Голгофа, по направлению к которой совершают свой крестный путь паломники. По описанию игумена Досифея, это вулканического происхождения гора, труднодоступная для восхождения: «Среди почти самого Анзерского острова, от Троицкого скита на восток, находится Круглая гора отменной высоты, вулканического вида и чрезвычайно круглая, так что взойти на оную прямо весьма трудно. С вершины ее при ясной летней погоде представляются взорам прекрасные виды: неотъемлемое для глаза пространство морских вод, на коих часто при благоприятном ветре носятся с распушенными парусами суда, и на самом острове возвышенные холмы, покрытые зеленеющим лесом, многие озера, различные по величине с разных мест и даже при подошве самой горы находящиеся, представляют величественную картину»⁴⁰. Соловецкое предание рассказывает, что освятил Круглую гору и назвал ее Голгофой преподобный Иов Анзерский, в схиме Иисус. Он увидел в келье необыкновенный свет и в сиянии Пресвятую Богородицу, а с Нею Елеазара Анзерского. Царица Небесная повелела старцу: «Гору сию нареки второй Голгофой, потому что со временем ей придется много пострадать и стать неисчислимым кладбищем. На вершине горы построй храм во имя Распятия Моего Сына. Я же вовек пребуду в месте сем». С этими словами видение кончилось, но тотчас послышался с высоты другой голос: «Освяти гору Голгофу и поставь на ней крест!»⁴¹. Иеросхимонах Иисус пришел на гору, освятил ее, поста-

³⁸ Теребихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 32.

³⁹ Там же. С. 29.

⁴⁰ Досифей. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1836. С. 362.

⁴¹ Православные монастыри. Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь. М., 2009. № 3. С. 11.

вил крест. Позднее здесь был поставлен храм и началось строительство Голгофо-Распятского скита.

Иеротопический проект воссоздания Иерусалима рассматривается в свете широко распространенной и популярной легенды Средневековья: предания о Крестном древе. Сын Адама Сет посадил веточку от Древа Жизни у изголовья надгробия своего отца, которая разрослась в дерево, пережившее много веков. Однако дьявол угорворил царя Тирского Хирама срубить его на строительство храма царя Соломона. Но архитектор, найдя ствол непригодным, приказал выбросить его. Древо долгое время служило пешеходным мостиком над Кедром, пока к Соломону не приехала Белкис, царица Савская. Она отказалась ступить ногами на мост, преклонила колени и начала молиться. Белкис распознала в нем будущий Крест Христов. Царь приказал его поднять, аккуратно почистить и отнести в одну из сокровищниц храма. Там он пролежал до тех пор, пока из него не сделали Крест, на котором был распят Иисус⁴². Таким образом, легенда о Крестном древе — это прообраз земного Иерусалима, она прослеживает странствие Крестного древа от Древа Жизни до его конечного предназначения — быть использованным в качестве инструмента Страстей.

Б. Баерт отмечает, что легенда о Крестном древе соединяет пространственные и временные «черты» библейской истории в контексте телеологии: необходимости распятия. Прообраз земного Иерусалима коренится глубоко в эсхатологическом и сотериологическом мышлении. Это возвышает литературный сюжет легенды до символического (небесного) Иерусалима⁴³. По мнению М. Чхартишвили, в настоящее время человечество характеризуется памятью об Убитом на Кресте, поэтому важнейшим символом этого периода является крест, так как оживший Столп — это знамение, указывающее на неординарность данного места: это выбранное Богом место. С другой стороны, столп, возвышенный в небо и потом оживший, является образом мистерии Воскресения. Небесный Иерусалим обозначает уровень бытия, маркированный как раз этой мистерией⁴⁴. Оживление обработанного дерева — одно из важнейших ветхозаветных знамений, через которое возвещается о Божественном выборе: «И положи их в скинии собрания, перед ковчегом откровения, где Я явлюсь вам. И кого Я изберу, того жезл расцветет, и так Я успокою ропот сынов Израелевых... И положил Моисей жезлы перед лицом Господа, в скинии откровения. На другой день вошел Моисей в скинию откровения, и вот, жезл Ааронов, от дома Левина, расцвел, пустил почки, дал цвет и принес миндали»⁴⁵.

Перенос сакральной топографии Святой Земли на Валаам происходит через Крестный путь от Воскресенского скита до монастыря. Как и Воскресенский храм на горе Сион в Иерусалиме, храм Воскресенского скита, Новый Иерусалим на Валааме расположен на высокой Никоновской горе, Сионе. Спускаясь с Сионской горы по направлению к горе Елеон, путник в Иерусалиме должен был перейти Кедронский поток, выйти в Гефсиманию, расположенную у подножья горы Елеон. На Валааме также дорога с горы Сион (Никоновской) по мосту через Кедрон приведет нас в Гефсиманию с высокой горой, символизирующей Елеон.

Архитектурная копия. Воскресенский храм на Валааме, Новый Иерусалим, создавался по аналогии с храмом Воскресения Христова в Иерусалиме. В храме две церкви: верхняя церковь во имя Воскресения Христова и нижняя церковь во имя святого апостола Андрея Первозванного, Пещерный храм, где находится мраморный склеп

⁴² Ханауер Д. Мифы и легенды Святой земли. М., 2009. С. 55–58.

⁴³ Baert B. Hierotopy, Jerusalem and the legend of the Wood of the Cross // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 196.

⁴⁴ Чхартишвили М. Мцхета как Новый Иерусалим: Иеротопия «Жития Св. Нино» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 142.

⁴⁵ Библия. Числа. 17:4–8. М., 1968. 5:5.

«Кувуклия» с подобием Гроба Господня⁴⁶. Таким образом, архитектурная копия храма Гроба Господня на Валааме воссоздает непосредственную сущность самого Святого Места и его ауру. Храм Воскресенского скита построен на месте, где, согласно валаамскому преданию, Андрей Первозванный поставил каменный крест.

В монастырских источниках говорится, что появление христианства на Валааме связано с деятельностью святого апостола Андрея Первозванного: «Горы Валаама благословил лично святым крестом святыи Апостол Андрей Первозванный»⁴⁷. А. А. Козырева отмечает, что о пребывании апостола Андрея не только в Киевских землях и Новгороде, но и на острове Валаам повествуется в северных новгородских сказаниях⁴⁸. Однако, по мнению ряда историков, распространение христианства на территории Древней Руси апостолом Андреем Первозванным считается легендой, крайне несообразным вымыслом⁴⁹.

Архитектурные иконы. Архитектурные копии Нового Иерусалима представлены также на архитектурных иконах Валаамского, Соловецкого, Важеозерского и других монастырей, на которых изображены обители и их основатели. На одних иконах образ монастыря находится в центре между его основателями, как на резной деревянной иконе XVII века «Преподобные Зосима и Савватий. Соловецкие чудотворцы», на иконе «Преподобные Сергей и Герман Валаамские, и Всея Руси чудотворцы» (XIX в.); на других — основатели монастыря изображены на фоне сакрального пространства, например, «Преподобные Сергей и Герман, Валаамские чудотворцы» (XIX в.); на некоторых иконах они держат в руках образ обители.

На иконе XIX века «Вселение на остров преподобных Савватия и Германа в 1429 году» иноки изображены на фоне скалистого острова и водной стихии. Сам монастырь на этой иконе не изображен. По определению Р. Маркса, другая категория как моленных, так и крупных икон включает изображение Соловецкого монастыря и его островного окружения. Основное внимание уделено созданию сакрального пейзажа как такового, или точнее говоря — монастырского пейзажа⁵⁰. Современная икона Соловецкого монастыря «Явление Божией Матери и преподобного Елеазара преподобному Иову» воссоздает предание об основателе Голгофо-Распятского Соловецкого скита Иове Анзерском. Преподобный изображен стоящим на коленях перед Пресвятой Богородицей и преподобным Елеазаром, на фоне своей кельи и сакрального пейзажа. Тропинка среди деревьев ведет на высокую гору, Голгофу, на вершине которой возвышаются белокаменные стены будущего скита с храмом Распятия Господня, устроенного, согласно легенде, по указанию Царицы Небесной в видении преподобному Иову. Мечта, видение — Небесный Иерусалим — стал явью, Земным Иерусалимом — Голгофой, но уже после ухода из жизни самого старца Иова.

На иконе XX века «Преподобный Иов Анзерский» инок изображен, очевидно, после видения Царицы Небесной, в момент его духовного преображения. Преподобный Иов сидит на камне, а рядом с ним на камне лежит череп — символ бренности человеческой жизни. Преподобный Иов прижимает к себе левой рукой крест, в правой руке у него Библия, которую он только что читал и отстранил, задумавшись о прочитанном. Полузакрытые глаза и неподвижная фигура преподобного говорят о глубоко погружении в себя, просветленное, одухотворенное лицо выдает размышле-

⁴⁶ Воскресенский скит на Валааме и в нем Кувуклия с подобием Гроба Господня. Пг., 1915. С. 16.

⁴⁷ Валаамский монастырь. СПб., 1847. С. 8.

⁴⁸ Козырева А. А. Тайны Крещения Руси. М., 2007. С. 66.

⁴⁹ Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901. С. 1, 28.

⁵⁰ Marks R. The architectural icon: Picturing Solovetski Monastery // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 684–685.

ния о явлении ему Божией Матери и о будущем храме Распятия Господня на горе Голгофа.

Икона «Сергий и Герман, Валаамские чудотворцы» (XIX в.) посвящена идее «Преображения», свершившегося на земле и достигшего небес: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с ним беседующие... облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте»⁵¹. Преображение на Валааме — это храм и его окрестности. Вокруг Спасо-Преображенского собора на иконе нет никаких других построек: келейных корпусов, часовен. Ничто не должно отвлекать наше внимание от храма, словно парящего над землей, устремленного к Небесному Граду, к иконе, изображающей преобразование Иисуса Христа на горе Фавор. Увеличенные фигуры основателей Валаамского монастыря преподобных Сергия и Германа на первом плане закрывают все остальное пространство иконы.

Стоя на Валаамской земле, преподобные достигают небес, их нимбы находятся на одном уровне с иконой «Преображение Иисуса Христа». Глаза преподобного Сергия смотрят строго вниз и одновременно на нас и сквозь нас, взгляд преподобного Германа обращен с мольбой к небесам. Земное и небесное здесь объединяет икона Богородицы с младенцем Иисусом, которую держат в руках преподобные Сергий и Герман. Град Земной — храм и пространство под иконами между фигурами преподобных Сергия и Германа, освящено иконами и входит в сакральное пространство Нового Иерусалима, Града Небесного.

На иконе «Преподобные Сергий и Герман, Валаамские чудотворцы» (акварель на фарфоре работы валаамских иноков 1850 года) иноки стоят на земле Валаамской на фоне сакрального ландшафта, включающего как изображение острова, так и образ Спасо-Преображенского монастыря на горе Фавор, который отделяет от преподобных водное пространство Монастырской бухты. Вода бухты делит пространство Валаама на реальное — это земля под ногами преподобных Сергия и Германа и сакральное — монастырь на горе. Широкие световые потоки, льющиеся с небес от иконы «Преображение Иисуса Христа» в руках ангелов, соединяют образы преподобных Сергия и Германа, стоящих на Валаамской земле, с небесами, с вечным, что подчеркивает двойной смысл иконы: образ Валаамского монастыря как Земного Иерусалима и Небесного Града.

Иерусалимские реликвии. Одной из главных реликвий храма Воскресенского скита Нового Иерусалима была частица подлинного камня от входа в пещеру Гроба Господня, доставленного из Иерусалима. Перед мраморным склепом с подобием Гроба Господня стоял кубической формы камень из красного гранита, идентичный тому, который был привален ко входу в пещеру, где после распятия находилось тело Иисуса Христа. На нем лежала частица подлинного камня из Иерусалима, освящавшая Валаам. Священной реликвией Александро-Свирского монастыря является плащаница, которая выставлена для обозрения и поклонения на стене под стеклом в церкви Святого пророка Захарии и Елисаветы. Эта удивительная святыня является точной копией Туринской плащаницы, которых насчитывается всего шесть, две из них находятся в России: в Москве и в Александро-Свирском монастыре.

На плащанице изображено тело Иисуса Христа в том виде, в каком оно было снято с креста и положено в гроб. На ткани плащаницы проступают очертания тела Иисуса Христа с размытыми, цвета ржавчины следами его крови. Наиболее раннее известие о Туринской плащанице относится к первой половине XIV века (Франция).

⁵¹ Матфей. 17:1, 2, 3, 5.

С 1578 года плащаница хранится в Турине в соборе святого Джiovанни Батисты и периодически выставляется на всеобщее обозрение. Другой реликвией Александро-Свирского монастыря является фрагмент гвоздя, который был вбит в Крест Иисуса Христа. Реликвией является и речной песок в часовне в честь Святой Троицы, который, считается, обладает чудесной силой.

О мощах. Главными святынями северных монастырей являются также сохранившиеся мощи их основателей или особо почитаемых иноков. Известно, что святые мощи основателей Валаамской обители, преподобных Сергия и Германа, четьережды переносились с Валаама на материк из-за нападения на остров и разорения монастыря шведами. В 1182 году мощи были возвращены на Валаам и находятся под спудом в нижнем храме Преображенского собора, где до сих пор находится их рака. В ноябре 1991 года под полом нижнего храма собора Рождества Богородицы Коневского Рождество-Богородичного монастыря были обретены мощи преподобного Арсения Коневского, являющиеся главной святыней обители. В 2000 году в Важеозерский мужской монастырь перенесены мощи инокa Владимира, постриженника Важеозерской пустыни. Он хорошо известен в Санкт-Петербурге, где почитается как чудотворец и помощник всем страждущим. 28 июля на Богословском кладбище города Санкт-Петербурга собралось много народа, после того как отслужили панихиду, могилу вскрыли. Были обретены мощи, их положили в ковчег, и вечером Важеозерский монастырь встречал их прибытие колокольным звоном. Некоторое время мощи инокa Владимира находились в ковчеге, и все желающие могли к ним приложиться. Многие замечали, что от них исходит тонкое благоухание, затем они были погребены⁵². Согласно описанию Н. А. Чистовича, мощи преподобного Корнелия находятся под спудом в основанном им Палеостровском монастыре⁵³. В Соловецком монастыре почитают святые мощи преподобного Иова Анзерского, в схиме Иисуса и другие. Раки с мощами преподобных Германа, Зосимы и Савватия, священномученика Петра, архиепископа Воронежского, на один месяц, в августе, ставятся в Спасо-Преображенском соборе, в остальное время они находятся в храме святителя Филиппа.

Из описания Свято-Троицкого Александро-Свирского мужского монастыря в справочнике «Православные русские обители» (1910 г.) известно, что в соборе Преображения Господня, в приделе во имя святого Александра Свирского, находятся в драгоценной серебряной раке мощи преподобного Александра Свирского. Празднование ему совершается в Троицын день, когда его мощи переносятся отсюда в Троицкий собор⁵⁴.

Первое освидетельствование мощей святого Александра Свирского было в 1641 году. Обретение мощей сопровождалось мироточением, благоуханием и исцелениями: Тело оказалось не истлевшим, и из-под покрывающей лицо материи была видна часть бороды⁵⁵. 30 июля 1998 года мощи святого Александра Свирского были обретены повторно и по благословению Патриарха Алексия II торжественно перенесены из Санкт-Петербурга в Александро-Свирский монастырь⁵⁶. По описанию современных ученых, принимавших участие в освидетельствовании мощей (антропологи, анатомы, специалисты по черепно-лицевой хирургии), внешний вид мощей соот-

⁵² Сорокина Т. В. Краткое житие инокa Владимира // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2008. С. 349.

⁵³ Чистович Н. А. История православной церкви в Финляндии. СПб., 1856. С. 38.

⁵⁴ Свято-Троицкий Александро-Свирский мужской монастырь. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: <http://www.palommniksofia.ru/s-svjatotroickij>

⁵⁵ Александро-Свирский Свято-Троицкий монастырь. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: <http://eparhia.karelia.ru/svirmon.htm>. С. 4.

⁵⁶ Александро-Свирский монастырь. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: http://www.vogrehe_all_7.html

ветствует историко-архивным описаниям вида мощей преподобного Александра при первом их обретении. Обнаруженные мощи имеют необычайно хорошую сохранность: тело целое, монолитное, не подверженное тлению, воскового цвета, очень легкое. Отмечают уникальную сохранность, объемную прижизненную конфигурацию лица, кистей и стоп. Лицо как у уснувшего человека, что дало возможность провести иконографическое исследование. При идентификации было выявлено антропо-иконографическое сходство с изображением преподобного на иконах. Экспертами было отмечено необычное положение стоп преподобного, но и этот признак также был отмечен при первом обретении мощей и описан следующим образом: «Ноги же лежали как у новопочившего: правая плюсною кверху, левая обращена в сторону»⁵⁷.

Современные антропологические исследования позволили выявить, что по этнической принадлежности преподобный Александр — вепс.

Территория расселения вепсов в межозерье Ладоги, Онеги и Белого озера восходит к месту рождения преподобного. К этому стоит добавить, что Православная Церковь не знает другого святого вепса, мощи которого были бы в такой удивительной сохранности. В настоящее время мощи преподобного Александра Свирского в деревянной раке находятся в соборе, к ним по-прежнему съезжаются для поклонения паломники со всей России.

Таким образом, рассматривая культ поклонения святым мощам в контексте иеротопии, можно выделить ряд аспектов по созданию священного пространства в русских северных монастырях: появление отшельника, проживавшего в пустыне и основавшего монастырь; чудеса, связанные с аскетизмом и деятельностью преподобных при жизни; появление чудотворных мощей святого и формирование ритуалов, связанных с его почитанием.

О пустынях. Сакральное пространство Нового Иерусалима на Русском Севере создавали его подвижники. Религиозный человек стремится к нравственной чистоте, и когда внешний мир нарушает целостность его жизни, удаляется из этого мира, уходит в монастырь, где находится сообщество одинаково настроенных людей. У. Джеймс сравнивает стремление к чистоте с аскетизмом, который может выступать в различных формах. Это аскетизм как проявление мужественного характера, умеренность в пище и питье, простота в одежде, целомудрие как результат стремления к чистоте духа, лишения и самоистязания как искупление грехов и др. Понятие аскезы означает духовное подвижничество Христа ради, когда в стремлении к духовной жизни подавляются потребности тела, кроме самых необходимых. Наиболее аскетичные иноки северных монастырей жили в пустынях, в пространстве аскезы, отдаленном от мира и полном дьявольских искушений, которое в то же время имело священные библейские аналогии: Иоанн Предтеченский жил в пустыне, в тридцать лет он начал там проповедовать, Иисус после крещения в Иордане ушел в пустыню, где остался один. Сорок дней он воздерживался от пищи и сопротивлялся искушениям дьявола. Пустыня также является эсхатологической категорией: «Так, Господь утешит Сион. Утешит все развалины его, и сделает пустыни его, как рай, и степь его, как сад Господа»⁵⁸.

Для христианина, стремящегося к духовному совершенству, истинная чистота связана со святой жизнью. Многие «святые» сознательно поддерживали в себе отрицательные стороны религиозного опыта: унижение, физические лишения, «так как в душе усиливалась радость в той же мере, в какой увеличивались их тяжкие физи-

⁵⁷ Александрo-Свирский монастырь. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: http://www.vogrehe_all_7.html

⁵⁸ Библия. Книга Пророка Исаии. М., 1968. 51:3. С. 722.

ческие страдания. Никакое душевное движение, кроме религиозного, не может дать человеку таких переживаний»⁵⁹. Соловецкие чудотворцы преподобные Савватий и Герман провели шесть лет в отшельничестве на Большом Соловецком острове, в память о них здесь был устроен Савватиевский скит и селились иноки, искавшие пустынножительства. Ученик преподобного Александра Свирского Геннадий жил в пустыне на озере Важе, где инок Никифор основал Задне-Никифоровскую Важеозерскую пустынь. Преподобный Арсений провел год в отшельничестве на острове Коневец. Иноки Валаамского монастыря также поддерживали аскетическую традицию.

Так, настоятель отец игумен Дамаскин после пострижения в монахи прожил три года в отшельничестве в пустыне. В его келье стоял гроб, который он сам сделал и в котором спал, укрываясь крышкой вместо одеяла. Он носил железные вериги, о чем рассказывал впоследствии своему ученику: «Станешь, бывало, класть поклоны, железо так нагреется, что станет совершенно горячее, другой раз прихватит за тело и так бывало больно. Но зато на душе было весело и спокойно. Ах. Если бы провести так всю жизнь!»⁶⁰. Другой валаамский инок — Александр, основавший впоследствии на реке Свирь Троицкий монастырь и получивший имя Александр Свирский, в 26 лет был пострижен на Валааме и 11 лет провел в отшельничестве на острове Святом, расположенном в восьми с половиной километрах к востоку от Валаама. Он жил в узкой каменной пещере, недалеко от которой сохранилась могила, выкопанная для себя самим Александром. На берегу реки Свирь, в пустыне между озерами Рощинским и Святым, преподобный Александр провел 7 лет в отшельничестве. Он пел псалмы и трудился. Едой ему служила трава. Не сразу Александр привык к этой пище: поначалу он испытывал такие боли, что целыми днями лежал на земле, не имея сил подняться. Многие годы он не видел ни одного человеческого лица⁶¹. Но скрытая от людских глаз, уединенная жизнь отшельников притягивает к ним невидимым светом паломников, создает сакральное пространство вокруг их пустынь, так как «не может укрыться город, стоящий на верху горы, и, зажегши свечу, не ставят ее под спудом, но на подсвечник и светят всем в доме»⁶². Иеросхимонах Никон несколько лет прожил на Валааме в пещере, заполненной змеями. Валаамский схимонах Серафим с первых дней поступления в монастырь жил в большом воздержании. Не пил даже чай, никогда не мыл своего тела. На спине старца от плеч до пояса сошла кожа, образовалась страшная язва, но он не хотел ее лечить и молча переносил боль во всем теле. Два раза ему накладывали пластырь на язву, но старец срывал его. Спал он на соломенной постели, на которой ночами, стоя на коленях, молился до изнеможения. Когда отца Серафима посетил келлиарх, иеродиакон Иона, то увидел, что «глаза старца были закрыты; лицо его сияло необычайною радостью; грудь подымалась высоко; из слов его можно было заключить, что он видит святых угодников Божиих»⁶³. Подобные истязания плоти с точки зрения мирского человека имеют патологический характер. Ему трудно представить, как монах, дающий обеты по умерщвлению плоти: целомудрия, послушания и нищеты, может их исполнить.

Таким образом, пустыня, пещера — это локус контакта земного и небесного. Для религиозного человека отказ от всех благ земной жизни приводит к изменению его

⁵⁹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 47.

⁶⁰ Валаамский монастырь и его святыни. Л., 1990. С. 113.

⁶¹ Прозорливость святого Александра Свирского. [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: http://www.vogrehe.ru/page_all_7.html. С. 12

⁶² Библия. От Матфея святое благовествование. М., 1968. 5:14–15. С. 4.

⁶³ Валаамский монастырь и его святыни. Л., 1990. С. 156.

внутренней жизни, к полному сосредоточению на ней, к преодолению еще одной ступени на пути к духовному преображению.

В различных религиях понятие «нищета» рассматривается как самое возвышенное из доступных для человека состояний. Люди, считающие смысл своего существования в том, чтобы иметь, всегда отличались от тех, для кого основная ценность заключается в том, чтобы быть. Жизнь, построенная на «иметь», менее свободна, чем жизнь, в основе которой лежит «делать» или «быть». Тот, кто не имеет узких индивидуальных интересов, может идти прямым путем к достижению идеала. Для религиозного человека «не иметь» означает также испытать глубокое религиозное переживание: чувство удовлетворения, абсолютное подчинение себя высшей силе. «Вот почему в анналах святой жизни постоянно звучит одна и та же нота: положитесь на Божий Промысл, не оставляя для себя никаких лазеек, не думайте о завтрашнем дне. Продайте все, что имеете, и раздайте нищим; только тогда вы достигнете высшей безопасности, когда принесенная вами жертва будет беззаветна и не оставит о себе сожаления»⁶⁴.

В культе скромности и нищеты есть мистическое чувство самоотречения, а также стремление к искренности, чувство равенства перед Богом всех созданных Им существ, любовь к человечеству и готовность ему служить. У. Джеймс считал, что бывает такое состояние, знакомое только религиозным людям, когда стремление спастись сменяется потребностью превратиться в ничто перед Господом: «При таком состоянии духа то, чего мы прежде боялись, становится средством спасения, а миг моральной смерти обращается в миг духовного рождения»⁶⁵. Отречение от прежнего образа жизни происходит для любого человека постепенно и является следствием его любви к ближним. Для того, чтобы понять высшие религиозные чувства, человек должен быть способен сам их ощущать. Тот, кто находится вне этих чувств, никогда не сможет понять того Божественного состояния, которые они вызывают в душе верующего. Аскетизм, набожность, чистота и милосердие являются определяющими признаками «святости». По утверждению Д. Поповича, такие духовные метафоры Небесного Иерусалима были особенно частыми в гимнологии и агиографии, и это фиксируется в таких выражениях, как «духовный град», «небесные врата», «скиния в пустыне», «святая гора», «пещеры в пустынях». На протяжении Средних веков взгляд на пустыню как рай, а на отшельничество как на путь в «высший град» был крайне устойчив. Существовала очевидная тенденция к обустройству пещерных святилищ в избранных природных ландшафтах с целью переноса пустыней, гор и пещер в местную среду. Некоторые из этих святилищ сохранили мощную ауру⁶⁶ святости⁶⁷.

Следовательно, такое подражание Небесному Иерусалиму, имевшее не только иеротопическое, но и ритуальное значение, должно было служить убедительным доказательством того, что на Русском Севере была частица Святой Земли. Создание Новых Иерусалимов на Валааме, Соловках и на территории других идентичных сакральных пространств Русского Севера является важнейшей частью задуманного Патриархом Никоном проекта по превращению всей Руси в новую Святую Землю.

⁶⁴ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 222.

⁶⁵ Там же. С. 41.

⁶⁶ «Аура святости» — здесь «особое состояние, настрой» (Прим. авт.).

⁶⁷ Popović D. Desert as Heavenly Jerusalem: the imagery of a sacred space in the making // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 169.

мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Выпуск 06 / 2015

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса, проведенного Обществом «Знание» России.

Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:

Волобуев Сергей Григорьевич,
философ, политолог,
заместитель декана факультета
экономики и права РПУ

Казин Александр Леонидович,
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ,
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,
декан факультета религиоведения РПУ

Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук, координатор проекта

Рудаков Александр Борисович,
политолог, руководитель Экспертного центра
Всемирного Русского Народного Собора

Аркадий Северюхин, иерей,
кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургского
Православного Института Религиоведения
и Церковных Искусств

Соловьев Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук

Руководитель проекта
Александр Дубинчин

Корректоры
Людмила Образцова
Галина Лакеева

Оригинал-макет подготовлен
ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА»

Подписано в печать 26.02.2015. Формат 70 × 100 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Charter. Объем 8 п. л.
Тираж 2000 экз. Заказ № 15.

Отпечатано в ООО «ИПК «БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 86

ISBN 978-5-91258-327-8



9 785912 583278