

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

ТОМ 2

№ 2

2019



Сергиев Посад
2019

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

VOLUME 2

No. 2

2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-908-0298

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад:
Издательство Московской духовной академии, 2019.– Т. 2.– № 2.– 176 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) – научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:
26.00.01 Теология

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: протоиерей Павел Великанов

кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия
Московской духовной академии

Научный редактор: Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия,
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор)
кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент
кафедры богословия Московской духовной академии

Иеромонах Дамиан (Воронов), (ответственный секретарь)
методист кафедры богословия Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный
профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Николай Константинович Гаврюшин, кандидат философских наук,
профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Иванович Сидоров, доктор церковной истории, кандидат
богословия, кандидат исторических наук, профессор кафедры
богословия Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры
церковной истории Московской духовной академии

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Догматическое богословие

- 11 **Иванов Михаил Степанович**
Христианская эсхатология: вечность во времени
- 21 **Санаянц Саркис Вадимович**
Представления о принципе «consensus patrum» в русской богословской науке.
Часть 1. Святые отцы и учителя Церкви. Церковное Предание и «consensus partum»

Философия

- 38 **Священник Даниил Горячев**
Священник Павел Флоренский об антиномиях
- 59 **Сороколетов Никита Вадимович**
Органопроекция П. А. Флоренского и расширяющееся тело Г. М. Маклюэна:
субъект в эпоху воплощённых утопий

Сектоведение

- 70 **Диакон Олег Лемешев**
Мистическое учение о «совести» в оккультной концепции «Четвёртого пути»
- 88 **Протоиерей Олег Мумриков**
К вопросу о принципах православной апологетики XXI в области диалога
религии и науки
- 102 **Протоиерей Антоний Исаков**
Наука и богословие в мировоззрении Дж. Полкинхорна
- 118 **Анатолий Анатольевич Парпара**
Полемика Дж. Сёрла и Д. Деннета о природе сознания с точки зрения
христианской апологетики

РЕЦЕНЗИИ

- 148 **Протоиерей Павел Великанов**
Рецензия на книгу Рода Дреера «Путь святого Бенедикта» (Rod Dreher. The
Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation. New York:
Sentinel, 2017)
- 153 **Протоиерей Эндрю Лаут**
Рецензия на статью Жана-Клода Ларше «О принципах правильного
использования патристических исследований в православном богословии»

- 158 **Алексей Михайлович Гагинский**
Рецензия на: Храмов А. В. Обезьяна и Адам: Может ли христианин быть эволюционистом? М.: Никая, 2019. 216 с. ISBN 978-5-91761-902-6
- 165 **Олег Борисович Давыдов**
Рецензия на: Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.

CONTENTS

RESEARCH

Dogmatics

- 11 **Mikhail S. Ivanov**
Christian Eschatology: Eternity Within Time

- 21 **Sarkis V. Sanaiants**
Consensus Patrum in Russian Theology. Part one: Church Fathers, the Tradition of the Church and Consensus Patrum

Philosophy

- 38 **Priest Daniil A. Goriachev**
Fr. Pavel Florensky on Antinomies

- 59 **Nikita V. Sorokoletov**
Pavel Florensky's Concept of Organ Projection and Herbert McLuhan's Idea of Extensions of Man: The Subject in the Era of Incarnated Utopias

Sect Studies

- 70 **Deacon Oleg M. Lemeshev**
Mystical Teaching About 'Conscience' in the Occult Concept of the 'Fourth Way'

- 88 **Archpriest Oleg A. Mumrikov**
On the Principles of Orthodox Apologetics XXI in the Field of Dialogue Between Religion and Science

- 102 **Archpriest Antoniï Isakov**
Science and Theology in John Polkinghorne's Thought

- 118 **Anatoliy A. Parpara**
The Polemic Between J. Searle and D. Dennett from the Perspective of Christian Apologetics

REVIEWS

- 148 **Archpriest Pavel Velikanov**
Review on: Rod Dreher. The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation. New York: Sentinel, 2017

- 153 **Archpriest Andrew Louth**
Review on: Jean-Claude Larcher "On the Principles of the Proper Use of Patristic Research in Orthodox Theology"

- 158 **Alexei M. Gaginskii**
Review on: Khramov A.. Monkey and Adam: Can a Christian Be an Evolutionist? M .:
Nikeia, 2019. 216 p. ISBN 978-5-91761-902-6
- 165 **Oleg B. Davydov**
Review on: Taylor Ch. Secular Age. M .: BBI, 2017. 967 p.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ХРИСТИАНСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ: ВЕЧНОСТЬ ВО ВРЕМЕНИ

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mpda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Христианская эсхатология: вечность во времени // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 11–20. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-10-20

Аннотация

УДК 271-175

В статье поднимается вопрос о смысле выражений «последние времена», «последние дни» и подобных им, которые занимали важное место в богословском лексиконе первых христиан, однако остались обойдены вниманием русского «школьного богословия». Основываясь прежде всего на богослужебной традиции Церкви, автор противопоставляет историческое «линейное» время сакральному литургическому или эсхатологическому. В этом последнем нет «прежде» и «после», но лишь «вечное теперь» — и именно здесь находится ключ к святоотеческому пониманию христианской эсхатологии.

Ключевые слова: последнее время, последние дни, эсхатология, историческое время, литургическое время, сакральное время

Библейские словосочетания: «последнее время» (1 Пет. 1, 5.20), «последние времена» (1 Тим. 4, 1), «последний день» (Ин. 6, 39-40; 11, 24; 12, 48) «последние дни» (Ис. 2, 2; Дан. 8, 19; 11, 35; 12, 4.9) и т. п., послужили причиной появления в христианском богословии специального раздела под названием «эсхатология» (от греч. ἔσχατος — “последний, конечный”). При знакомстве с содержанием этого раздела, находящимся в учебной литературе, предназначенной для православного духовного образования, может создаться впечатление, что эсхатологическая тематика в догматических системах получила полное, объективное и всестороннее освещение и что учение о «последних вещах» или о «конце света» (так иногда называют эсхатологию) в этих системах включает в себя все соответствующие вопросы веры о конечных судьбах человечества, окружающего мира и о втором пришествии Иисуса Христа. Однако в этих системах до сих пор всё же остаётся открытым вопрос о сроках этих великих свершений. В своих беседах с учениками Христос говорил: *Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти* (Деян. 1, 7), и *О дне же том или часе* [здесь Христос говорит о Своём Втором Пришествии — М. И.] *никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13,32) (ср. Мф. 25, 13). Эти слова Христа об эсхатологических сроках, казалось бы, ставят точку на вопросе о «последних временах». Однако если мы обратимся к истории христианской Церкви, то увидим, что этот вопрос в христианской среде постоянно был актуальным. Уже первые христиане заговорили о «последних вещах», особенно о Втором пришествии Иисуса Христа. Здесь, естественно, не идёт речь об апокалиптическом любопытстве, какое проявляли отдельные люди, наблюдавшие за небом и укорявшие Бога в Его медлительности (2 Пет. 3, 3-4). Эсхатологические свершения привлекали внимание самих апостолов, святых отцов Церкви и других христиан. Этой теме в русском богословии, как известно, было посвящено большое исследование митрополита Макария (Оксиюка) под названием «Эсхатология св. Григория Нисского». В нём автор не ограничивается анализом эсхатологического учения одного св. Григория, а предлагает его краткий обзор по трудам других святых отцов и церковных писателей до времени V Вселенского Собора. По своему плану, структуре, содержанию, перечню обсуждаемых вопросов, методике подачи материала исследование митрополита Макария во многом соответствует эсхатологическим разделам, имеющимся в ранее упоминаемых учебниках, которые иногда называют «школьным богословием». Недостатком последнего, как и самого труда митр. Макария,

является то, что в них полностью отсутствует анализ словосочетания «последние времена». Создаётся впечатление, что в таком анализе указанные труды просто не нуждаются, т. к. не видят здесь никакой проблемы, поскольку «последние времена» для них — это и есть то, что в обиходе обычно называют «концом света». На самом же деле, «последние времена» («последнее время») — очень тонкое и вместе с тем сложное понятие. Причём трудности при его определении вызывает содержание не только прилагательного, но и существительного.

Понятие «время» в христианстве используется прежде всего и чаще всего в обиходном, обыденном словоупотреблении. В таких случаях оно выступает как время историческое, называемое также «линейным» временем, т. к. оно движется по линии: «прошедшее — настоящее — будущее». Здесь мы наблюдаем хронологическую концепцию времени. Сразу же отметим: слова Христа: *Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти* (Деян. 1, 7) и *О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32), — как раз и имеют в виду такое восприятие времени, при котором обнаруживается его хронологическая неопределённость. «Бытует некий поверхностный подход к эсхатологии, который заключается в стремлении определить или точную дату суда, или его приговоры. [В таких случаях склоняются — М. И.] к разного рода апокалиптическим вычислениям скорее в духе Нострадамуса, чем апостола Иоанна. Сам Христос предостерегал Своих учеников от этой опасности»¹.

Кроме исторического времени, в христианстве признаётся время священное, несущее на себе печать вечности и проявляющееся как время экклезиологическое, литургическое, эсхатологическое, как время «последнее», как «вечный эон». «Священная история, — замечает в этой связи академик Д. С. Лихачёв, — в целом имеет... “вечное значение”. Там нет суеты истории. Время в священной истории течёт иначе: совершившееся не исчезает, а продолжает... воспроизводиться в церковном богослужении»². В другом месте он продолжает:

«Христианские праздники — это не только память о событиях священной истории, о святых и пр. *События вновь и вновь совершаются ежегодно в одно и то же время* [курсив мой — М. И.]... Поэтому христианское богослужение не только [и не столько — М. И.] их “вспоминает”, но считает их совершающимися в момент праздника...»

1 Даниэлю Ж. Эсхатологические чаяния // Символ. 1986. № 16. С. 56.

2 Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., М., 1979. С. 261.

Отсюда — формы настоящего времени во многих церковных службах, отдельных песнопениях и молитвах. В событиях священной истории — Ветхого и Нового заветов — обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте не только праздников, но и всех дней недели, связанных с той или иной памятью о священных событиях... Ветхозаветные и Новозаветные события занимают совершенно особое место в системе времени... Хотя они относятся к прошлому... они одновременно являются и фактами настоящего. Вот, например, с какой настойчивостью подчёркивает Кирилл Туровский в своей проповеди на Фомину неделю, что всё совершающееся — совершается сейчас, в данный день и данный момент: “Ныне небеса просветишася... Днесь ветхая конец прияша, и се быша вся нова воскресения ради”... События священной истории ... совершились под знаком “вечности” и поэтому продолжают существовать... Спасение человечества, например, — это вечный акт, совершаемый в результате однажды происшедшей смерти и воскресения Иисуса Христа... В праздник событие славится и изображается, поскольку оно происходит в день праздника... Итак, — заключает Лихачёв, — [христианский — *М. И.*] праздник выступает в своей вечной сущности, имеющей вневременные последствия для всего человеческого рода. [В священном времени присутствует — *М. И.*] аспект необычайно действительный: настоящее время, охватывающее всю жизнь человечества... Это — настоящее время богословского обобщения»³.

На особенности священного времени, отмеченные Лихачевым в этом тексте, к сожалению, далеко не всегда обращает внимание даже церковная литература. В результате многие толкования литургических чинопоследований ограничиваются лишь тем, что призывают христиан во время совершения богослужения лишь вспомнить те или иные моменты, которые имели место в прошлом в священной истории. При этом аргументом, на который ссылаются подобные толкования, обычно служат слова Христа: *сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22, 19). Однако и Евхаристическая жертва, совершаемая в храмах, не является простым воспоминанием, о чём свидетельствует хотя бы такой пример, взятый из широко распространённого объяснения Божественной Литургии, символика которой «оказывается способной мысленно воспроизводить в памяти земную жизнь и служение Господа Иисуса Христа — Его Воплощение, проповедь, страдания и смерть, погребение, Воскресение, седение одесную Отца и Второе пришествие на землю. О несоответствии

такой интерпретации таинственной глубине Литургии свидетельствует хотя бы такой факт. В то время как упрощённое объяснение призывает участников Литургии лишь воспроизвести в памяти момент малого входа — выход Христа на общественное служение, литургическое чинопоследование, составленное теми, кто духовно постиг неизреченную духовную глубину Святой Евхаристии, в молитве малого входа изображает этот момент как священный, трепетный. Именно в это время отверзаются небеса и ангелы, призываемые в молитве малого входа, “нисходят” в храм Божий. “Ангельский собор и человеческий род” начинается своё совместное богослужение⁴.

Для того чтобы в рассуждениях о времени продвигаться дальше, сделаем промежуточный вывод: в отличие от исторического времени, которое имеет свои «прежде» и «после», время священное содержит в себе лишь одно: «вечное теперь» (слав. «днесь»)⁵.

Здесь может возникнуть вопрос: если прилагательное «последнее», находящееся в словосочетании «последнее время», также включает в себя слово «после», находящееся в арсенале понятия «историческое время», то почему «последнее время» в христианстве стало относиться не только к «историческому», но и к «священному времени», причём уже с момента зарождения христианства? Ответ на этот вопрос следует искать в православной христологии и сотериологии.

В контексте вечности, а не в хронологической последовательности «мира сего», о «последних временах» говорят уже сами апостолы. Так, ап. Петр, описывая Христа как «непорочного и чистого агнца, предназначенного ещё прежде создания мира», указывает на то, что Он явился *в последние времена для нас* (1 Пет. 1, 20). Ап. Иоанн Богослов заявляет решительно и однозначно: *Дети! Последнее время* (1 Ин. 2, 18). Обозревая историю израильского народа, ап. Павел заключает: *Все это происходило с ними как образы, а описано в наставление нам, достигшим последних веков* (1 Кор. 10, 11). У того же Апостола мы читаем: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* (Евр. 1, 1-2), *Который, совершив Собою очищение грехов наших, воссиял одесную (престола) величия на высоте* (Евр. 1, 3).

Апостольскую традицию в понимании «последнего времени» продолжает вся святоотеческая литература, в которой это время никогда не ограничивается описанием пришествия Христа лишь как Судии и Мздовоздателя.

4 Иванов М. С. Богословский сборник. Т. I, М., 2011. С. 52-53.

5 Бенга Даниил, свящ. История и эсхатология в Древнем Сирийском христианстве // Эсхатологическое учение Церкви. М., 2007. С. 244.

Итак, христианство признаёт два времени: линейное и священное, в рамках которого как раз и находится «последнее» время. Размышляя об этом, прот. Г. Флоровский пишет:

«Христианство по природе своей эсхатологично. Церковь — это эсхатологическое сообщество, ибо она — Новый Завет, окончательный и, стало быть, “последний”. Сам Христос есть последний Адам, потому что Он — “Новый Человек” (свт. Игнатий, “К Ефесянам”, 20, 1). Христианству присущ эсхатологический взгляд на мир. «Древнее прошло. Вот теперь всё новое». Именно в «последние дни сии» (Евр. 1, 1-3) Бог отцов наших совершил заключительное деяние, совершил его раз и навсегда, единожды и навеки. “Конец” наступил, божественный план спасения человека осуществился»⁶.

Этот конец —

«не только в будущем, как страшный обрыв всего»⁷,

но и в настоящем, в котором он

«вечно “актуализируется” и “исполняется” в Таинстве Церкви, в Евхаристии. “Наполнимся бесконечныя Твоя жизни, насладимся неистощимыя Твоя пищи, еяже и в будущем веце всем нам сподобится благоволи”. В конце явится та же Жизнь, которая уже жительствоует, начнётся новый эон, которого мы уже приобщаемся, явится Господь, Который приходит и пребывает»⁸.

Соотношение «нового эона», т. е. вечности, и исторического времени требует дополнительного объяснения. Прежде всего их не следует хронологически обособлять друг от друга: сначала — время историческое, в котором пребывает «мир сей», лежащий во грехе, а потом — вечность, при наступлении которой придет Царство Божие. *Не придет Царствие Божие приметным образом*, — сказал Иисус Христос, — *Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть* (Лк. 17, 20-21).

Оно — «не только Царство некоего далёкого будущего, находящееся “по ту сторону” и поэтому не вступающее в конфликт или противоречие со всеми нашими земными “царствами”... Мы принадлежим этому Царству здесь и сейчас и мы принадлежим и служим прежде всего ему, а потом уже и всем остальным “царствам”. Наша принадлежность, наша преданность чему бы то ни было в этом мире — государству, нации, семье, культуре или каким-либо иным ценностям — действительны лишь постольку, поскольку они не вступают в противоречие

6 Флоровский Георгий, прот. Век патристики и эсхатология // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 228.

7 Шмеман Александр, прот. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 242.

8 Там же. Курсив мой — М. И.

и не искажают нашу главную преданность, наше сочетание Царству Христа. В свете этого Царства ни одна наша привязанность не является абсолютной, ничто не может претендовать на наше безусловное подчинение, ничто и никто не является “господином” нашей жизни. Особенно важно помнить об этом в наше время, когда не только мир, но даже сами христиане так часто абсолютизируют свои земные ценности — национальные, политические, этнические, культурные, рассматривая их в качестве критерия своей христианской веры, вместо того, чтобы подчинять их тому торжественному обещанию, которое они дали в день своего крещения, в день, когда они были “занесены в список” тех, для которых Христос — единственный Царь и Господь»⁹.

Историческое время «мира сего», «образ» которого *проходит* (1 Кор. 7, 31), и время вечности, уже присутствующее в Царстве Божиим, *пришедшем в силе* (Мк. 9, 1), находятся в антиномическом сопряжении, благодаря которому в христианской эсхатологии появилось известное словосочетание «уже» — и «ещё не». В контексте исторического времени христиане, обращаясь к Богу, просят: «Да придет Царствие Твое». В контексте же времени священного, или вечного, они уже «наслаждаются» «неистоимой пищей» Божественной Жизни в Царстве Небесном. Само собой разумеется, что в этом случае, поскольку мы встречаемся с одной из антиномий, существующих в христианском богословии, логически объяснить словосочетание «уже» — и «ещё не» невозможно. Оно постигается лишь в реальном опыте духовной жизни.

В антиномическом сопряжении двух времен не следует искать какого-либо противоречия. Хотя историческое время несёт на себе печать греха, а время священное — это время Царствия Божия, оба они — осуществление Божественного творческого замысла, который включает в себя и преображение «мира сего», лежащего во грехе, чтобы в эсхатологической перспективе явились *новое небо и новая земля* (2 Пет. 3, 13). «Диалектическое напряжение между “уже” и “ещё не”, — пишет современный греческий богослов Макарий Симонопетрис, — находится в основе литургического времени, но это не противоречие, а динамичная и богочеловеческая антиномия»¹⁰.

В контексте «последнего времени», о котором стали говорить первые христиане, особое место занимает так называемый «первый день» недели, называемый также «новым днём». «В этот день началось “новое время”, которое, хотя внешне и остаётся в рамках “старого” времени этого мира и всё ещё измеряется числом “семь” — ощущается

9 Шмеман Александр, прот. Водю и Духом — о таинстве Крещения. Париж, 1986. С. 42.

10 Виорел Сава, свящ. Эсхатологический аспект православного богослужения // Эсхатологическое учение Церкви. М., 2007. С. 386.

верующими как поистине “новое”: открытое вечности, пронизаемое для Царствия Божия, присутствие, силу и радость которого оно проявляет в “этом мире”¹¹. Речь здесь идёт о том новом дне, в который совершилось Воскресение Христово.

«До тех пор, пока день воскресный не вошёл в рамки исторического времени и не стал днём седьмым, он воспринимался в христианстве и как день первый, и как день восьмой, и как день, находившийся за пределами “седмицы”, вне бессмысленного повторения времени, единственным горизонтом которого являются смерть и разрушение»¹².

Первый день предваряется днём субботним, в который Бог «почил» от Своих творческих трудов. При этом Бог благословил субботу как день покоя и день сокровенного ожидания новых Божественных деяний, какие Он явит в изобилии в будущем эоне.

Новый день не только открывает новое время, но и является «иног жития, вечного», началом (Пасхальный канон, песнь 7). Он становится принципом обновления старого времени, благодаря чему преодолеваются аномалии ветхого эона и утверждается эон Царствия Божия. Этот день, как «день Господень», роднит его с Церковью, которая, являясь «не от мира сего», в то же время находится в мире и служит преображению этого мира. Но она, как и «день Господень», не является частью «мира сего», «лежащего во зле».

Для первых христиан «конец времени переживался как наступивший, [ибо — М. И.] Крещение вводило [их — М. И.] в единый праздник — в «вечную» Пасху (Пасхальный канон, песнь 5), в день восьмой... Праздников нет, ибо всё стало праздником (Ж. Даниэлу)»¹³. При этом восьмой день воспринимался как «день вне времени, вне семи, вне этого мира», как «невечерний день» (Пасхальный канон, песнь 9) Царствия Божия¹⁴.

Библиография

Бенга Даниил, свящ. История и эсхатология в Древнем Сирийском христианстве // Эсхатологическое учение Церкви (Москва, 14-17 ноября 2005 г.): материалы богословской Конференции Русской Православной Церкви. М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. С. 240-253.

11 Шмеман Александр, прот. Указ. соч. С. 164-165.

12 Там же. С. 164.

13 Шмеман Александр, прот. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 197.

14 Шмеман Александр, прот. Водой и Духом — о таинстве Крещения. Париж, 1986. С. 165.

Виорел Сава, свящ. Эсхатологический аспект православного богослужения // Эсхатологическое учение Церкви (Москва, 14-17 ноября 2005 г.): материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. С. 379-387.

Даниэлу Ж. Эсхатологические чаяния // Символ. 1986. № 16. С. 33-56.

Иванов М. С. Богословский сборник. Т. I, М.: ДеЛиплюс, 2011.

Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., М.: Наука, 1979.

Флоровский Георгий, прот. Век патристики и эсхатология // Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 228-242.

Шмеман Александр, прот. Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-Press, 1961.

Шмеман Александр, прот. Евхаристия. Таинство Царства. Париж: YMCA-Press, 1984.

Шмеман Александр, прот. Водюю и Духом — о таинстве Крещения. Париж: YMCA-Press, 1986.

Christian Eschatology: Eternity Within Time

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Honored Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mpda@yandex.ru

For citation: Ivanov, M. S. "Christian Eschatology: Eternity Within Time". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 11–20. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-10-20

Abstract. The article deals with the ideas behind the phrases *the latter times*, *the last days* and the like, which were important for Early Christian theology and went almost unnoticed by the Russian "scholastic theology". As the author looks at the church's liturgical tradition he contrasts historic "linear" time to sacral liturgical or eschatological time, in which there is no "before" nor "after" but only a "timeless now". The author seeks to prove that to be a key for patristic view of the Christian eschatology.

Keywords: the latter times, the last days, eschatology, historic time, sacral time, liturgical time.

References

Benga, D., pr. "Istoriia i éskhatologiia v Drevnem Siriiskom khristianstve" ["History and Eschatology in Ancient Syrian Christianity"]. *Éskhatologicheskoe uchenie Tserkvi: materialy bogoslovskoi konferentsii Russkoï Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 14-17 noiabria 2005 g.)* [Eschatological Doctrine of the Church: Materials of the Theological Conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, 14-17 Nov. 2005)], Moscow Synodal Theological Commission, 2007, pp. 240-253. (In Russian)

- Daniélou, J. “Ėskhatologicheskie chaianiia” [“Eschatological aspirations”]. *Simvol [Symbol]*, no. 16, 1986, pp. 33-56. (In Russian)
- Ivanov, M. S. *Bogoslovskii sbornik [Theological Collection]*. Vol. I, Moscow, DeLiplus, 2011. (In Russian)
- Likhachev, D. S. *Poëtika drevnerusskoï literatury [Poetics of Old Russian Literature]*. 3d ed., Moscow, Nauka, 1979. (In Russian)
- Florovskii, G., prot. “Vek patristiki i ėskhatologiia” [“The Patristic Age and Eschatology”]. *Izbrannye bogoslovskie stat'i [Selected Theological Papers]*. Moscow, Probel, pp. 228-242. (in Russian)
- Sava Viorel, pr. “Ėskhatologicheskiĭ aspekt pravoslavnogo bogosluzheniia” [“The Eschatological Aspect of Orthodox Worship”]. *Ėskhatologicheskoe uchenie Tserkvi: materialy bogoslovskoi Konferentsii Russkoï Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 14-17 noiabria 2005 g.) [Eschatological Doctrine of the Church: Materials of the Theological Conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, 14-17 Nov. 2005)]*, Moscow Synodal Theological Commission, 2007, pp. 379-387. (In Russian)
- Schmemmann, A., archpriest. *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie [Introduction to Liturgical Theology]*. Paris, YMCA-Press, 1961. (In Russian)
- *Evkharistiia. Tainstvo Tsarstva [The Eucharist: Sacrament of the Kingdom]*. Paris, YMCA-Press, 1984. (In Russian)
- *Vodoiu i Dukhom — o tainstve Kreshcheniia [Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism]*. Paris, YMCA-Press, 1986. (In Russian)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИНЦИПЕ «CONSENSUS PATRUM» В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКЕ

ЧАСТЬ 1. СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ. ЦЕРКОВНОЕ ПРЕДАНИЕ И «CONSENSUS PARTUM»

Саркис Вадимович Санаянц

студент магистратуры МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
focus1987@bk.ru

Для цитирования: Санаянц С. В. Представления о принципе «consensus patrum» в русской богословской науке. Часть 1. Святые отцы и учителя Церкви. Церковное Предание и «consensus partum» // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 21–37. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-21-37

Аннотация

В статье рассматриваются представления русских богословов о роли святых отцов в передаче Священного Предания, а также понимание значения творений святых отцов в истории Церкви, в том числе и на Вселенских Соборах. Основной акцент в изучении роли святоотеческого наследия уделяется рассмотрению принципа «согласия отцов», или «consensus patrum», который может пониматься несколько по-разному, но значение которого в истории богословской мысли трудно переоценить. Также затронут довольно сложный вопрос о святоотеческих разногласиях и рассмотрено более расширенное понимание формулы прп. Викентия Леринского: «повсюду, всегда и все». В конце сделан обобщающий вывод.

Ключевые слова: consensus partum, святые отцы, Вселенский Собор, прп. Викентий Леринский

Введение

За владение истинным апостольским Преданием уже с первых веков начали бороться различные группы людей как внутри Церкви, так и вне её. Несмотря на всё это, Церковь находила несомненную истину в преемственности не только епископской хиротонии от самих апостолов, но и учения, сохраняемого преемниками двенадцати учеников Христа в неискажённом виде. Позднее святитель Афанасий Великий скажет о том, что «Священное Предание сохранили для нас отцы»¹, то есть те избранные мужи, просиявшие в Церкви своей жизнью и умом, которые могли в неповреждённом виде сохранить то, во что «верили повсюду, всегда и все»². Данный тезис был положен в основу сформулированного впоследствии принципа «согласия отцов», или «consensus patrum», который должен был стать краеугольным камнем при определении того, во что верила апостольская Церковь и что имеет непререкаемый вероучительный авторитет. Православный верующий, начинающий изучать Предание Церкви, как правило, не имеет ясного и чёткого понятия о том, что представляет из себя проблема «согласия отцов», вокруг которой ведутся споры в научно-богословских кругах³. Для него святые отцы — это просвещённые Духом Святым люди, об ошибках которых едва ли возможно говорить всерьёз. Но если углубиться в проблему, становится ясно, что картина значительно сложнее, и возникающие вопросы требуют разрешения.

Известный церковный писатель Ориген говорит: «Предметом веры должна быть только та истина, которая ни в чём не расходится с апостольским и церковным Преданием»⁴. Но где найти это самое церковное и апостольское Предание? Какую истину провозглашала Церковь на соборах: новую и неведомую или всегда хранимую в ней? Если эта истина всегда в ней хранима, то могла ли она быть выражена общим голосом святых, как носителей Святого Духа? В данной статье не преследуется цель подтвердить или опровергнуть принцип «согласия отцов», но изучить, как относились к данному принципу русские до-революционные мыслители и богословы.

- 1 *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // Богословская конференция РПЦ «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». М., 2000. С. 77.
- 2 *Викентий Леринский, прп.* О Священном Предании Церкви. СПб, 2000. С. 16.
- 3 Примером может служить недавний диспут между кандидатом богословия иереем Георгием Максимовым и кандидатом исторических наук А. Г. Дунаевым.
- 4 *Ориген.* О началах. Цит. по: *Сильвестр (Малеванский), архиеп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 1. СПб, 2008. С. 108.

Сама тема авторитетности святых отцов начинает подниматься с возникновением протестантизма, которое особенно остро ставит проблему Священного Предания и опоры на него. И поднятый вопрос относительно Предания и Писания богословская наука, видимо, обречена решать ещё долго. Русское богословие, конечно, не осталось в стороне от этого спора: или Писание нуждается в истолковании Преданием, или же «слово Божие есть единое начало богословия»⁵.

Постановка вопроса. Роль святых в передаче Предания

Для церковного православного сознания характерна вера в святость и апостоличность Церкви, а также в непогрешимость истины, которую она хранит. Вся история Церкви полна примерами отстаивания апостольской веры, сохранения той истины, которую передавали апостолы и их преемники от Самого Господа Иисуса Христа. Апостол Павел говорит об этом так: *О, Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания* (1 Тим. 6, 20); *держишь образца здравого учения, которое ты слышал от меня, с верою и любовью во Христе Иисусе* (2 Тим. 1, 13). Источник учения апостолов выражен в следующих словах: *Ибо я от Господа принял то, что и вам передал...* (1 Кор. 11, 23). Таким образом, то Предание, о котором говорит здесь апостол Павел, полученное им от Самого Господа через откровение, необходимо было сохранять и оберегать. И здесь роль хранителей апостольского учения была вверена прежде всего святым отцам: «веру Вселенской Церкви, какую предал Господь, проповедали апостолы, сохранили отцы»⁶, как об этом говорит святитель Афанасий Великий.

Таким образом, роль святых отцов в передаче и защите истинного богооткровенного учения, по мнению многих церковных писателей, трудно переоценить. Выходя за «пределы, которые положили святые отцы»⁷, верные могли оказаться вне церковной ограды. Профессор А. И. Сидоров подчёркивает, что любому православному христианину являет себя непререкаемой истина, выраженная богословом и писателем М. А. Новоселовым: «Святые отцы — это стержень

5 См.: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 30.

6 *Афанасий Великий, свт.* Послание к Серапиону. Цит. по: *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии. СПб, 2010. С. 48.

7 *Иоанн Дамаскин, преп.* Слово 3. Против отвергающих святые иконы. Цит. по: *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность. С. 76.

Церкви, за которой должны крепко держаться чада её, если хотят сохранить верность Телу Истины и не выпасть из спасительного русла единой, святой, соборной и апостольской Церкви»⁸. О значении святых отцов как хранителей неповреждённой апостольской истины свидетельствуют и соборы Церкви, особенно Вселенские Соборы, на которых утверждаемая истина наиболее часто основывалась на авторитете того или иного отца или группы отцов.

Протоиерей Георгий Флоровский пишет о том, что любое догматическое определение в ранней Церкви непременно начиналось фразой: «Следуя Святым Отцам...»⁹. Седьмой Вселенский Собор говорит несколько пространнее, но необходимым условием своих вероопределений ставится следование Преданию и отцам¹⁰: «Следуя Богодухновенному учению Святых Отцов и преданию Кафолической Церкви...»¹¹ Несмотря на то, что отец Георгий называл Церковь «Церковью Отцов»¹², он не ограничивал действие «века Отцов» определённым временем, как делали это до него, когда древность приобретала сакрально-мистическое значение. Но «Дух Истины, Тот, что “глаголат пророки”, Тот, что вёл апостолов — Тот же Дух и ныне ведёт Церковь от славы к славе, ко всё более полному пониманию Божественной Истины»¹³. Отсюда о. Георгий делает вывод о том, что православное понимание Предания и свято-отеческого духа выражено в его вневременном характере, который свойственен живому организму Церкви, но в то же время критерием правой веры он признаёт «учение отцов» Церкви¹⁴. Почему так? Ответ очевиден: святые — это те люди, которые смогли опытно познать и выразить невыразимое на языке, понятном современнику. Что же такое «следование отцам»? «“Следовать” отцам значит не просто их “цитировать”. “Следовать” отцам значит усвоить их фрбвнџа — их дух»¹⁵.

- 8 Новоселов М. А. Письма к друзьям. Цит. по: Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика. Н. Новгород, 2001. С. 7.
- 9 Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. 1996. № 9/10. С. 107.
- 10 Несмотря на то, что данный Собор ссылается на отцов Церкви и Предание, Е. Фирсов в своей монографии высказывает мнение, что много сочинений, цитированных во время его заседаний, были подложными. Далее Фирсов делает следующий вывод: «Также не смогли богословы собора предъявить какие-либо высказывания отцов и учителей Церкви первых четырёх веков в поддержку или одобрение икон». См.: Фирсов Е. В. Акты Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора. СПб, 2016. С. 21.
- 11 Определения Вселенских Соборов. Цит. по: Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. 1996. № 9/10. С. 107.
- 12 Там же. С. 109.
- 13 Там же. С. 108.
- 14 Там же. С. 111.
- 15 Там же. С. 113.

Главный принцип соблюдения церковности как таковой заключён в сохранении и правильном исповедании того, что было возведено Господом и Его апостолами, как об этом говорится в актах пятого Вселенского Собора: «Это исповедание мы соблюдаем, в которое мы крестились и которое даровано великим Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом святым Своим ученикам и апостолам, а ими проповедано во всём мире»¹⁶. Там же есть упоминания об отцах: «Всё это мы написали по праву, научившись из божественного Писания и из учения отцов»¹⁷. Пятый Вселенский Собор, осуждая определённых еретиков и их труды, для подтверждения своего православного решения ссылается на некоторых особо чтимых отцов, которые, по-видимому, имели непререкаемый авторитет, и в будущем по ним же сверяли православность исповедания различных иерархов империи. Об этом списке есть упоминания в его соборных актах: «Следуем во всём святым (отцам) и учителям святой Церкви Божией: Афанасию, Иларию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Кириллу, Иоанну Константинопольскому, Льву, Проклу, и всё, написанное ими о правой вере и в осуждение еретиков, принимаем»¹⁸. Здесь уже налицо определённый список отцов, которым могли пользоваться члены Собора для исследования сложных богословских мест. Ведь именно верность тому, что было сказано или написано этими людьми, лежала в основе понимания православного Предания, которое есть «непрерывное присутствие в Церкви Духа Святого, непрерывное Божие водительство и просвещение»¹⁹.

Канонический список «святых и блаженных отец» представлен во втором каноне Трульского Собора, где говорится о правилах, которые определены тринадцатью отцами²⁰. Список, в сравнении с перечнем Пятого Вселенского Собора, несколько видоизменён, но суть его заключается в том, что в Церкви на момент проведения Собора существует безусловный авторитет не только определённых Соборов, но и отцов.

16 Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. Казань, 1913. С. 302.

17 Там же. С. 302.

18 Там же. С. 226.

19 Флоровский Г., *прот.* Святой Григорий Палама и традиция отцов. С. 108.

20 «Также правила Дионисия, архиепископа Великого града Александрии; Петра, александрийского архиепископа и мученика; Григория, епископа неокесарийского, чудотворца; Афанасия, архиепископа александрийского; Василия, архиепископа Кесарии каппадокийския; Григория, епископа ниссакого; Григория Богослова; Амфилохия иконийского; первого Тимофея, архиепископа александрийского; Феофила, архиепископа того же Великого града Александрии; Кирилла, архиепископа александрийского; и Геннадия, патриарха сего богохранимого и царствующаго града; еще же и Киприаном, архиепископом африкийския страны, и мучеником». См.: Каноны, или книга правил. Минск, 2016. С. 38.

Согласно девятнадцатому правилу этого же Собора, святым отцам присваивается авторитет прежде всего в области экзегезы Священного Писания, того камня преткновения, о который разбивались различные ересиархи и их последователи. Правило говорит: «...и если предложено слово Писания, пусть изъясняют его не иначе, как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях...»²¹

Когда говорят о значимости святых отцов, имеют в виду прежде всего то наследие, которое составляет часть сокровищницы Предания. Благодаря ей верующий находит правильный путь в своём духовном пути к Богу. И если имеется свидетельство Церкви о святости и чистоте учения того или иного отца («*sanctitas vitae, sanctitas doctrinae, declaratio Ecclesiae*»²² — три признака, по которым церковный писатель причисляется к категории святого отца), то его творения могут быть рассматриваемы как авторитетный источник Предания. Но стоит подчеркнуть важный момент: именно свидетельство Церкви, а не что-либо другое определяет чистоту жизни и учения святого, потому что невозможно человеку *самому о себе свидетельствовать* (Ин. 8, 13). Об этом сказано у прот. Олега Давыденкова так: «Только Церковь с её богодарованными средствами может засвидетельствовать достоинство богословской мысли того или иного церковного писателя»²³.

«Consensus patrum»

Как было сказано ранее, труды отцов Церкви составляют внушительную и авторитетную часть Предания и на протяжении веков церковной истории руководили многих в пути духовной жизни, в противостоянии ересям, защите Церкви от восстающих на неё лжеучителей, присваивающих себе учение апостолов. Об этом так говорит один анонимный автор третьего века: «Еретики говорят, что они учат так, как прежде приняли и учили все, даже сами Апостолы»²⁴. К трудам отцов постоянно прибегают соборные постановления, видя в них источник апостольского духа, веры церковной, непогрешимого авторитета в вопросах вероучения. В связи с этим уже в первые века в Церкви возникает вопрос: что в трудах святых является истинным и церковным

21 Каноны, или книга правил. Минск, 2016. С. 44.

22 Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии. М., 2006. С. 107.

23 Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М., 2016. С. 67.

24 Евсевий (Памфил). Церковная история. Цит. по: Чельцов И. В. Собрание символов и вероизложений православной Церкви. СПб, 1869. С. 27.

учением, а что может быть отброшено как человеческое? Может ли святой отец ошибаться? Особенно когда проблема связана с принципиальными вопросами вероучения. Простой вопрос о том, что святые не могут противоречить друг другу и что они действуют в одном Духе истины, Который наполняет Церковь, сложно разрешим в истории.

Западный святой пятого века преподобный Викентий Леринский в своём труде «Памятные записки Перегринна», защищая церковное учение от еретических нападок, сказал знаменитые слова: «В самой же католической Церкви особенно должно заботиться нам о том, чтобы содержать то, чему верили повсюду, всегда, все...»²⁵ Это место традиционно трактуют как определение того, что заключает в себе Предание Церкви, в которой хранится истина «всеми, повсюду и всегда». О древности же он говорит, что она соблюдается тогда, «когда никак не отступим от тех мыслей, которые, несомненно, одобрены святыми предками и отцами нашими», а всеобщность истины здесь выражена в том, что необходимо «в самой древности последовать определениям и мыслям всех или по крайней мере большинства священников и вместе учителей»²⁶. Из этих мыслей преподобного Викентия и вытекает новый богословский термин «consensus patrum», или «согласие отцов», где «все» или «большинство» отцов выражают церковную истину, не противореча друг другу, но, если кто дерзнет идти «против согласия всех, или, по крайней мере, решительного большинства православных», тот восстаёт против «непогрешности всеобщности»²⁷.

Наиболее ярко эта мысль у преподобного Викентия представлена в следующем месте: «Что только или все они (отцы), или большинство их единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто, непоколебимо, как бы по предварительному согласию между собой учителей, то почитать несомненным, верным и непререкаемым»²⁸. В данном месте присутствует термин «consensio»²⁹, который со временем стал пониматься и читаться как «consensus patrum», и современными богословами понимается как согласие святых отцов в основных вопросах веры и нравственности. Такого мнения придерживаются в том числе профессора А. И. Сидоров, А. И. Осипов, К. Е. Скурат

25 Викентий Леринский, *прп.* О Священном Предании Церкви. С. 16.

26 Там же. С. 17.

27 Викентий Леринский, *прп.* О вероизложениях вообще, или об общем характере православной догматики. Цит. по: Чельцов И. В. Указ. соч. С. 183.

28 Викентий Леринский, *прп.* Памятные записки Перегринна. Цит. по: Сагарда Н. И. Полный курс лекций по патрологии. СПб: Воскресение, 2004. С. 42.

29 Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. С. 68.

и другие. Профессор А. Осипов пишет: «Согласие отцов в силу святости их жизни свидетельствует о богооткровенном характере их учения, и потому оно является единственно достоверным критерием во всех вопросах христианской веры и жизни»³⁰. Этот принцип он возводит во главу богословия; благодаря ему, по мнению профессора, православие становится православием и отличается от других конфессий и тем более религий³¹. Похожих взглядов придерживается и профессор А. И. Сидоров, когда говорит, что Православная Церковь имеет кормчим Господа Иисуса Христа, а «компасом же нашим является принцип “согласия отцов” (consensus patrum), который был чётко и однозначно определён уже издревле»³². Довольно убедительные и резкие утверждения профессоров Московской духовной академии не менее убедительно дополняет ещё один ранее упомянутый профессор – Константин Ефимович Скурат. Он говорит, что любой православный богослов, если хочет оставаться «верным традициям Православной Церкви», «должен считаться» с положением «согласия отцов»³³. Здесь мы имеем некий «консенсус» современной богословской мысли среди профессоров Московской духовной академии. Но все ли совершенно согласны с таким восприятием «согласия», которое мы видим у названных профессоров? Можно видеть, что уже они сами прекрасно понимали сложности, с которыми сталкивается исследователь творений святых отцов, когда видит те или иные разногласия в их писаниях. Например, кандидат исторических наук, филолог и переводчик А. Г. Дунаев в известном диспуте и вовсе восстаёт на принцип «согласия» в его широком смысле, настаивая на понимании принципа лишь в виде голоса Церкви на Вселенских Соборах, вне которых не может быть никакого утверждённого вероучения³⁴.

Разногласия святых отцов

Возникновение термина «согласие отцов» в западной науке не было чуждо крайностей. В частности, он мог пониматься как «общий знаменатель»³⁵, оставляющий в догматическом поле зрения лишь узкую щель,

30 Осипов А. И. Бог. М., 2015. С. 22.

31 Там же. С. 22.

32 Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности... С. 8.

33 Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии. С. 109.

34 См.: Максимов Г., иерей, Дунаев А. Г. Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?» URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patologija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/> (дата обращения: 10.05.2019).

35 См.: Иларион (Алфеев), игумен. Святоотеческое наследие и современность. С. 79.

вне которой остаётся вся широта богословия отцов. Но как же решить вопрос о разногласиях мнений, не выхолщивая богословскую мысль? К. Е. Скурат пишет, что наличие разногласий у святых отцов никогда не ставилось под сомнение в Церкви. Но единство отцов проявлялось всегда «в самом главном»: догматах Церкви и её нравственном учении³⁶. Таким образом, утверждение святого Иоанна Дамаскина о том, что «отец не противоборствует отцам, ибо все они были общниками Единого Духа»³⁷, принадлежит именно к этой категории — общего «в самом главном». Об этом же говорит и современный учебник по Догматическому богословию, подчёркивая, что «если по основным догматическим вопросам можно говорить о совершенном согласии отцов, то по второстепенным вопросам такого согласия может и не быть»³⁸.

Похожего мнения придерживается и митрополит Иларион (Алфеев), когда говорит о том, что ««согласие отцов» подразумевает их общность в главном при возможных разногласиях по отдельным пунктам»³⁹. При этом он критикует ложное понимание «согласия» как некоей суммы богословия, где стираются индивидуальные характеры, контекст написания текстов (эпоха, уровень владения тем или иным языком, место, принадлежность богословской школе и др.) и другие моменты⁴⁰. В таком ложном прочтении «согласия», где богословы пытаются найти у отцов некую «единую богословскую и мировоззренческую систему»⁴¹, нет места множеству частных богословских мнений или же «теологуменов»⁴², на которые невозможно закрыть глаза, не выходя за рамки научности. Священник Константин Польсков в статье «Богословское мнение» из Православной энциклопедии выделяет принцип «согласия» как одно из возможных пониманий «богословского мнения», которое, в случае разделения его многими признанными святыми, подпадает под определение «consensus patrum». Часто это согласие граничит с догматом, но не равносильно ему⁴³.

36 Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии. С. 109.

37 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры // Цит. по: Скурат К. Е. Указ. соч. С. 109.

38 Давыденков О., прот. Догматическое богословие. С. 68.

39 Иларион (Алфеев), иером. Святоотеческое наследие и современность. С. 80.

40 Там же. С. 79.

41 Там же.

42 Термин, введённый профессором В. В. Болотовым в начале двадцатого века и означающий нечто срединное между догматом и частным мнением отдельных богословов. См.: Болотов В. В. К вопросу о filioque. СПб, 1914. С. 31-32.

43 Польсков К., иерей. Богословское мнение // Православная энциклопедия. Т. 5. СПб, 2002. С. 533-535.

Во мнениях самих святых отцов и в их отношении к единодушию среди предшествовавших им учителей также можно найти достаточно интересные утверждения о возможных разногласиях. Например, свт. Марк Эфесский говорит о том, что не все могут быть безошибочны в своих суждениях, даже будучи авторитетными церковными учителями и святыми. «Ибо какая нужда была бы отцам во Вселенских Соборах, если бы каждый из них не мог ни в чем отступить от истины. В этом, в известной мере, поскользнулись Дионисий, епископ Александрийский и Григорий Чудотворец; хотя один из них понёс мученический венец, а другого самое наименование довлеет для хвалы»⁴⁴, — говорит свт. Марк о тех заблуждениях, которые встречались в творениях святых отцов. Имеется также свидетельство преподобного Варсануфия Великого о том, что некоторые святые могли погрешать в истине, в частности святитель Григорий Нисский с его учением о всеобщем восстановлении, потому что некоторые мнения они «приняли от прежних учителей своих, то есть учение неправое»⁴⁵. Святой Варсануфий разрешает недоумение вопрошавшего тем, что указывает на человеческий фактор того или иного отца, в котором необходимо учитывать не только его жизненный путь, но и элемент некоего богословского эго: действовал ли святой сам от себя или вопрошал Бога перед тем, как писать свои сочинения⁴⁶.

Представляет интерес мнение и самого родоначальника данного принципа, преподобного Викентия по вопросу частных мнений: «...а о чём мыслил кто, святой ли он или учёный, исповедник ли или мученик, не согласно со всеми или даже вопреки всем, то [должно] относить к мнениям личным, сокровенным, частным, отличным от авторитета общего, открытого и всенародного верования»⁴⁷. Таким образом, в четвёртом веке уже существовало понятие «частного мнения» святого отца, которое было отлично от мнения «общего, всенародного». В похожем ключе мыслил и святитель Фотий, который руководствовался не авторитетом того или иного отца, но понятием большинства, как опоры истинной веры. «Если бы 10 или даже 20 отцов сказали так, а 600 и бесчисленное множество не говорили того: кто будет оскорблять отцов, — не те ли, кто, заключая благочестие немногих тех отцов в немногие слова и поставляя их в противоречие соборам, предпочитают их бесчисленному сонму, или те, кто защитниками своими избирают

44 Кир Марка Евгеника ответ латинянам второй // Цит. по: Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. М., 1994. С. 128.

45 Варсануфия Великого, Иоанна Пророка, прпп. Руководство к духовной жизни. М., 1998. С. 387-388.

46 Там же. С. 388

47 Викентий Леринский, прп. О Священном Предании Церкви. СПб, 2000. С. 88.

многих отцов?»⁴⁸ — вопрошает святитель Фотий. Безусловно, мнение большинства, как принцип соборности, не всегда в истории Церкви было определяющим, но здесь, по-видимому, речь идёт о признанных Церковью святых отцах, к которым обращается святитель для утверждения истинности своих суждений в области Триадологии. Интересно, что те из отцов, кого святитель Фотий не включил в список большинства в вопросах *Filioque*, говорят о принципе «согласия» весьма убедительно: «Кто отступает от единодушного согласия отцов, тот отступает от всей Церкви»⁴⁹. Вопрос о том, входят ли эти «мнения» в сокровищницу богословской мысли или же они должны быть безусловно отвергнуты как еретические, разрешается в высказанной проф. Болотовым мысли о том, что каждый «теологумен» имеет права на своё место в Церкви, «если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным»⁵⁰.

Критические замечания: проф. В. Н. Лосский и прп. Викентий

Профессор Владимир Николаевич Лосский в своей статье «Предание и предания» касается и знаменитой формулы св. Викентия Лирийского, упомянутой выше: «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*». Знаменитый богослов парижской школы относит данную формулу только к первым векам христианства, когда истины веры «передавались из уст в уста в течение двух или трех столетий»⁵¹, но уже при выборе канона Священного Писания не наблюдалось того единства «всеми и везде», так как не все Церкви признавали некоторые апостольские послания или же включали излишние и впоследствии устранённые из канона апокрифические труды. Восставая против эфемерного «правила веры», профессор говорит о том, что с догматической точки зрения этот принцип «всегда, всеми и везде» ещё менее применим, потому что эпоха арианских споров, в которой в итоге победила формула, используемая гностиками и Павлом Самосатским, характерна практически повсеместным неприятием «единосущия» как не использованного «нигде и никем», но сама Церковь впоследствии вынесла

48 Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб, 1996. С. 538.

49 *Августин, блж. Advers. Iulian, lib. 1.* Цит. по: *Скурат К. Е.* Воспоминания и труды по патрологии. С. 109.

50 *Болотов В. В.* К вопросу о *filioque*. С. 31.

51 *Лосский В. Н.* Предание и предания // Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 689.

положительный суд о данном термине как наиболее верно отражающем единую природу Отца и Сына⁵². На это замечание возможно возразить словами того же прп. Викентия, который поощряет прогресс в богословии знаменитыми словами: «Полируй драгоценные камни божественного догмата... Достигай, чтобы потомство с сознанием славословило то, что прежде древность чтит неосознательно. Но учи тому, чему тебя научили, и, говоря ново, не скажи нового!»⁵³ Таким образом, та область неосознательного, которую чтити всегда, но не явно в Древней Церкви, позволяет нам согласовать несостыковки предшествующих отцов с последующими, не уходя в область догматического «нового».

Необходимо упомянуть ещё об одном моменте, который может иметь некоторое отношение к принципу «согласия отцов» как одному из возможных препятствий для развития богословской науки при неправильном его использовании. Данный принцип может являться наследием римского юридического права, так называемого «*communis opinio doctorum*»⁵⁴, где он понимается как «общее мнение учёных» по какому-либо правовому вопросу. Как правило, наиболее авторитетное мнение в эпоху античности и раннего средневековья было у избранных юристов. «Специальным законом Валентиниана III о цитировании юристов положениям этих пяти (самых выдающихся) юристов была придана законная сила. При разноречиях между их мнениями спор решался большинством, а если и это было невозможно, то предпочтение отдавалось мнению Папиниана»⁵⁵. Но такой подход имел свои минусы, которые заметил ещё в шестнадцатом веке Ульрих Цазий, профессор из Швейцарии: «Общепринятое мнение юристов (*communis opinio doctorum*) имеет цену сомнительную. Часто оно покоится только на том, что учёные привыкли, вместо самостоятельного исследования, следовать слепо друг за другом»⁵⁶. Таким образом, вместо самостоятельного мышления юристы руководствовались каким-либо авторитетным мнением прошлого, что зачастую могло приводить к деградации

52 Лосский В. Н. Предание и предания. С. 690.

53 Викентий Леринский, прп. О вероизложениях вообще, или об общем характере православной догматики. Цит. по: Чельцов И. В. Собрание символов и вероизложений православной Церкви. С. 172.

54 Гетьман-Павлова И. В. Школа постглоссаторов в науке международного частного права // Право: журнал Высшей школы экономики. 2011. № 2. С. 23.

55 Нерсесянц В. С. История политических и правовых учений: учебник для вузов. М., 2004. С. 98.

56 Цит. по: Гетьман-Павлова И. В. Школа постглоссаторов в науке международного частного права. С. 34-35.

самого права как развивающегося института государства. Интересен этот факт тем, что согласуется в некотором смысле с мнением известного профессора Епифановича об эпохе, в которой творил преподобный Максим Исповедник, где развитие богословской науки представляло собой лишь компиляцию прошлых святоотеческих мнений.

Заключение

Сам термин «согласие отцов» заимствован из западной науки⁵⁷. Например, он дословно встречается в актах Тридентского собора: «...из свидетельств Писания, из апостольского Предания и из единодушного согласия отцов»⁵⁸. Западная религиозная мысль всегда старалась разложить богословие на некую сумму определённых положений веры, где место разума было едва ли не определяющим. Само по себе употребление «схоластического» элемента в разумных пределах не является чем-то предосудительным в попытке осмыслить истины, которые зачастую выходят за пределы логического понимания, но справедливо ли применение принципов схоластики к описанию богословского наследия святых отцов? Как можно видеть из истории Церкви, восточное богословие, и русское богословие в частности, начиная с XVII в. находились под довольно сильным влиянием схоластики, что отразилось в известном определении прот. Г. Флоровского, охарактеризовавшего этот период как «богословие на сваях»⁵⁹. Желание быть *всегда готовыми всякому, требующему отчета в нашем уповании, дать ответ* (1 Пет. 3, 15) выявляется в упрощении и систематизации того накопленного соборного и святоотеческого материала, которым обладает Церковь, особенно перед лицом дерзновенных вопросов человеческого разума, ставящего под сомнение истины, выходящие за грани причинно-следственных связей. Главной же целью применения логических инструментов и силы рассудка всегда являлось разъяснение того, что Церковь есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), где все её чада, как члены единого Тела Христова, являют одну и ту же правду. Но с таким, казалось бы, библейским пониманием церковности связаны проблемы противоречий и различных мнений, которые встречаются у святых отцов, и при детальном изучении данного наследия можно прийти

57 *Иларион (Алфеев), игумен*. Святоотеческое наследие и современность. С. 80.

58 Цит. по: *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 4. СПб, 2006. С. 321.

59 *Флоровский Г., прот.* Пути Русского Богословия. М., 2009. С. 152.

к мнению, что согласия не существует. Однако, как мы видели выше, некоторые современные профессора считают «согласие» абсолютно реальным и признают его основным критерием православности. Принцип согласия здесь означает единство в главном и возможные разногласия во второстепенном.

Изучая творения святых и выявляя в их трудах «общее», необходимо учитывать контекст. Об этом говорят как современные богословы, например митр. Иларион (Алфеев), так и русское зарубежье XX в., например в лице прот. Иоанна Мейендорфа. Отец Иоанн подчёркивает, что святые отцы жили в конкретную историческую эпоху и невозможно рассматривать их писания в отрыве от контекста, при этом, как он выражается, «еретические утверждения можно отыскать у любого святого отца»⁶⁰. Но что же тогда есть критерий истинности, способный провести чёткую грань церковности тех или иных мнений отцов? Ответ он даёт один: «Только вера Церкви как единого целого, как сообщества верующих, объединённых и ведомых Единым Духом, может “опознать” ересь, провести границу между истиной и заблуждением»⁶¹.

Библиография

- Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. М.: Сирин, 1994.
- Болотов В. В.* К вопросу о filioque. СПб: тип. М. Меркушева, 1914.
- Варсануфия Великого, Иоанна Пророка, прпп.* Руководство к духовной жизни. М.: Правило веры, 1998.
- Викентий Леринский, прп.* О Священном Предании Церкви. СПб: Свиток, 2000.
- Гетьман-Павлова И. В.* Школа постгlossаторов в науке международного частного права // Право: журнал Высшей школы экономики. 2011. № 2. С. 16-38.
- Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2002.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2016.
- Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Императорской Казанской Духовной Академии. Т. 5. Казань: Центральная типография, 1913.
- Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб, 1996.
- Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии. СПб: Воскресение, 2010.
- Каноны, или книга правил. Минск: Братство в честь св. архистратига Михаила, 2016.
- Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // Богословская конференция РПЦ «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (Москва, 7-9 февраля 2000 г.): материалы. М., 2000. С. 76-107.

60 *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2007. С. 8.

61 Там же.

- Лосский В. Н. Предание и предания // Боговидение. М.: АСТ, 2006.
- Максимов Г., иерей, Дунаев А. Г. Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?» [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrolologija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/> (дата обращения: 10.05.2019).
- Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 4. СПб: Аксион Эстин, 2006.
- Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2007.
- Нерсесянц В. С. История политических и правовых учений: учебник для вузов. М.: Норма, 2004.
- Осипов А. И. Бог. 5-е изд. М.: Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2015.
- Польсков К., иерей. Богословское мнение // Православная энциклопедия. Т. 5. СПб: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2002. С. 533-535.
- Сагарда Н. И. Полный курс лекций по патрологии. СПб: Воскресение, 2004.
- Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород: Братство св. А. Невского, 2001. С. 7-32.
- Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. Т. 1. СПб: 2008.
- Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии. М.: Троицкий собор, 2006.
- Фирсов Е. В. Акты Второго Никейского (Седьмого Вселенского) собора. СПб: Нестор-История, 2016.
- Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов / пер. с англ. Н. Холмогоровой // Альфа и Омега. 1996. № 9/10. С. 107-116.
- Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Чельцов И. В. Собрание символов и вероизложений православной Церкви. СПб: Типография департамента уделов, 1869.

Consensus Patrum in Russian Theology. Part One: Church Fathers, the Tradition of the Church and Consensus Patrum

Sarkis V. Sanaiants

MA student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

focus1987@bk.ru

For citation: Sanaiants, Sarkis V. "Consensus Patrum in Russian Theology. Part one: Church Fathers, the Tradition of the Church and Consensus Patrum". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 21–37. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-21-37

Abstract. The article deals with Russian theologians' views of the Church Fathers' role in passing forward of the Holy Tradition as well as with historical understanding of value of patristic writings by the church and by the ecumenical councils. According to the authors, the *consensus partum* was crucial to understand the patristic writings, though it could be applied in a range of ways. The author also explores into the issue of disagreement among the Fathers and offers a broader vision of Vincent of Lérins' "all, always, and everywhere" notion. The article ends with a summary of appraised ideas.

Keywords: consensus partum, Church Fathers, ecumenical council, Vincent of Lérins

References

- Amvrosii (Pogodin), arkhim. *Sviatoï Mark Ėfesskii i Florentiiskaia Uniia [Saint Mark of Ephesus and the Union of Florence]*. Moscow, Sirin 1994. (in Russian)
- Barsanuphius of Palestine, John the Prophet, st. *Rukovodstvo k dukhovnoï zhizni [Guide to Spiritual Life]*. Moscow, Pravilo very, 1998. (in Russian)
- Bolotov, V. V. *K voprosu o filioque [On the Issue of Filioque]*. St. Petersburg, 1914. (in Russian)
- Chel'tsov, I. V. *Sobranie simvolov i veroizlozhenii pravoslavnoi Tserkvi [Collection of Symbols and Confessions of Faith of the Orthodox Church]*. St. Petersburg, 1869. (in Russian)
- Get'man-Pavlova, I. V. "Shkola postglossatorov v nauke mezhdunarodnogo chastnogo prava" ["School of Postglossators in the Science of Private International Law"]. *Pravo [Law]*, no. 2, 2011, pp. 16-38. (in Russian)
- Davydenkov, O., prot. *Dogmaticheskoe bogoslovie [Dogmatic Theology]*. Moscow, PSTGU, 2016. (in Russian)
- Deianiia Vselenskikh Soborov, izdannye v russskom perevode pri Imperatorskoï Kazanskoï Dukhovnoï Akademii [Acts of Ecumenical Councils, Published in Russian Translation at the Imperial Kazan Theological Academy]*. Vol. 5, Kazan, 1913. (in Russian)
- Deianiia Vselenskikh Soborov [Acts of Ecumenical Councils]*. Vol. 3, St. Petersburg, 1996. (in Russian)
- Epifanovich, S. L. *Lektsii po patologii [Lectures on Pathology]*. St. Petersburg, Voskresenie, 2010. (in Russian)
- Firsov, E. V. *Akty Vtorogo Nikeiskogo (Sed'mogo Vselenskogo) sobora [Acts of the Second Nicene (Seventh Ecumenical) Council]*. St. Petersburg, Nestor-Istoriia, 2016. (in Russian)
- Florovskii, G., prot. "Sviatoï Grigorii Palama i traditsiia ottsov" ["St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers"], *Al'fa i Omega [Alpha and Omega]*, translated by N. Kholmogorova, no. 9/10, 1996, pp. 107-116. (in Russian)
- *Puti Russkogo Bogosloviia [The Ways of Russian Theology]*. Moscow, Institut russkoï tsivilizatsii, 2009. (in Russian)
- Glubokovskii, N. N. *Russkaia bogoslovskaiia nauka v eë istoricheskom razvitii i noveishem sostoianii [Russian Theological Science in its Historical Development and Latest State]*. Moscow, Sviato-Vladimirskoe Bratstvo, 2002. (in Russian)

- Ilarion (Alfeev), heg. "Sviatootecheskoe nasledie i sovremennost'" [Patristic Heritage and Modernity]. *Bogoslovskaiia konferentsiia RPTS «Pravoslavnoe bogoslovie na poroge tret'ego tysyacheletiiia» (Moskva, 7-9 fevralia 2000 g.): materialy [Theological Conference of the Russian Orthodox Church "Orthodox Theology on the Threshold of the Third Millennium" (Moscow, 7-9 Febr. 2000): materials]*. Moscow, 2000, pp.76-107. (in Russian)
- Kanony, ili kniga pravil [Canons, or Rule Book]*. Minsk, Bratstvo v chest' sv. arkhistratiga Mikhaila, 2016. (in Russian)
- Lossky, V. N. "Predanie i predaniia" ["Tradition and Traditions"]. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow, AST, 2006. (in Russian)
- Maksimov, G., priest, Dunaev, A. G. *Disput «Sushchestvuet li consensus patrum v pravoslavnom Predanii?» [Disputation "Is there a Consensus Patrum in Orthodox Tradition?"]*. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/>. Accessed 10 May 2019. (in Russian)
- Malinovskii, N., prot. *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie [Orthodox Dogmatic Theology]*. Vol. 4, St. Petersburg, Aksion Ėstin, 2006. (in Russian)
- Meiendorf, I., prot. *Vvedenie v sviatootecheskoe bogoslovie [Introduction to Patristic Theology]*. Minsk, 2007. (in Russian)
- Nersesians, V. S. *Istoriia politicheskikh i pravovykh uchenii [History of Political and Legal Doctrines]*, Moscow, Norma, 2004. (in Russian)
- Osipov, A. I. *Bog [God]*. 5d ed., Moscow, Pravoslavnoe bratstvo sv. ap. Ioanna Bogoslova, 2015. (in Russian)
- Pol'skov, K., priest. "Bogoslovskoe mnenie" ["Theological Opinion"]. *Pravoslavnaia ěnsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 5, St. Petersburg, Pravoslavnaia ěnsiklopediia, 2002, pp. 533-535. (in Russian)
- Sagarda, N. I. *Polnyi kurs lektsii po patrologii [A Full Course of Lectures on Pathology]*. St. Petersburg, Voskresenie, 2004. (in Russian)
- Sidorov, A. I. "Sushchnost' sobornogo soznaniia v drevnetserkovnoi pis'mennosti: edinstvo v mnogoobrazii" ["Essence of Conciliar Consciousness in Ancient Church Writing: Unity in Diversity"]. *Patristika. Novye perevody, stat'i [Patristika. New Translations, Articles]*, N. Novgorod, Bratstvo sv. A. Nevskogo, 2001, pp. 7-32. (in Russian)
- Sil'vestr (Malevanskiĭ), arch. *Opyt pravoslavnogo dogmaticheskogo bogosloviia [An Essay in Orthodox Dogmatic Theology]*, vol. 1, St. Petersburg, 2008. (in Russian)
- Skurat, K. E. *Vospominaniia i trudy po patrologii [Memories and Works on Patrology]*. Moscow: Troitskii sobor, 2006. (in Russian)
- Vincent of Lérins, st. *O Sviashchennom Predanii Tserkvi [About the Holy Tradition of the Church]*. St. Petersburg, Svitok, 2000. (in Russian)

ФИЛОСОФИЯ

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ ОБ АНТИНОМИЯХ

Священник Даниил Горячев

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии.
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

Свято-Троицкий храм г. Архангельска, священник
163000 Архангельск, Комсомольская ул., 1
rasumihin@yandex.ru

Для цитирования: *Горячев Д. А., свещ.* Священник Павел Флоренский об антиномиях // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 38–58. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-38-58

Аннотация

УДК 16(091):271-184.3

В статье раскрывается понятие антиномии; указывается, что религиозные антиномии наиболее убедительно характеризуют антиномичность истины. Разграничение антиномии и смежных понятий даётся на примерах понятия греха, а также героев романа Ф. М. Достоевского. Утверждение об антиномичности истины является центральным положением философии священника Павла Флоренского. В книге «Столп и утверждение Истины» им помещена таблица вероучительных антиномий, которым в статье даётся богословский комментарий в трёх аспектах: гносеологическом, онтологическом и апологетическом. Особое внимание уделяется вопросу о вечности и реальности адских мучений — антиномии геенны: отмечается, что как только П. А. Флоренский отошёл от им же сформулированной антиномии возможности и невозможности вечных мучений, то тут же намечается сомнительное с позиции православной догматики учение о разделении личности на образ Божий в человеке и характер самого человека («сам», который спасётся, и «самость», которой уготована геенна — субстанция же души, естественно, должна относиться к «самому», следовательно, безусловно спасается). Тем самым П. А. Флоренский невольно подтверждает истинность антиномического метода, которым будет пользоваться и в последующих своих работах. Уже «Столп и утверждение Истины» показывает, что для отца Павла Флоренского антиномия имеет значение большее, чем только познавательный инструмент, она, скорее, представляет собой онтологический принцип, и если в «Столпе» автор применяет к ней эпитет «удушливая» (невыносимая для сознания), то в «Философии культа» она становится «живой» (признак жизненности явления). Предлагаемый комментарий к работе П. А. Флоренского призван прояснить понятие и значение антиномии на её религиозных примерах.

Ключевые слова: антиномия, антиномический метод, священник Павел Флоренский, игумен Андроник (Трубачев), противоречие, апокатастасис.

Введение

«Антиномия (греч. Αντινομία — “противозаконие”), в философии и богословии — противоречие между двумя логически обоснованными положениями»¹. Понятие антиномии используют многие науки: философия, культурология, лингвистика, психология, педагогика, политология, социология, конфликтология, а также теология.

Последняя вносит свой вклад в осмысление и развитие учения об антиномизме. Если антиномия является противоречием между двумя одинаково истинными суждениями, то в философии истинность суждения всегда может оспариваться, в религиозной же области есть устойчивые критерии истины (Священное Писание), благодаря которым антиномическое противоречие проявляется наиболее отчётливо.

Антиномичность есть свойство человеческого сознания, так как в самом бытии антиномические противоречия находятся в примирённом состоянии, являют собой синтез тезиса и антитезиса. Рассмотрим четыре варианта соотношения бытия и сознания в отношении противоречия (используя в качестве примера понятие греха как противоречия между поступком человека и Божественной заповедью):

- 1) младенческое состояние, когда сознание и бытие человека свободны от греха — отсутствие противоречия;
- 2) состояние «грешу и каюсь»: противоречие присутствует, как в бытии (совершение греха), так и в сознании (осмысление своего поступка как греховного);
- 3) антиномическое противоречие: человек не грешит, а считает себя грешником (в бытии нет противоречия, а в сознании есть), здесь можно привести в качестве примера великих преподобных, оплакивавших себя как погибших;
- 4) греховное нечувствие, самооправдание, отрицание греха: в бытии противоречие присутствует, в сознании — нет.

Этим четырём вариантам соответствуют персонажи романа Ф. М. Достоевского: четыре брата Алексей, Дмитрий, Иван и Смердяков. Может показаться, что антиномическое противоречие соответствует судьбе Дмитрия Фёдоровича Карамазова: отца он не убивал, а в грехе отцеубийства кается. Однако в помыслах он этот грех принимал, а это уже есть грех (противоречие в бытии и сознании — вариант «грешу и каюсь»). А вот Иван Фёдорович и не думал убивать, а заявляет, что он убийца (здесь как раз находится антиномическое противоречие).

1 Казарян А. Т. Антиномия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 494.

Смердяков же (четвёртый брат Павел Фёдорович), оправдывая себя, говорит Ивану: «Вы убили».

В своей лекции «Космологические антиномии Иммануила Канта» (прочитанной в Московской духовной академии в 1908 г. в качестве пробной) Павел Александрович Флоренский поясняет, что представляют собой антиномии: «Это суть такие полярно противоположные высказывания, которые противоречат друг другу и к которым, однако, разум вынужден приходить в силу своей организации»². В дальнейшем он будет постоянно использовать антиномию как метод познания, утверждая об антиномичности истины, в том числе и о необходимости присутствия антиномии в православных догматах.

Антиномизм Флоренского стал темой многих работ как его, так и наших современников (из последних можно назвать диссертации С. Б. Егоровой «Антиномизм и диалектика в учении П. А. Флоренского» (2009), С. Н. Астапова «Антиномизм как способ теоретической репрезентации религиозного сознания: на материале русской религиозной философии первой половины XX века» (2010)). Однако как в начале XX века, так и в начале XXI дискуссия не останавливается: антиномична ли истина? антиномия — это ограниченность разума или форма его развития, его слабость или его сила? созидателен или разрушителен антиномизм? и т. д. Как отвечает на эти вопросы о. Павел Флоренский? Исследователи его творчества по этому поводу дают прямо противоположные интерпретации (М. Хагемейстер и Б. Грот видят причину этого в непрочитанности Флоренского³).

Обратимся к источникам. В книге «Столп и утверждение Истины» в конце письма «Противоречие» отцом Павлом приведена таблица, содержащая религиозные антиномии⁴.

2 Флоренский Павел, свящ. Космологические антиномии Иммануила Канта // Флоренский Павел, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 4.

3 «Florenskij setzt bei seinem Leser eine enorme Bildung voraus, die sein Leserkreis von 1914, an den er sich wandte, noch besaß, die man bei einem modernen gebildeten Leser aber gewöhnlich nicht mehr voraussetzen kann. Damit hängt meines Erachtens auch die von Michael Hagemeyer diagnostizierte geringe Rezeption seines Werkes zusammen (Флоренский рассчитывает на серьёзную образованность своего читателя, круг чтения которого в 1914 году, разумеется, невозможно предположить у современного образованного читателя. Поэтому я вполне согласен с выводом Михаила Хагемейстера о непрочитанности (буквально: об ограниченном восприятии) Флоренского)» (Groth Bernd, Dr., Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij. URL: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/150803_groth_florenskij.pdf).

4 См.: Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2017. С. 169-170.

Постараемся выявить в этих примерах логически неустранимые противоречивые суждения, каждое из которых истинно (то есть воспользуемся антиномическим методом). Однако вместе с чисто научно-познавательным интересом (гносеологический аспект) попытаемся раскрыть и то, как они отражаются в реальной жизни христианина (онтологический аспект) и какое практическое значение они имеют для него в защите своей веры (апологетический аспект).

Примеры догматических антиномий

ТЕЗИС

АНТИТЕЗИС

Божество:

единосущное

триипостасное

Два естества во Христе соединены:

неслитно (*ἀσπυγύτως*) и неизменно (*ἀτρέπτως*)

нераздельно (*ἀδιαρέτως*) и неразлучно (*ἀχωρίστως*)

Отношение человека к Богу:

предопределение

свободная воля

Рим. 9 (где объясняется отвержение Израиля с объективной и богословской точки зрения, икономической), т. е. даётся ответ на вопрос «для чего?»

Рим. 9, 30-10, 21 (где объясняется отвержение Израиля с нравственной и антропологической точки зрения (амартологической), т. е. дается ответ на вопрос «почему?»

Грех:

Чрез падение Адама, т. е. как случайное явление в плоти (Рим. 5, 12-21)

Чрез конечность плоти, т. е. как необходимо присущий ей (1 Кор. 15, 50 сл.)

Суд:

Христос, как Судия всех христиан при своем втором пришествии (Рим. 2, 16; 14, 10; 1 Кор. 3, 13; 2 Кор. 5, 10).

Бог, как окончательно судящий всех людей чрез Христа (1 Кор. 4, 5; 15, 24-25)

Воздаяние:

Воздаяние всем по делам (Рим. 2, 6-10; 2 Кор. 5, 10).	Свободное прощение искуплённых (Рим. 4, 4; 9, 11; 11, 6)
--	--

Конечная судьба:

Всеобщее восстановление и блаженство (Рим. 8, 19-23; 11, 30-36)	Двойкий конец (Рим. 2, 5-12) «Погибель» (2 Кор. 2, 15 и проч.)
---	---

Заслуга:

Необходимость человеческого подвига (1 Кор. 9, 24: <i>так бегите, чтобы получить</i>)	Недействительность человеческого подвига (Рим. 9, 16: <i>помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего</i>),
<i>Со страхом и трепетом свершайте свое спасение,</i>	<i>потому что Бог производит в вас и хотение и действие</i> (Флп. 2, 12-13)
Ср.: «Душа Господа хотела свободно; но хотела свободно того,	что должна была хотеть по изволению воли Его Божества» (Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры», 3, 13).

Благодать:

<i>Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать</i> (Рим. 5, 20).	<i>Остаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак</i> (Рим. 6, 10, 15).
<i>Всякий, пребывающий в Нем (Христе) не согрешает</i> (1 Ин. 3, 6). <i>Всякий рожденный от Бога, не делает греха — и он не может грешить —</i> (1 Ин. 3, 9).	<i>Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас</i> (1 Ин. 1, 3).

Вера:

Свободна и зависит от доброй воли человека (Ин. 3, 16-18).	Дар Божий и не находится в воле человеческой, но — в воле привлекающего ко Христу Отца (Ин. 6, 44).
--	---

Пришествие Христово:

Для суда над миром:
На суд пришел Я в мир (Ин. 9, 39).

Не для суда над миром:
Я пришел не судить мир
(Ин. 12, 47).

Антиномия единосущия и триипостасности Божества

С отцом Павлом некоторые не соглашались (Е. Н. Трубецкой, например⁵): в чём тут противоречие? Ведь этот догмат раскрывается понятиями сущности и ипостаси, достаточно их просто объяснить.

Но объяснить их не просто. Поиск же корней этих богословских терминов приводит к их логической тождественности, что также очевидно и для поверхностного, формально-логического взгляда.

Тезис: Бог по числу один (исключается политеизм).

Антитезис: Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух суть три.

Христианин принимает на веру этот догмат Троицы во Единице (3 = 1).

Но как быть христианину, когда об этом его спрашивает, например, мусульманин: вы говорите **Господь** Иисус Христос **Сын Божий**, но ведь Бог один, он на Небе?!

Нужно ли христианину приглашать в алтарную часть Богословия того, кто ещё не переступил церковного порога? Не лучше ли будет плотнее закрыть завесу Царских врат, ответив, что Бог один и Он же есть Святая Троица — в это верят; большее же — «почтить молчанием»⁶.

Для тех же, кто знаком с понятиями οὐσία и ὑπόστασις, очевидно, что это не простой эквивалент таким парам, как «целое — частное» или «общее — особенное». Отец Павел Флоренский утверждает: «Если терминологически, формально слово ὑπόστασις стало принципиально отличным от οὐσία, то содержательно, по своему логическому значению ὑπόστασις остаётся решительно тем же, что и οὐσία»⁷. Следовательно, троичный догмат воспринимается разумом как антиномия.

5 «Вовсе не антиномичен догмат Св. Троицы, ибо никакого внутреннего противоречия в нём не заключается. <...> “Единство” относится к Существо, а “троичность” — к Лицам, что с точки зрения Церкви не одно и то же...» (Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преобразование ума // Флоренский П. А.: pro et contra. СПб, 1996. С. 298).

6 Григорий Богослов, свт. Слово 45 // Григорий Богослов, свт., архиеп. Константинопольский. Творения: в 2 т. Т. I: Слова. М., 2010. С. 570.

7 Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. С. 59.

**«Два естества во Христе соединены неслитно
(ἀσπυχῶτως) и неизменно (ἀτρέπτως), нераздельно
(ἀδιαρέτως) и неразлучно (ἀχωρίστως)»**

Неслитно... значит, имеется какая-то граница, разделение? Нет, нераздельно. Нераздельно... значит, вместе, но всё же не сливаясь. Как же представить? В богословии предлагаются различные образы: кирпичной кладки («Божество»), в которой находится кирпич («человечество» — которое воипостизировано Божеством); или горящий уголь, совмещающий в себе дерево и огонь («человечество» и «Божество»)⁸. Довольно наглядно. Но не для формального подхода, тем более не для совопросника века сего: «Слитно — это вместе, целиком, не по частям, не отдельно друг от друга. Раздельно — это порознь, самостоятельно, обособлено, не вместе. Это же очевидное противоречие в важнейшем догмате!»

Очевидно, что всё так и задумано. Ведь это основа основ нашего вероучения, христология, краеугольный камень. Не может же эта основа основ основываться на человеческой логике. Тогда в основании христианства был бы человек, а не Бог.

Подобное происходит при отвержении любой религиозной антиномии: человек со своим рассуждением о догматах встаёт на место Бога, Который Один только и может говорить истину о Себе.

Отец Павел Флоренский пишет, что на Небе Истина непротиворечива, цельна, но когда она становится человеческим достоянием, то «знание Истины делается знанием об Истине. Знание же об Истине есть истина»⁹. Догмат антиномичен: 1) в силу принадлежности человеческому разуму, утратившему свою изначальную благодатность и цельность, и следовательно, не способному охватить предмет со всех сторон одновременно; 2) в силу своей божественности «заранее подразумевает и принимает своё отрицание и отвечает на сомнения в своей истинности приятием в себя этого сомнения, и даже — в его пределе. Истина потому и истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это само-отрицание своё истина сочетает с утверждением»¹⁰.

8 См., напр.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2003. С. 79.

9 *Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. С. 148.

10 Там же. С. 152.

В противоположность догмату ересь не сочетает в себе взаимоисключающих тезиса и антитезиса, выбирает (αἵρεσις — “выбор”) одну какую-либо сторону догмата.

Если догмат неантиномичен, тогда «рассудочное положение — цельно. А тогда это, во-первых, — не догмат, а научное положение. Верить тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего. Но мне кажется великим кощунством думать, что религиозная истина,— «святыня», — постижима при всяком внутреннем состоянии, без подвига»¹¹.

Итак, всякий догмат содержит антиномию, иначе он или ересь, или научное утверждение.

Отношение человека к Богу: предопределение и свободная воля

Без свободы нет ответственности (есть просто последствия, нравственно безотносительные). Свобода воли — догмат христианской веры. Я свободен желать или не желать, точнее желать желать или желать не желать... Здесь нужен пример. 1) Я хотел бы молиться с желанием, не с постоянным принуждением себя, а хотел бы желать молиться. 2) Я не хочу, чтобы во мне жило это закоренелое желание денег (почёта, власти, наслаждений и т. д.), но как слабо это желание не желать того-то и того-то!

В этом я свободен: куда обратить свой ум, на какое желание. Но какова эта свобода? Привычки, наследственность, духовное развитие, образование, окружение, кругозор... — строго очерченный круг желаний: по неизменному руслу несётся мощный поток, в котором едва возможно повернуть голову.

И всё, что противостоит этому потоку «окружающей среды» и «химических процессов в мозгу» и говорит мне о моей свободе — это моё нравственное чувство, питаемое когда моралью, когда правом, но чаще религией.

К этому неравному противостоянию свободы и детерминизма прибавляется ещё и несокрушимое Предопределение.

Отец Павел для характеристики этой антиномии: 1) предопределения и 2) свободной воли, — даёт ссылку на следующие места из Послания к Римлянам:

11 Там же. С. 165-166.

1) Рим. 9 (где объясняется отвержение Израиля с объективной и богословской точки зрения, икономической), т. е. даётся ответ на вопрос «для чего?».

2) Рим. 9, 30-10, 21 (где объясняется отвержение Израиля с нравственной и антропологической точки зрения (амартологической), т. е. даётся ответ на вопрос «почему?»).

1) *Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян* (Рим. 9, 3) – здесь констатируется отвержение (отлучение) Израиля. **Для чего** же он отвергнут Богом? *Дабы вместе явить богатство славы Своей над... нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников* (Рим. 9, 23-24). Таким образом, отвержение Израиля **должно** было произойти.

2) Почему же это произошло? *Почему? Потому что искали не в вере, а в делах закона* (Рим. 9, 32).

Об Израиле же [Исаия] говорит: «целый день Я простираю руки Мои к народу непослушному и упорному» (Рим. 10, 21). Можно заключить, что если бы Израиль был верным и послушным, то не был бы отвергнут.

Противоречие заключается в том, что предопределение предполагает *единственный* вариант, а свобода говорит, что данный вариант *не-единственный*.

Рассуждения о том, что предопределение есть предвидение Богом того, что совершится, (а отнюдь не вмешательство), сглаживает противоречие или даже вовсе его устраняет, но о. Павел Флоренский в данном случае не говорит отвлечённо о догматах веры, а указывает на конкретный текст, воспринимая который формально-логически, приходишь к противоречию. Ещё конкретнее это можно увидеть в цитировании апостолом Павлом пророка Осии: *не Мой народ (не-А) назову Моим народом (А), и не возлюбленную (не-А) — возлюбленную (А)* (Рим. 9, 25). А = не-А.

Таким образом, верующий разум не должен склоняться ни к отрицанию своей свободы, ни к отрицанию предопределения. А в том и другом видеть истинность слов Священного Писания, вместе составляющих антиномию.

Антиномия «Грех»

Тезис: чрез падение Адама, т. е. как случайное явление в плоти (Рим. 5, 12-21). Антитезис: чрез конечность плоти, т. е. как необходимо присущий ей (1 Кор. 15, 50 сл.).

Сложно понять данную мысль о. Павла Флоренского, тем более выраженную схематично: «грех... чрез». Какое слово пропущено: «появился» или «существует»?

Однако здесь опять предлагается конкретный библейский текст в сопоставлении.

Тезис: *одним человеком грех вошел в мир... смерть перешла во всех человеков* (Рим. 5, 12). «Перешла, точнее — «разошлась», «распространилась» (διήλθεν). Подобно тому, как небольшой приём яда постепенно отравляет кровь во всём организме, так смерть разлилась по всем отдельным членам человеческого рода»¹². Предполагается, что плоть могла и не быть отравленной грехом?

Антитезис: *плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия* (1 Кор. 15, 50). *Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15, 52). А здесь предполагается, что плоть не могла не быть отравленной?

Данное сопоставление мы только что рассмотрели как антиномию свободы. Поэтому внимание нужно обратить не на указанные слова «случайное» и «необходимое», а на — «явление» и «присущ».

Тезис можно выразить следующим образом: грех **не присущ** человеческой плоти, это временное, случайное, поверхностное явление.

Антитезис: грех вкоренился в плоть человека, «необходимо **присущ** ей»¹³, так, что она даже *не может наследовать Царство Божие*.

Таким образом, вопрос о греховности плоти, а значит, и греховности человека вообще, также неподсуден разуму. Это область Судьи, обладающего всеведением, чем и оправдывается заповедь о неосуждении.

Понятию греха посвящено письмо седьмое «Столпа». Из этого письма можно сделать вывод, что сам грех не антиномичен, так как не имеет собственного бытия, а является лишь искажением существующего. «Грех неспособен творить, но — только разрушать. Грех неспособен рождать, ибо всякое чадородие — не иначе как от Сущего Отца, но — только умерщвлять. Грех бесплоден, потому что он — не жизнь, а смерть. А Смерть влачит своё призрачное бытие лишь Жизнью и насчёт Жизни, питается от Жизни и существует лишь постольку, поскольку Жизнь даёт от себя ей питание. То, что есть у Смерти — это лишь испоганенная ею жизнь же»¹⁴. Отсюда можно сформулировать антиномию о наличии греха в мире: грех существует и грех не существует (при этом сам грех остаётся внутренне неантиномичным).

12 Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. А. П. Лопухина. Том II. Новый Завет. М., 2006. С. 501.

13 *Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. С. 169.

14 Там же. С. 173.

Истина и ложь, зло и добро не являются антиномиями по причине отсутствия синтеза между ними, несмотря на попытки их примирять (чем занимаются, например, нравственный релятивизм или толерантная идеология).

Антиномия «Воздаяние»

Воздаяние всем по делам (Рим. 2, 6-10; 2 Кор. 5, 10).

*Ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который **воздаст каждому по делам его**: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, — жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, — ярость и гнев (Рим. 2, 5-8).*

*Всем нам должно явиться пред судилище Христова, чтобы каждому получить соответственно тому, что он **делал**, живя в теле, — доброе или худое (2 Кор. 5, 10).*

Свободное прощение искуплённых (Рим. 4, 4; 9, 11; 11, 6).

*Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность. Воздаяние **делающему** вменяется не по милости, но по долгу. А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность (Рим. 4, 3-5).*

*Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило **не от дел**, но от Призывающего) (Рим. 9, 11-12).*

*Но если по благодати, то **не по делам**; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело (Рим. 11, 6).*

Антиномия: воздаяние будет по делам и воздаяние будет не по делам.

Одним из решений в дискуссии (например, с протестантами) «чем оправдывается человек: верою или делами?» может быть указание на антиномичность этой проблемы, следовательно, возможность выведения данной проблемы из сферы исключительно рационального осмысления в сферу онтологического осмысления, а именно: как в жизни осуществляется решение этой проблемы, а ещё лучше: как она решается в житии. Это то, о чём говорит уже давно распространившаяся фраза священника Павла Флоренского: «Православие покажется, но не докажется»¹⁵.

15 Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. С. 13.

Антиномия «Конечная судьба»

Всеобщее восстановление и блаженство (Рим. 8, 19-23, 11, 30-36).

*Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама **тварь освобождена будет** от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим. 8, 19-23).*

*Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы. Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы **всех помиловать**. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его, ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо **все** из Него, Им и к Нему. Ему слава вовеки, аминь (Рим. 11, 30-36).*

Двоякий конец (Рим. 2, 5-12). «Погибель» (2 Кор. 2, 15 и проч.)

*Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, — жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, — **ярость и гнев**. Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея, потом и Еллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину! Ибо нет лицепрятия у Бога. Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и **погибнут**; а те, которые под законом согрешили, по закону **осудятся** (Рим. 2, 5-12).*

*Ибо мы — Христово благоухание Богу в спасаемых и в **погибающих** (2 Кор. 2, 15).*

Данная антиномия выражает проблему всеобщего восстановления (ἀποκατάστασις πάντων). И Священное Писание (как видим), и творения святых отцов, и современное богословие содержат обоснование как тезиса, так и антитезиса: все спасутся — не все спасутся. Можно установить, каких обоснований больше, какие распространённые, какие авторитетнее и т. д. А можно также позволить себе критически отнестись к богословскому ratio и всмотреться в богословскую praxis. Как пример последней звучит ответ александрийского сапожника преподобному

Антонию Великому: «Все спасутся, один я погибну»¹⁶. Это и есть пример благодатного примирения внутренне неустрашимого противоречия.

Письмо восьмое «Геенна» рассматриваемой книги отца Павла Флоренского содержит непосредственную формулировку данной проблемы: Тезис — **«невозможна невозможность всеобщего спасения»** — и антитезис — **«возможна невозможность всеобщего спасения»** — явно антиномичны. Но доколе признаётся Любовь Божия — доколе неизбежен тезис, а доколе признаётся свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — доколе неизбежен антитезис»¹⁷.

Игумен Андроник (Трубачёв) считает, что отец Павел успешно обосновывает антиномию относительно **вечности** мучений, так как придерживается им же сформулированного методологического указания, что все рассудочные операции над догматом должны производиться так, чтобы в них всегда сохранялась антиномия¹⁸. Однако когда автор «Столпа» начинает (в обоснование апостольских слов *сам спасется, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 15)) развивать учение о разделении личности на образ Божий и характер, на «самого» (который спасается) и «самость» (которая идёт в геенну), то тогда он отступает от антиномии. Однако это хоть и от обратного, но подтверждает правильность антиномического метода.

Антиномия «Заслуга»

Необходимость человеческого подвига (1 Кор. 9, 24: *так бегите, чтобы получить*).

Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить (1 Кор. 9, 24).

Недействительность человеческого подвига (Рим. 9, 16: *помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего*).

В чём отличие данной антиномии от антиномии «Воздаяние»? В «Воздаянии» речь шла о делах веры; здесь говорится о подвиге, но логическая запись этих антиномий совпадает: дела нужны — дела не нужны; подвиг нужен — подвиг не нужен.

16 См.: *Игнатий Брянчанинов, свт.* Отечник. Собрание сочинений. Т. 6. М., 2011. С. 36.

17 *Флоренский Павел, свщ.* Столп и утверждение истины. С. 214.

18 См.: *Андроник (Трубачев), игумен.* Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 3. Сергиев Посад, 2015. С. 64.

В общем понятия «воздаяние», «заслуга», «награда», «милость» во всех приведённых отрывках синонимичны, взаимозаменяемы. Однако данный пример дополнительно подчёркивает антиномичность Павловых посланий и в целом религиозной истины.

Эту антиномичность можно увидеть даже и в одной апостольской фразе (как приведена она в «Столпе»):

«Со страхом и трепетом *свершайте* свое спасение, потому что Бог *производит* в вас и хотение и действие» (Флп. 2, 12-13).

Бог спасает, но с участием человека — таков православный синтез антиномии нужности-ненужности подвига, называемый соработничеством (συνέργεια). Далее автор «Столпа» предлагает следующее сравнение:

«Ср.: “Душа Господа хотела свободно; но хотела свободно того, что должна была хотеть по изволению воли Его Божества” (Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры», 3, 13)».

Рассмотрим подробнее:

«Душа Господа хотела свободно» — относится к человеческому естеству Христа; «изволение воли Божества» — относится к Божественному естеству Христа; и связка между ними: «хотела свободно того, что должна была хотеть».

Человеческое естество Христа свободно: могло хотеть и могло не хотеть.

Человеческое естество Христа хотело то, что хотело Божественное. Или: Человеческая воля Христа следовала Божественной воле.

Где же здесь антиномия? Антиномия появляется с дополнительными словами «должна была хотеть». Возвращаемся к антиномии свободы: свобода предполагает возможность не только одного варианта. «Должна была хотеть» означает один возможный вариант (следования Божественной воле, «хотеть по изволению воли Его Божества»). Итак, не-один вариант (свобода) и один вариант («должна») вместе составляют антиномию. Помещённые здесь отцом Павлом слова преподобного Иоанна Дамаскина могут помочь антиномически решать спор с монофилитом, а именно: через выявление противоречий (свободы и долженствования) и их синтеза в свободном следовании человеческой воли Христа воле Божественной.

Антиномия «Благодать»

*Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать (Рим. 5, 20).
Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак (Рим. 6, 10; 6, 15).*

Рассмотрим данные апостольские слова в их контексте и выясним, как происходит синтез логической антиномии: грех умножает благодать — грех не умножает благодать.

Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим (Рим. 5, 20-21).

Что значит: закон умножил грех? Описание должного и недолжного поведения, т. е. существование нормы, даёт возможность пользоваться объективным критерием оценки этого поведения. Некто присвоил себе чужую вещь и вполне доволен случившимся (субъективно оценивает своё поведение как положительное), также субъективно могут оценивать этот поступок и окружающие его люди — как положительно, так и отрицательно. Но вот появление заповеди «не укради» ограничивает эту субъективность. И то, что раньше только интуитивно ощущалось грехом, теперь выявляется через соотнесение с его признаками, которые содержит религиозная норма. Заповедь делает грех более ощутимым; невыявленные, размытые и сомнительные полугрехи заповедь выкристаллизовывает в явное отступничество от Бога. Грех и грехи в свете Закона выявились медной стеной между Богом и человеком.

Итак, Закон помогает оформиться греху в человеческом сознании, вместе с ним и покаяние приобретает конкретность, следовательно, проясняется и сознательная потребность в благодати. Так можно понимать умножение благодати в субъективном смысле.

Потребность в благодати призывает саму благодать, что может означать объективное умножение благодати. Благодаря заповеди как грех, так и благодать стали ощутимее в жизни и яснее в сознании человека. Так заповедь умножила грех и умножила благодать.

Поэтому на вопрос: «Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?», — апостол даёт ответ: *Никак (Рим. 6, 15).*

С приходом Христа заповеди Ветхого Завета осветились новым светом, высветилась детоводительская задача Закона: подготовка избранного народа к приходу Спасителя, ясны стали новые цели Закона: жизнь христиан в Духе и истине. Но прежний враг — грех — остаётся.

Теперь он обнаруживает ветхость нового израильтянина. Следующие цитаты из послания апостола Иоанна, приводимые автором «Столпа», раскрывают это противоречие ветхого в новом:

Тезис: *Всякий, пребывающий в Нем (Христе) не согрешает* (1 Ин. 3, 6). *Всякий рожденный от Бога, не делает греха — и он не может грешить* — (1 Ин. 3, 9).

Антитезис: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 3).

Схематично эти мысли можно записать следующим образом:

Тезис: Новый человек, христианин не делает грех;

Антитезис: Христианин делает грех.

Примером синтеза опять же могут служить жития святых, тех, кто победил в себе грех, но в то же самое время тех, кто сильнее всего страдал от видения собственной греховности.

Антиномия «Вера»

Отец Павел Флоренский отмечает: «Свободна и зависит от доброй воли человека (Ин. 3, 16-18).

Дар Божий и не находится в воле человеческой, но — в воле привлекающего ко Христу Отца (Ин. 6, 44)».

Итак, вера зависит от человека — вера не зависит от человека. Увидим эту антиномию в предложенных отцом Павлом текстах:

*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. **Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия** (Ин. 3, 16-18).*

«Осужден, потому что не уверовал» подтверждает, что уверовать в Бога зависит от человека.

Теперь рассмотрим антитезис: *Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 44). Данный текст обосновывает понятие призывающей благодати, которая и рождает веру в Бога: «Предназначение человека, после того как он родился в эту жизнь, — найти Бога. Но он не может Его найти, если прежде его не найдёт Бог»¹⁹, — говорит старец Иосиф Исихаст. А уже потом христианин возгревает в себе дар веры.

19 Иосиф Исихаст, старец. Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 26.

Всё это знакомо верующему человеку и не видится им здесь никакого противоречия, тем отчётливее становится понимание примирённости в религиозной жизни того, что на бумаге вычерчивается как взаимоисключение — в этом смысл антиномии. Ту же антиномичность можно увидеть и в молитве: молитва есть подвиг, на молитву себя понуждают, но истинная, благодатная молитва — это действие Божие в человеке («Научи меня молиться. Сам во мне молись» — из молитвы святителя Филарета (Дроздова)). Антиномия присутствует во всякой добродетели.

Антиномия «Пришествие Христово»

Для суда над миром: *На суд пришел Я в мир* (Ин. 9, 39).

И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы (Ин. 9, 39).

Не для суда над миром: *Я пришел не судить мир* (Ин. 12, 47).

И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир (Ин. 12, 47).

Так как антиномия есть формально-логическое противоречие, то для её установления нам не принципиально, о каком Пришествии и о каком суде идёт речь — для данной логики важна именно форма. Противоречие: пришёл судить — пришёл не судить. (Диалектика могла бы возразить: в одном случае понятие суда имеет одно значение, в другом — другое, и их нельзя сопоставлять. Однако наша задача именно формально-логическая.)

Пришёл судить или не судить... Насколько для нас важно то, что именно *пришёл!* Не просто судит или не судит, не вызвал к Себе на суд или помилование. Но смирил Себя, *зрак раба приим* (Фил. 2, 6). Сам стал осуждённым и Распятым.

Заключение

Мы рассмотрели антиномии, собранные П. А. Флоренским в конце «Письма шестого: Противоречие» книги «Столп и утверждение истины», антиномии как философско-богословский метод. Повторим основные выводы:

1. Антиномии существуют как синтез двух истин, находящихся в противоречии (сосуществование взаимоисключений).

2. Религиозные истины — догматы — существуют как антиномии. Они неместимы рассудком, они сверхрассудочны по причине самопротиворечивости. Именно такими и должны быть догматы — не зависящими от человека.

3. Рассудок, руководствующийся формальной логикой, не является абсолютным критерием истины.

4. Истина открывается разуму, находящемуся в Церкви, т. е. такому разуму, который ищет истину, руководствуясь церковным опытом, а также — благодатному разуму, какой имели святые. Антиномический синтез как раз и является результатом этого воцерковления ума, верующего разума (в противоположность разумной вере).

5. Антиномия как инструмент познания имеет гносеологическое значение (философско-богословский метод).

6. Антиномия как объективная данность составляет принцип бытия (этот онтологический подход более отчётливо можно увидеть в последующих за «Столпом» работах отца Павла Флоренского «Философия культа» и «У водоразделов мысли»: в антиномии природы и культуры, сущности и энергии, а также в понятиях слова, орудия, символа, имени, лика как внутренне антиномичных).

Если метод представляет собой инструмент познания, а в более широком смысле — путь достижения истины, то какой-либо принцип бытия — это один из законов, по которым живёт мир. Увидеть, что противоречие свойственно миру, что жизнь наполнена противоречиями и что так и должно быть, — открытие для себя этого принципа означает встать на твёрдое основание. Это есть принцип христианской жизни: повернуться лицом к вызову, не отвернуться и убежать, а обратиться навстречу борьбе. Старец Иосиф Исихаст говорит: «Когда полагаешь перед собой смерть и ожидаешь её каждое мгновение, она убегает далеко от тебя. Когда боишься смерти, она постоянно тебя преследует. Я похоронил трёх туберкулёзников, питая надежду, что заражусь и сам. Надел одежду умирающего, когда его переодевал, но смерть ушла к боящимся её»²⁰.

Теодицея, представляющая основное содержание книги «Столп и утверждение Истины», рассматривает антиномию преимущественно как метод постижения истины, как верующий разум. Антроподицея, которая также содержится в этой книге, но преимущественно составляет предмет последующих работ отца Павла, смотрит на антиномию с онтологических позиций как на один из принципов человеческого бытия, как на одно из начал жизни верующего человека.

20 Иосиф Исихаст, старец. Выражение монашеского опыта. С. 141.

Библиография

- Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. А. П. Лопухина. Т. II. Новый Завет. М., 2006.
- Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 3. Сергиев Посад, 2015.
- Григорий Богослов, свт., архиеп Константинопольский. Творения: в 2 т. Т. I: Слова. М., 2010.
- Игнатий Брянчанинов, свт. Отчник. Собрание сочинений. Т. 6. М., 2011.
- Иосиф Исихаст, старец. Изложение монашеского опыта. Троице-Сергиева Лавра, 2006.
- Казарян А. Т. Антиномия // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2.
- Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Флоренский П. А.: pro et contra. СПб, 1996.
- Флоренский Павел, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996.
- Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2017.
- Groth Bernd, Dr. Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij. URL: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/150803_groth_florenskij.pdf.

Priest Pavel Florensky on Antinomies

Priest Daniil A. Goriachev

MA in Theology

Postgraduate student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Holy Trinity Church, priest

Komsomolskaya str., 1, Arkhangelsk 163000, Russia

rasumihin@yandex.ru

For citation: Goriachev, Daniil A., priest. "Fr. Pavel Florensky on Antinomies". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 38–58. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-38-58

Abstract. The article explains the concept of antinomy; it is specified that religious antinomies most convincingly characterize the antinomy of truth. The distinction between antinomy and related concepts is illustrated by the concept of sin, as well as the characters in the novel by F. M. Dostoevsky. The assertion of antinomy of truth is central to the philosophy of Fr. Pavel

Florensky. In his book “The Pillar and the Ground of the Truth”, he places a table of doctrinal antinomies accompanied by a theological commentary in three aspects: gnoseological, ontological and apologetic. Those are eleven antinomies from various fields of theology: trinitarian, christological, anthropological and eschatological. Special attention is paid to the question of eternity and reality of torment in hell – the antinomy of Gehenna. No sooner had Florensky departed from the antinomy of possibility and impossibility of eternal torment, which he had voiced before, that there arrived a theologically questionable idea of division of personality into an image of God in man and a character of man himself (a “self” to be saved and a “selfishness” to be thrown to Gehenna; the substance of the soul naturally ought to refer to the “self” and is therefore unconditionally saved). Florensky herewith involuntarily confirms the truth of the antinomic method, which he is to use in his subsequent works. “The Pillar and the Ground of the Truth” reveals that for Florensky the antinomy is something more than a cognitive tool. It rather embodies an ontological principle. Although in the “Pillar” the author describes it as “suffocating” (unbearable for consciousness), in “The Philosophy of Cult” it becomes “alive” (a sign of the vitality of the phenomenon). The proposed commentary on Florensky’s book is intended to clarify the concept and the meaning of antinomy by providing religious examples.

Keywords: antinomy, antinomic method, Priest Pavel Florensky, Hegumen Andronik Trubachev, contradiction, apocatastasis.

References

- Andronik (Trubachev), heg. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo sviashchennika Pavla Florenskogo [Way to God. Personality, Life and Work of Priest Pavel Florensky]*. Vol. 3, Sergiev Posad, 2015. (in Russian)
- Florenskii, Pavel, priest. *Sochineniia [Works]*. Vol. 2, Moscow, 1996. (in Russian)
- *Stolp i utverzhenie istiny. Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh [The Pillar and Ground of the Truth. An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]*. Moscow, 2017. (in Russian)
- Grigoriĭ Bogoslov, svt., archbishop of Constantinople. *Tvoreniia [Works]*. Vol. 1 2, Moscow, 2010. (in Russian)
- Groth Bernd, Dr. *Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij [Philosopher and Theologian in Dark Times. The Main Features of the Religious-Philosophical Thinking of Pavel Florensky]*. URL: www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/150803_groth_florenskij.pdf. (in German)
- Ignatii Brianchaninov, svt. *Otechnik. Sobranie sochinenii [Collected Works]*. Vol. 6, Moscow, 2011. (in Russian)
- Joseph the Hesychast. *Izlozhenie monasheskogo opyta [A Statement of Monastic Experience]*. Troitse-Sergieva Lavra, 2006. (in Russian)

Kazarian, A. T. "Antinomiia" ["Antinomy"]. *Pravoslavnaia ènsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 2, Moscow, 2001. (in Russian)

Tolkovaia Bibliia, ili kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta. Novyi Zavet. [Explanatory Bible, or commentary on all books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. Edited by A. P. Lopukhin, vol. 2, Moscow, 2006. (in Russian)

Trubetskoï, E. N. "Svet Favorskii i preobrazhenie uma" ["The Tabor Light and the Transformation of the Mind"]. *Florenskii P. A.: Pro et Contra*, St. Petersburg, 1996. (in Russian)

ОРГАНОПРОЕКЦИЯ П. А. ФЛОРЕНСКОГО И РАСШИРЯЮЩЕЕСЯ ТЕЛО Г. М. МАКЛЮЭНА: СУБЪЕКТ В ЭПОХУ ВОПЛОЩЁННЫХ УТОПИЙ

Никита Вадимович Сороколетов

студент магистратуры Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
lazarsorokoletski@gmail.com

Для цитирования: *Сороколетов Н. В.* Органопроекция П. А. Флоренского и расширяющееся тело Г. М. Маклюэна: субъект в эпоху воплощённых утопий // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 59–69. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-59-69

Аннотация

УДК 1(091):167.5

В данной статье анализируются, в первую очередь, утопические проекты П. Флоренского и К. Малевича, которые сравниваются с идеей расширяющегося тела Г. Маклюэна. Значительное внимание уделяется концепции органопроекции, предложенной П. Флоренским, и концепции развоплощения, описанной К. Малевичем. В статье также предпринята попытка выяснить, каким образом эти утопии влияют на перцептивные способности субъекта. На основе проведённого анализа автор приходит к выводу о том, что если в случае с фашизмом технология приводит к эстетизации политики, в случае с коммунизмом — к политизации искусства, то в современную эпоху наблюдается нечто третье, а именно — эстетизация субъекта. Таким образом, автор статьи, сравнивая утопические проекты П. Флоренского, К. Малевича и Г. Маклюэна, прослеживает связь между ними и приходит к выводу о том, что не все утопии XX века преодолены.

Ключевые слова: органопроекция, расширяющееся тело, П. А. Флоренский, К. Малевич, Г. М. Маклюэн, русский космизм, медиа, мега-машина, утопия, эстетизация субъекта

Введение

Казалось бы, время воплощённых утопий и их последствий в качестве лагерей смерти или ГУЛАГа осталось позади. И современный субъект должен предотвращать повторение травматического опыта прошлых лет. Причём для этого ему достаточно осознать свою собственную нехватку, отказаться от этики блага и признать холокост частью всеобщей, а не еврейской истории. По мнению некоторых исследователей, проделав эти нехитрые операции, мы обойдём Сциллу конформизма и Харибду утопизма¹. Иными словами, стоит нам идентифицироваться с раной, которую нанесли человечеству утопические проекты, как всё встанет на свои места². Зачастую «благочестивые» мыслители такого рода не удосуживаются потрудиться провести различие между коммунизмом и фашизмом. На память, естественно, приходит высказывание С. Зонтаг о том, что коммунизм — это фашизм с человеческим лицом. Очевидно, что здесь мы попадаем в пространство пустой речи. Не случайно А. Кожев охарактеризовал интеллектуала в качестве умного животного³. Однако современный субъект упускает из виду, что он ещё далёк от преодоления утопий, оставленных ему в наследство мыслителями двадцатого века.

Как известно, воплощённая утопия — это всегда полная противоположность той идеальной утопии, которую подразумевают теоретики, какими бы гениальными они ни являлись. Основной тезис данной статьи заключается в том, что утопии, предложенные религиозным философом о. П. Флоренским (1882-1937 гг.) и художником-авангардистом К. Малевичем (1879-1935 гг.), которые также имеют место у канадского мыслителя и теоретика медиа М. Маклюэна (1911-1980 гг.), оказались воплощёнными в реальности. Итак, речь пойдёт об утопическом проекте расширяющегося тела в разных его версиях и о том, как он, будучи уже воплощённым, сказывается на способе бытия современного человека.

- 1 *Ставракакис. Я. Двусмысленная демократия и этика психоанализа // Логос. 2004. № 2 (42). С. 215.*
- 2 Там же. С. 209-210.
- 3 *Кожев. А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 109.*

Органопроекция П. А. Флоренского и развоплощение К. Малевича

Для отца Павла Флоренского человеческий разум в первую очередь проявляет себя в способности фабриковать искусственные предметы — орудия труда⁴. «Человек есть «существо, строящее орудия» — или, точнее, «выделяющее орудия», — пишет Флоренский⁵. Орудия для Флоренского — это искусственные органы, которые расширяют наши чувства. Другими словами, орудия — это то, что помогает субъекту выйти за пределы своей невыраженной чувствительности⁶. Органопроекция предполагает, что техника является не просто инструментом, а чем-то таким, что продолжает наше тело при посредстве проекции органов вовне. То есть орудия не только расширяют область наших чувств, а ещё и являются продолжением нашего тела⁷.

Флоренский не упускает возможность привнести некую долю туманности в эти достаточно и без того непрозрачные размышления. Он пишет о том, что камеру-обскуру, например, можно рассматривать «как символ того внутреннего движения жизни, которое мы имеем при себе, в непрестанном органическом усилии осуществления, как глаз». Очевидно, что современный гаджет, по Флоренскому, — это орган, который не был выявлен в теле, и мы наблюдаем тот самый случай, когда техника спровоцирована биологией. Интересно, символом чего стал бы для Флоренского пресловутый гаджет? Очевидно, что не внутренним движением к жизни, как в случае с камерой-обскурой.

Получается, что органопроекция подразумевает реализацию того, что осталось не выявленным в теле, но что потенциально наличествует в органах. Естественно, «русский Леонардо» видел в органопроекции попытку улучшения наших органов по отношению к мировой среде. Органопроекция, таким образом, это нечто познающее, подчиняющее и организовывающее мировое пространство. Органы расширяются до вселенских масштабов⁸. По сути, на этом этапе мы имеем дело с мега-машиной, утопией, предлагаемой всеми мыслителями, которых романтично настроенные исследователи объединили под одно общее

4 Флоренский, П., *свящ.* У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). Т. 3(1). М., 2000. С. 378.

5 Там же. С. 383.

6 Там же. С. 385.

7 Там же. С. 402.

8 Young G. M. *The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nikolai Fedorov and his followers.* New York, 2012. P. 131-132.

течение, имеющее красивое название — русский космизм. Очевидно, что о. Павел упускает из виду, возможно сознательно, одну примечательную деталь: концепция органопроекции не оставляет места для наблюдателя. Ведь, в конечном счёте, любой машинист является частью своей машины, он встроен в неё и ей подчинён, отчуждаясь от своего собственного тела⁹.

Ещё более утопично, но при этом не менее оптимистично, чем у Флоренского, представлено будущее в тексте К. Малевича «Бог не скинут», в котором он отождествляет между собой фабрику и Церковь. А отождествляет К. Малевич два этих института, так как, по его мнению, оба они нацелены на развоплощение, причём каждый на свой специфический лад. Так, цель Церкви он усматривает в освобождении души от грешной материи, а цель фабрики — заставить весь технический аппарат двигаться одной мыслью. Таким образом, основным ядром проекта Малевича, начинающегося здесь и сейчас, а заканчивающегося в будущем, является развоплощение, только в первом случае душа отделяется от тела и, будучи вечной, пребывает на небе, а во втором — человек становится духом, душой нового тела (машины)¹⁰. В качестве примера он приводит бронированный автомобиль, который является образцом «светлого» будущего: «Если человек, сидящий в нём, ещё разделён с ним, то просто потому, что данное тело, одетое человеком, не может совершать всех функций, сам же человек, как организм технический, может выполнить все функции, нужные душе, и потому душа живёт в нём и выходит из него тогда, когда функции его не выполняются; если бы автомобиль был в совершенстве выполнения всего необходимого для человека, человек никогда не вышел бы из него»¹¹. Здесь мы видим, что человек рассматривается составной частью машины, причём К. Малевич не скрывает своих восторгов по этому поводу.

Расширяющееся тело по Г. М. Маклюэну, попытка преодолеть утопию

По-другому расставляет акценты канадский философ и теоретик медиа Маршалл Маклюэн, столкнувшийся с той реальностью, которую так ждали и которой так восхищались русские утописты. Характерно,

9 Подорога В. Номо ех machina. Авангард и его машины. Эстетика новой формы // Логос. 2010. № 1 (74). С. 47-48.

10 Малевич К. Бог не скинут. СПб., 2017. С. 245-246.

11 Там же. С. 246.

что он так же, как и Флоренский, использует идею расширения человека, с той лишь разницей, что для него расширение связано не с проекцией нереализованных, нераскрытых возможностей наших органов вовне, а с ампутацией. Именно к ампутации прибегает тело, когда не может преодолеть интенсивность внешнего раздражителя¹². Стимулом к внешнему изобретению служит стресс. Технология в таком случае является следствием вытеснения какого-то одного чувства вовне, чувства изолированного и ампутированного. Поэтому для Маклюэна не составляет труда связать отупение субъекта с воздействием на него технологий. В качестве иллюстрации того, что происходит с ампутированным или оцепеневшим¹³ субъектом, канадский философ приводит 113 псалом, в котором псалмопевец говорит об идолах, имеющих глаза, но не видящих, имеющих уши, но не слышащих, имеющих ноздри, но не обоняющих. По мнению Маклюэна, в этом псалме описан фрагментированный технологиями человек¹⁴.

И если Флоренский так настойчиво говорит о расширении вовне, то Маклюэн подчёркивает принятие расширения вовнутрь себя. То есть помимо того, что субъект не только подключён к какой-то системе чисто внешне, он ещё и принимает эту систему в себя, делая её частью своей внутренней структуры: «Послушать радио или прочесть печатную страницу значит принять эти расширения нас самих в нашу личностную систему и претерпеть “замыкание” или автоматически вытекающее из этого искривление восприятия. Именно это непрерывное принятие внутрь себя нашей собственной технологии в ходе повседневного её использования помещает нас в роль Нарцисса, состоящую в подсознательном восприятии этих образов нас самих и оцепенении перед ними. Непрерывно заключая технологии в свои объятия, мы привязываем себя к ним как сервомеханизмы»¹⁵. Таким образом, поглощая потоки информации, субъект замыкается и приходит в оцепенение, становясь сервомеханизмом. Как здесь не вспомнить манифесты «председателя земного шара» В. Хлебникова (1885-1922 гг.), который пишет о том, что радио скуюёт непрерывные звенья мировой души и объединит

12 Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М., 2003. С. 52.

13 Маклюэн также сравнивает ампутацию чувств с мифом о Нарциссе, который, увидев своё отражение, принимает его за другого человека, что приводит к оцепенению, окаменению его восприятий. Здесь, конечно же, Маклюэн говорит о том, что в психоанализе называется переносом.

14 Маклюэн М. Указ. соч. С. 55.

15 Там же. С. 56.

человечество¹⁶. Конечно, по Маклюэну, являющемуся свидетелем этой отчасти воплощённой утопии, радио, да и вообще любая технология приводит к замыканию человека на самом себе, а вот для Хлебникова радио, наоборот, становится символом объединения всего человечества. Причём, по Хлебникову, человек скорее будет не лишён видения при наличии должных органов, как это изображается в вышеприведённом псалме, а будет пить воду, кажущуюся вином¹⁷.

Вследствие расширения неочевидными становятся привычные деления на приватное и публичное, сознательное и бессознательное. Теперь подсознательная жизнь выводится на всеобщее обозрение, и, как пишет Маклюэн, «мы приобрели то общественное сознание, которое представляется нам причиной гнетущего нас чувства вины»¹⁸.

Несмотря на, казалось бы, трезвый подход к технологии, Маклюэну не удалось избежать своеобразного утопизма, который парадоксальным образом сближает его с отцом Павлом Флоренским и К. Малевичем. Как известно, Маклюэн делил все медиа на горячие и холодные. Горячими медиа являются те медиа, которые требуют от субъекта наивысшей концентрации на себе (например, книга, которую невозможно воспринимать пассивно), холодные медиа, наоборот, не требуют концентрации и рассчитаны на пассивное потребление. По его мнению, именно горячие медиа ведут к индивидуализации и нарциссическому оцепенению, тогда как холодные медиа способны преодолеть ампутацию, растворив субъекта в электрической технологии, которая тотальна и инклюзивна¹⁹. Частное сознание, таким образом, утрачивает свою прерогативу. Параллели с органопроекцией Флоренского налицо.

И хотя Маклюэн осознаёт опасность технологии для субъекта, конкретных рецептов по её преодолению всё-таки не даёт. Так, например, он предлагает перенести наше сознание в компьютерный мир, чтобы избежать оцепенения и мудро обходить нарциссические влечения. В другом месте он говорит о некоем художнике, который сможет показать нам, как «увернуться от удара», вместо того, чтобы «подставить челюсть»²⁰. Маклюэн призывает не пугаться технологии, иначе существующая культура потерпит крах, уйдёт в небытие, как это случилось со схоластами, неправильно понявшими и оценившими надвигающуюся

16 *Хлебников В.* Радио будущего. М., 2016. С. 860.

17 Там же. С. 863.

18 *Маклюэн М.* Понимание Медиа. С. 57.

19 Там же. С. 69.

20 Там же. С. 79.

галактику Гуттенберга. Маклюэн, силившись справиться с новой реальностью, при этом не отвергая её, что, по его мнению, бесполезно, ведь она рано или поздно заявит о себе, рассуждает о творческой стратегии, основанной на правильном диагнозе, стратегии, которая «предписала бы глубинный подход к существующему письменному и визуальному миру»²¹. Именно синтез письменного и визуального позволил бы преодолеть крушение первого вида культуры.

Не раз говорилось о том, что Маклюэн в своих теоретических построениях отсылает читателя к языку психоанализа, и в этой связи можно вспомнить идеи французского психоаналитика Ж. Лакана (1901-1981 гг.), который так же, как вышеупомянутые исследователи, прибегает к машинной метафоре на своих семинарах в 50-е годы. В частности, Лакан сравнивает психику человека с кибернетической машиной. Мозг, считает Лакан, является машиной по производству сновидений, а машина, в свою очередь, является для него не чем иным, как нашим собственным портретом²². Психоанализ и кибернетика оказываются современными по отношению друг к другу, и современность эта не случайна. И в первой, и во второй дисциплине обнаруживается предзаданность, некий символический строй. «Существует нечто такое, во что он (субъект) включается и что определяет все своими комбинациями заранее»²³, — говорит Лакан. Именно в этой символической структуре ищет своего признания субъект. Так, например, когда пользователь социальной сети, которая аналогична символическому порядку, делает перепост или выкладывает фотографию, он ждёт одобрения в виде лайков или иных знаков признания, принятых в определённой символической системе. Это ожидание, да и вообще весь процесс, предпринятый субъектом для своей репрезентации в меди-апространстве, свидетельствуют о подключённости к символическому регистру и переносе вне своего сознания.

Заключение.

Субъект в эпоху воплощённых утопий

Очевидно, что утопии Флоренского, Малевича и прогнозы на будущее, о которых с таким восхищением они писали и так детально изображали, стали новой реальностью, определяющей способ

21 *Маклюэн М.* Понимание Медиа. С. 84.

22 *Лакан Ж.* Я в теории Фрейда и технике психоанализа. М., 2009. С. 108.

23 Там же. С. 434.

существования современного человека. В данном пункте будут обозначены те изменения, которые претерпевает субъект в результате взаимодействия с тем, что принято называть новыми технологиями.

Оцепенение, замыкание и ампутацию преодолеть пока явно не удалось, так как именно к гаджету, органу, спроецированному вовне, человек подключён круглосуточно. А глобальная деревня Маклюэна оказалась не более чем фантазией, ведь, в конечном счёте, интернет очень фрагментарен, и зачастую один сегмент может не пересечься с другим никогда. Характерно, что такая фрагментарность сопротивляется глобальной милиционной системе, по типу той, которую Л. Д. Троцкому предлагал воплотить ещё один утопист В. Муравьёв²⁴. Совершенно ясно, что эпоха всеобщего электричества в том виде, в котором мы её имеем, не оправдала возложенных на неё Маклюэном надежд. Зато в полной мере оправдало себя высказывание «**the Medium is the Message**», говорящее о том, что, сколько бы субъект ни пытался поднять под себя медиаплощадку, ничего у него не получится. Иными словами, лёгкость, с которой современный субъект может себя репрезентировать на практике, оказывается иллюзией, так как выбранная этим субъектом форма медиа определяет содержание высказываемого сообщения. В конечном счёте, субъект услышан не будет, а его голос затеряется в виртуальном пространстве.

Ситуация, в которую попадает человек в эпоху воплощённой утопии, сродни той, что описывает В. Беньямин (1892-1940 гг.) в своём критическом эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Коммуникация в интернет-пространстве является репродукцией подлинного диалога, и, как пишет В. Беньямин, «даже в самой совершенной репродукции отсутствует один момент: здесь и сейчас произведения искусства — его уникальное бытие в том месте, в котором оно находится»²⁵. Также Беньямин считает, что технология изменяет способы восприятия окружающего мира, так, например, кино, по его мнению, является «инструментом тренировки рассеянного внимания»²⁶. Но самые ужасные выводы, к которым приходит Беньямин, заключаются в том, что технология — это один из способов организации масс, служащих, с одной стороны, фашизму, который занят эстетизацией политики,

24 Гаврюшин Н. К. Прозрения и иллюзии русского космизма. Минск, 2010. С. 312.

25 Беньямин. В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996. С. 19.

26 Там же. С. 61.

с другой — коммунизму, политизирующему искусство²⁷. В современную эпоху можно наблюдать нечто третье, а именно эстетизацию субъекта. То есть у человека появилась возможность самовыразиться в виртуальной реальности, например заняться специфическим самодизайном в Instagram или создать свой «портрет» в Facebook. В общем, начать делать то, что Н. Евреинов определяет как «театр для себя», только сцена этого театра оказывается вынесенной вовне, именно в эту сцену, и отчуждается человек от своего собственного тела, происходит в некотором смысле развоплощение, описанное К. Малевичем. На вышеописанную сцену субъект выносит свои бессознательные желания и солидаризируется с потоком той информации, которую он, по выражению Маклюэна, черпает в электрическом пространстве. Совершенно ясно, что описанный человек, отчуждённый, фрагментированный, подключенный к мега-машине, полностью противоположен христианскому представлению о нём, призванном стать целостным и пребывающим в подлинном диалоге с Богом и ближним.

Естественно, встаёт вопрос о том, насколько современный субъект свободен от воздействия на него технологий, ведь, как говорилось ранее, машинист является частью машины, и каким образом он должен жить в новой реальности, не оцепенев окончательно? Однако давать ответы на эти вопросы не входит в задачи данной статьи, в которой предпринята попытка показать, что далеко не все утопические проекты XX века преодолены, а некоторые из них воплощены на практике в современной действительности.

Источники

- Беньямин В.* Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: Медиум, 1996.
- Жожев А.* Введение в чтение Гегеля / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
- Лакан Ж.* Я в теории Фрейда и технике психоанализа / пер. с фр. А. Ченоглазова. М.: Логос, 2009.
- Маклюэн Г. М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2003.
- Малевич К.* Черный квадрат // Бог не скинут. СПб.: Азбука, 2017.
- Флоренский П. А.* *свящ.* У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). М.: Мысль, 2000.
- Хлебников В.* Стихъ отпоет // Радио будущего. М.: РИПОЛ классик, 2016.

27 Там же. С. 62-64.

Литература

- Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере // Прозрения и иллюзии русского космизма. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.
- Подорога В. Homo ex machina. Авангард и его машины. Эстетика новой формы // Логос. 2010. № 1(74).
- Ставракакис Я. Двусмысленная демократия и этика психоанализа // Логос. 2004. № 2(42).
- Young George M. The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nikolai Fedorov and his followers. New York: Oxford University Press, 2012.

Pavel Florensky's Concept of Organ Projection and Herbert McLuhan's Idea of Extensions of Man: The Subject in the Era of Incarnated Utopias

Nikita V. Sorokoletov

MA student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

lazarsorokoletski@gmail.com

For citation: Sorokoletov, Nikita V. "Pavel Florensky's Concept of Organ Projection and Herbert McLuhan's Idea of Extensions of Man: the Subject in the Era of Incarnated Utopias". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 58–69. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-59-69

Abstract. The article analyses utopian projects of Fr. Pavel Florensky and K. Malevich, who are compared with Herbert Marshall McLuhan's idea of expanding body. A special attention is paid to the concepts of organic projection developed by Florensky and to the concepts of ex-carnation presented by K. Malevich. The article seeks to find out how these utopians influence on the perceptual abilities of subject. The author suggests that if in the case of fascism technology leads to the aestheticization of politics and in the case of communism to the politicization of art, then in the modern times the aestheticization of subject is observed. Comparing the utopian projects of Florensky, Malevich and McLuhan, the author concludes that not all utopias of the 20th century have so far been overcome.

Keywords: organ projection, expanding body, Florensky, Malevich, McLuhan, Russian cosmism, media, mega-machine, utopia, aestheticization of subject.

References

- Benjamin, W. *Proizvedenie iskusstva v èpokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti [The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility]*. Translated by S. A. Romashko, Moscow, Medium, 1996. (in Russian)
- Florensky, P. A. priest. *U vodorazdelov mysli (cherty konkretnoi metafiziki) [At the Watersheds of Thought: The Elements of a Concrete Metaphysics]*. Moscow, Mysl', 2000. (in Russian)
- Gavriushin, N. K. "Ètiudy o razumnoi vere" ["Studies on Rational Faith"]. *Prozreniia i illiuzii russkogo kosmizma [Insights and Illusions of Russian Cosmism]*. Minsk, Belarusian Orthodox Church, 2010. (in Russian)
- Khlebnikov, V. "Step' otpoet" ["The Steppe Will Sing Requiem"]. *Radio budushchego [Radio of the Future]*, Moscow, RIPOL classik, 2016. (in Russian)
- Kozhev, A. *Vvedenie v chtenie Gegelia [Introduction to the Reading of Hegel]*. Translated by A. G. Pogoniailo. St. Petersburg, Nauka, 2003. (in Russian)
- Lacan, J. *Ia v teorii Freida i tekhnike psikhoanaliza [The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis]*. Translated by A. Chenoglazov, Moscow, Logos, 2009. (in Russian)
- McLuhan, H. M. *Ponimanie Media: Vneshnie rasshireniia cheloveka [Understanding Media: The Extensions of Man]*. Translated by V. Nikolaev, Moscow, 2003. (in Russian)
- Malevich, K. "Chernyi kvadrat" ["Black Square"]. *Bog ne skinut [God is not Cast Down]*, St. Petersburg, Azbuka, 2017. (in Russian)
- Podoroga, V. "Homo ex machina. Avangard i ego mashiny. Èstetika novoi formy" ["Homo ex Machina. Vanguard and Its Machines. Aesthetics of a New Form"]. *Logos*, no. 1(74), 2010. (in Russian)
- Stavrakakis, Y. "Dvusmyslennaiia demokratiia i ètika psikhoanaliza" ["Ambiguous Democracy and the Ethics of Psychoanalysis"]. *Logos*, no. 2(42), 2004. (in Russian)
- Young, George M. *The Russian Cosmists: the Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. Oxford University Press, 2012.

МИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О «СОВЕСТИ» В ОККУЛЬТНОЙ КОНЦЕПЦИИ «ЧЕТВЁРТОГО ПУТИ»

Диакон Олег Лемешев

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
o.lemeshev1@mail.ru

Для цитирования: Лемешев О. М., диак. Мистическое учение о «совести» в оккультной концепции «Четвёртого пути» // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 70–87. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-70-87

Аннотация

УДК 141.339:17.024

Целью данной статьи является анализ изучения понятия «совесть» в оккультной концепции «Четвёртого пути». В качестве исследовательской задачи автор совершил попытку оценить ложные взгляды данной доктрины, а также охарактеризовать их с нейтральной стороны и дать им критическую оценку с точки зрения православного богословия. Кроме того, выделяются и описываются особенности оккультного учения, в которых лжеучителя пытаются перекинуть личную ответственность за свои грехи на абсолютно внешние факторы, не имеющие никакого отношения к жизни и поведению человека. Разоблачены действия оккультистов, которые благодаря подменам понятий пытаются внести в православную терминологию ложные понятия. В работе наглядно показано, что учение данной доктрины приводит не к совести, а к экстазу. Автор приходит к выводу, что учение «Четвёртого пути» о «совести» не имеет никакого отношения к христианской совести, и вместо того, чтобы созидать личность, наоборот, личность у них разрушается и полностью пропадает. Данная проблема мало изучена и требует дальнейших исследований.

Ключевые слова: Четвёртый Путь, Гурджиев, Успенский, совесть, сознание, мистицизм, мистика, экстаз, человек, эволюция.

Введение

Система учения «Четвёртого Пути»¹ рассматривалась на Западе как «русский мистицизм», состоящий из элементов йоги, тантризма, дзен-буддизма, суфизма, христианства и т. д.² Последователям учение «Четвёртого Пути» «представлялось синтезом практики буддийских, суфийских и тибетских монастырей, опыта Центральной Азии и Кавказа»³. Когда Гурджиева спросили, в каком соотношении находится его учение к христианству, он ответил, что его учение можно назвать «эзотерическим христианством». Но при этом Гурджиев отмечал, что принципы этого учения разрабатывались ещё за тысячу лет до рождения Христа. С таким же переменным успехом учение «Четвёртого Пути» можно назвать «эзотерическим буддизмом», «эзотерическим мусульманством» и так далее. Поэтому правильно будет назвать учение «Четвёртого Пути» мистически-религиозным синкретизмом⁴. Здесь необходимо акцентировать своё внимание на слове «мистически», ведь Гурджиев строит своё учение не на религии и не на

- 1 Согласно Успенскому, Гурджиев выделял следующие пути к духовному совершенству: Первый – это путь факира, путь физических истязаний и страданий. Он может привести только к развитию физического тела и воли, т. е. может помочь добиться только «победы над телом». Второй путь – это путь монаха, он развивает веру и эмоции, его цель – полностью подчинить эмоции одной только вере. Этот путь может длиться долгие годы жизни, но в плане умственного и физического развития он не развивает подвижника, поэтому тот может не осознавать свои недостатки и развитие будет односторонним. Третий – путь йога (или йогина), его цель – развивать ум и приобрести знания. В отличие от первых двух, идущий этим путём осознаёт, что нужно также развивать тело и эмоции, но он не располагает методом, чтобы внутренне сконцентрироваться и одновременно совершенствовать ум, волю, эмоции и тело, поэтому такой подвижник останавливается в своём развитии. Есть общий недостаток, присущий вышеперечисленным трём путям: последовавший им должен полностью отречься от всего «мирского», он обязан перестать существовать для людей, «умереть» для всего мира, уйти в монастырь, сбегать в пустыню или отправиться в какую-либо школу йоги. Четвёртый путь – это, по Гурджиеву, особенный путь, и он его иногда называл путём «хитреца». Достигший этого пути получает знания, позволяющие ему одновременно совершенствовать (работать – по выражению Гурджиева) ум, волю, эмоции и тело. Для Гурджиева не важно то, как и откуда «хитрец» получил «секрет тайных знаний», он может их купить, либо даже украсть, самое главное, что он их использует, что он достиг и находится на «четвёртом пути», оставив позади факира, монаха и йогина (*Лемешев О. М. Жизнь и деятельность Георгия Гурджиева как основателя доктрины «Четвёртого пути»*. Сергиев Посад, 2018. С. 5-7).
- 2 *Грицанов А. А. Георгий Гурджиев*. Мн., 2011. С. 108.
- 3 *Ровнер А. Б. Гурджиев и Успенский*. 2-е изд., перераб. М., 2006. С. 174.
- 4 *Гурджиев Г. И. В поисках бытия: Четвертый Путь к Сознанию*. М., 2017. С. 8-9.

философской системе, а именно на практике, на мистическом опыте, на мистицизме. Мистицизм — это не мировоззрение, а мироощущение, которое может возникать и развиваться в контексте самых различных религиозных воззрений⁵, а чаще всего бывает, что мистик не придерживается никаких определённых религиозно-философских взглядов⁶. Религия — это, прежде всего, мировоззрение⁷, значит, мистицизм религией не является и не имеет к ней непосредственного отношения. «Мистицизм может мирно ужиться с самыми различными и даже прямо противоположными религиозно-философскими учениями»⁸, а значит, мистицизм — это не религия в чистом виде и даже не религиозно-философская система, а своего рода внутренне противоречивый религиозно-философский синкретизм. Отсюда видно, что учение «Четвёртого Пути» следует отнести только к учению чисто мистического направления.

Сооснователь «Четвёртого пути», Успенский, употребляет термин «мистика» только в психологическом смысле: в его понимании мистика — это особое состояние сознания. Мистические состояния Успенский ставит выше всех религий и философских учений. Он пишет: «Если мы откажемся от религиозной и философской точки зрения и попробуем сравнить описание мистических переживаний у людей, принадлежащих к совершенно разным расам, религиям и эпохам, мы обнаружим в этих описаниях поразительное совпадение, которое невозможно объяснить единообразием методов подготовки или сходства в образе мыслей и чувств. В мистических состояниях не существует различий религии; совершенно разные люди при совершенно разных условиях узнают одно и то же; и, что ещё более удивительно, их переживания абсолютно идентичны, различия могут наблюдаться только в языке и формах описания»⁹. Успенский считает, что на всём этом мистическом опыте переживаний можно построить искусственную религию, но при этом отмечает, что это будет неправильно, ведь религия не должна создаваться при помощи разума. А мистика выше разума, выше философии, выше религии. По Успенскому, мистика целиком эмоциональна, а мистические переживания могут быть понятны только в мистических состояниях и не более. Мистика «состоит из тончайших, непередаваемых ощущений, доступных словесному выражению и логическому определению ещё в меньшей степени, чем такие явления, как звук, цвет,

5 Минин П. М. Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5. С. 96.

6 Там же.

7 Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., 2002. С. 181-182.

8 Минин П. М. Указ. соч. С. 101.

9 Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. СПб., 1993. С. 6-7.

линия»¹⁰. Успенский не мыслит мистику без тайных и скрытых знаний, и наоборот. В частности, по его словам, «мистика не может существовать без скрытого знания, а идею скрытого знания невозможно понять без мистики». Объясняя взаимосвязь между ними, Успенский пишет: «С точки зрения скрытого знания мистика — это проникновение скрытого знания в наше сознание»¹¹.

Во все времена и эпохи человечество пыталось разгадать тайну о самих себе. Кто такой человек? Откуда он пришёл? Что с ним дальше будет? Существует предопределение или есть конкретные законы, по которым люди должны жить? Почему человек страдает? Что такое зло и может ли человек что-нибудь изменить?

Отвечая на вышепоставленные вопросы, система «Четвёртого пути» предлагает свой мистический взгляд на их проблематику. Согласно этому взгляду, человечество находится на краю пропасти, но если обратиться с силами и направить энергию в правильное русло и начать работать над собой, то всё можно изменить. Впрочем, сделать это могут лишь единицы, а все остальные — не более, чем помогать им в этом, вольно или невольно¹².

Учение о человеке и о его состоянии

Согласно системе «Четвёртого Пути», проблема как раз в том, что человечество в целом не осознаёт своего губительного состояния, поэтому все свои силы люди направляют в неправильное русло. Человек неверно тратит свою энергию из-за «непроизвольного напряжения»¹³. Вся суть в том, что, даже если человек физически ничего не делает, но «страдает от хронического напряжения»¹⁴, он всё равно тратит энергию. Это «хроническое напряжение» зависит от внутренних центров мозга человека (духовное составляющее человека, так как Гурджиев о душе как таковой не учит), на которые, в свою очередь, влияет Луна, надеяющаяся человека животными инстинктами и, таким образом, управляющая всем живым. В этом плане человек от животного ничем не отличается¹⁵, ведь Луна одинаковым образом влияет как на первых, так и на последних.

10 Успенский П. Д. Новая модель Вселенной.

11 Там же. С. 7.

12 Питерс Ф. Детство с Гурджиевым. Вспоминая Гурджиева. М., 2014. С. 93-96.

13 Гурджиев Г. Взгляды из реального мира. М., 2015. С. 137-138.

14 Там же. С. 136.

15 Напротив, согласно христианскому пониманию, человек — это венец творения, малым умаленный от ангелов, царь животных, нарекавший им имена. Христос вознёс нашу природу одесную Отца, поэтому наша природа даже выше ангелов, а о сравнении с животными не может быть и речи.

Следовательно, согласно «Четвёртому пути», Луна, самая молодая и слабо развитая планета нашей Солнечной системы¹⁶, является источником зла¹⁷ (всех бед). Луна, действуя на внутренний механизм человека (мозг, сознание), посылает ему множество ассоциаций¹⁸ («буферы», множество «я»). Они действуют на «Центры человека»¹⁹, именно которые и управляют его жизнью. От множества ассоциаций, от многих

- 16 *Айсберг М.* От Гурджиева до Адвайты. Ключевые моменты Четвёртого Пути. М., 2013. С. 24-26.
- 17 Не луна влияет на человека, а демоны, «духи злобы поднебесной». Самый опасный враг – это тот, которого считают несуществующим, поэтому злые духи внушают различным так называемым «таинственным учителям» ложную мысль о том, что их нет. Так рабство греху (то, что хочу делать, – не делаю) в интерпретации Гурджиева и его последователей оказывается «автоматизмом» и ставится в причинную связь с природными силами, а не с демонами и греховной волей человека. Так же поступали и гностики: не желая называть вещи своими именами, они придумывали множество ложных терминов, чтобы соблазнить юные, не утверждённые в вере умы (*Дружинин Д.* Блуждание во тьме. Нижний Новгород, 2012. С. 127-128).
- 18 По Гурджиеву, ассоциации, текущие в человеке автоматически, передаются ему через наследственную природу. По крайней мере, так он пишет о самом себе. Это похоже на заимствование православного учения о греховной порче. Сам Гурджиев описывает, как он не мог остановить ассоциации, и когда он не удовлетворял свою ассоциацию – «еда и секс», то испытывал чувство мести. А когда удовлетворял, то предавался эгоизму, впадал в рабство «тщеславия, гордости, ревности и других страстей», хотя сам Гурджиев утверждает, что всё это было диаметрально противоположно идеалам его сознания (*Гурджиев Г.* Жизнь реальна только тогда, когда «я» есть. М., 2016. С. 38). Если перевести это на православный язык, то ассоциации, описываемые Гурджиевым, – это человеческие грехи, а автоматизм – это рабство греха (то, что хочу делать, – не делаю).
- 19 Центры человека никогда не спят и находятся в постоянном движении, ведь они работают и зависят от ассоциаций, которые, в свою очередь, никогда не прекращаются и никогда не останавливаются. Согласно Четвёртому Пути, остановка ассоциаций для человека – это смерть. Но одновременно ассоциации, которые посылает Луна, приводят человека к автоматизму и делают его механизмом, машиной, животным, рабом Луны. Цель учения «Четвёртого пути» – заставить человека проснуться, то есть избавиться от автоматизма, от ассоциаций, а значит, от влияния Луны. В любом случае, по Гурджиеву, Луна – это источник зла. И та же самая Луна посылает ассоциации, без которых, как пишет Гурджиев, человеку не жить: «Остановка ассоциаций означает смерть» (*Гурджиев Г.* Взгляды из реального мира. М., 2015. С. 138). Но тогда возникает вопрос: каким же образом Луна, являющаяся источником всех бед для человека, оказывается одновременно источником жизни? Ведь без непрекращающихся ассоциаций жить нельзя, как утверждает сам Гурджиев. Если оккультист избавляет человека от ассоциаций, значит, он лишает его жизни, исходя из его собственных утверждений. Отсюда можно сделать несколько интересных выводов. Выходит, что Луна является источником жизни и смерти. Жизни – потому что даёт ассоциации, из-за которых человек становится механизмом и рабом, смерти – потому что остановка ассоциаций приводит к немедленной смерти. Значит, если Гурджиев сам не запутался в своём учении и не противоречит самому себе, он предлагает нам два варианта: плохой и самый худший. Плохой – это прожить жизнь с ассоциациями, но постоянно быть машиной и рабом. А самый худший – избавиться от ассоциаций и не жить, то есть умереть навсегда.

«я», от многих внешних «буферов» и штампов зависит то, как человек живёт. Хотя, согласно Гурджиеву, точнее будет сказать, что человек вообще не живёт. Потому, что человека нет. Есть только машина, механизм, бессознательный автомат с ограниченной программой, у которого работают два уровня: физический и психический. По учению Гурджиева, психика человека работает так же автоматически, как и тело, а наше настроение, мысли, чувства и слова зависят от реакций и расписания неких космических циклов. У человека нет свободной воли, есть только программа, по которой он существует²⁰. Гурджиев пишет: «Человек — это машина. Все его дела, поступки, слова, мысли, чувства, убеждения, мнения и привычки суть результаты внешних влияний, внешних впечатлений. Из себя самого человек не в состоянии произвести ни одной мысли, ни одного действия. Всё, что он говорит, делает, думает, чувствует, всё это случается»²¹. По учению «Четвёртого пути», человек, в жизни которого всё происходит случайно, является частью Солнечной системы, где ничего случайного не происходит: здесь мы видим явное логическое противоречие²². Люди — это только машины, части огромного механизма, которые автоматически исполняют свою работу. Всё, что человек имеет, это только набор иллюзий²³. Сам внешний мир построен так, чтобы создать эти иллюзии. Главным обманом Солнечной системы является Солнце, которое, освещая внешний мир, забирает на себя всё внимание человека, и он, видя внешнее, забывает о внутреннем, забывает о том, что он находится во тьме. Согласно

20 *Айсберг М.* От Гурджиева до Адвайты. С. 5.

21 *Успенский П. Д.* В поисках чудесного. Четвертый путь Георгия Гурджиева. М., 2017. С. 27.

22 Логика Гурджиева приводит к хаосу. Ведь если действительно «Солнечная система», как утверждает оккультист, «единый исправно работающий механизм», и в нём нет ничего случайного, а человек, который встроен и телом и психикой в эту машину, является только маленькой частью этого механизма, значит, человек с которым всё происходит случайно, является малейшей частью того, где ничего не происходит случайно (Солнечная система). Здесь Гурджиев сам себе противоречит, ведь по его логике человек – это случайное в неслучайном. Но логика говорит о том, что нужно выбрать что-то одно. Если согласиться с тем, что Солнечная система – огромный механизм, а человек является частью «промысла» этой системы, то это уже не банальная случайность (как утверждает Гурджиев), а рок, предопределение. Цель учения Гурджиева – разбудить в себе «совесть», проснуться и избавиться от автоматизма, а значит, разрушить ту часть всеобщего механизма, которой является человек. Но если начать разрушать части огромной машины, которой является Солнечная система, наступит хаос. Получается, Гурджиев призывает всех не только к самоуничтожению, но и к разрушению вселенной.

23 *Айсберг М.* Указ. соч. С. 5.

«Четвёртому пути», внешний мир, тело — это зло, «это голограмма нашего сна, освящённая Солнцем»²⁴. Для мистицизма эмпирический мир — это бытие неистинное и неподлинное²⁵. Весь видимый мир (Вселенная) — «иллюзия нашего чувственного восприятия»²⁶. Чувственный мир обладает всего-навсего призрачным обаянием, чем и пленяет человека²⁷. Значит, по мистическому учению, мир — это иллюзия и обман. Как раз такого взгляда придерживается и Гурджиев.

Человек оказывается в безвыходной ситуации, где внешним миром заведует Солнце, а внутри человеком правит Луна²⁸. Но есть ли выход? «Четвёртый путь» считает, что есть. Единственный путь лежит через эволюцию сознания.

Учение о мировом гипнозе

Целью учения «Четвёртого пути» является освобождение человечества от автоматизма огромного механизма Солнечной системы. Чтобы человек захотел освободиться, ему нужно понять, что он находится в тюрьме, для этого нужно увидеть себя со стороны, а чтобы это осуществить, необходимо проснуться²⁹. Это пребывание Гурджиев еще называет «гипнотическим состоянием»³⁰. «Пробудиться» для человека означает “очнуться от гипноза”³¹³².

Принцип такой, что пока человек считает сны (т. е. повседневную реальность) реальностью, то он находится во сне и является его рабом³³.

24 *Айсберг М.* Тайный план господина Гурджиева. М., 2017. С. 8.

25 *Минин П. М.* Мистицизм и его природа. С. 27.

26 Там же. С. 30.

27 Там же. С. 28.

28 *Айсберг М.* Тайный план господина Гурджиева. С. 8.

29 *Успенский П. Д.* Четвертый путь. С. 24-25.

30 *Грицанов А. А.* Георгий Гурджиев. С. 55.

31 Гурджиев учит, что теоретически можно проснуться, а в реальности практически невозможно. Если человеку удалось на мгновение проснуться, то все силы, которые удерживали его во сне, становятся в десять раз мощнее и снова погружают человека в сон, в котором ему уже снится, что он продолжает далее просыпаться или уже пробудился и бодрствует. Просто ущипнуть себя, чтобы проснуться, человек не может, а как только ему приходят мысли, что всё-таки какой-то способ существует, то его фантазия сразу же сообщает эту информацию тому сну, в котором человек пребывает (*Гурджиев Г. И.* В поисках бытия: Четвертый Путь к Сознанию. С. 131).

32 *Гурджиев Г. И.* В поисках бытия: Четвертый Путь к Сознанию. С. 131.

33 *Айсберг М.* От Гурджиева до Адвайты. С. 237.

Засыпание человека происходит из-за давления окружающей среды на его психику, и он «вынужден спрятать своё сознание в подсознании»³⁴, поэтому Гурджиев пришёл к выводу, что «именно подсознание и является истинным сознанием человека, с которым современный человек утратил реальную связь»³⁵. А к «подсознанию» можно прийти только сознательно. Механической эволюции (автоматического развития) быть не может. «Четвёртый путь» учит, что в начале эволюции всегда идёт «эволюция сознания», а за ней эволюционируют уже и остальные вещи³⁶. «Эволюция человека — это эволюция сознания, а “сознание” не может эволюционировать бессознательно. Эволюция человека — это эволюция его воли; а “воля” не в состоянии эволюционировать невольно»³⁷. Прийти к «подсознанию», т. е. к настоящему сознанию, можно только сознательно и только через совесть³⁸, которая практически у всех пребывает в «непробуждённом состоянии». По Успенскому, совесть была изначальной целью развития системы человека. Но из-за известных факторов (ложь, неправильное воспитание, автоматизм) совесть человека загнана в подсознание. И Гурджиев, и Успенский убеждены в том, что совесть является частью сознания духовно-физической природы человека³⁹. Если удастся прийти к совести, то, значит, важнейшая часть сознания проснётся и человек поймёт, что он машина, и захочет освободиться от автоматизма.

Эволюция может быть только сознательной и не может быть механической. По Успенскому, добро всегда сознательно, а зло механично, т. е. несознательно. Вся суть в том, что люди (автоматы, машины) всю жизнь творят зло механично (несознательно), т. е. пребывают во сне, потому что не могут проснуться. Ведь «только спящая совесть позволяет людям соединять в себе вопиюще несоединённые вещи: ложь и истину, добро и зло, красоту и уродство»⁴⁰. Цитата: «Если бы человек, внутренний мир которого целиком составлен из противоречий, внезапно

34 Грицанов А. А. Георгий Гурджиев. С. 56.

35 Там же. С. 55.

36 Успенский П. Д. Указ. соч. С. 32.

37 Айсберг М. От Гурджиева до Адвайты. С. 21.

38 В учении «Четвёртого пути» совесть играет не меньшую роль, чем сознание. Исходя из этого, эволюцию сознания можно назвать «эволюцией совести». Журавлева М. А. Смысл духовной практики «пробуждение совести» в учении П. Д. Успенского // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2013. № 3. С. 24-28.

39 Журавлева М. А. Смысл духовной практики “пробуждение совести” в учении П. Д. Успенского. С. 25.

40 Грицанов А. А. Георгий Гурджиев. С. 55-56.

ощутил бы все эти противоречия одновременно, если бы он внезапно почувствовал, что любит всё, что ненавидит, и ненавидит всё, что любит; что он лжёт, когда говорит правду, и говорит правду, когда лжёт; если бы он мог ощутить весь стыд и ужас своего существования, это бы и было тем состоянием, которое называют «совестью»⁴¹.

Учение о совести и о «буферах совести»

Таким образом, согласно «Четвёртому пути», как на первый взгляд кажется, совесть — это некий элемент, производящий разделение между сознательностью и механичностью, между реальностью и иллюзией, между истиной и ложью, между добром и злом, красотой и уродством и так далее. Здесь обращает на себя внимание явное сходство с райским яблоком (тайные оккультные знания), которое нашим прародителям предложил древний змей (дьявол), утверждавший, что мы будем знать добро и зло и станем как боги⁴². По мнению Успенского, совесть в отличие от морали (нравственности) не изменчива и «всегда одна и та же»⁴³. Значит, эволюцию сознания человека можно назвать эволюцией совести человека⁴⁴. Но чтобы достичь совести, необходимо преодолеть буферы совести.

Термин «буфер» заимствован здесь из железнодорожного дела, где этим словом называют устройство, смягчающее толчки между

41 Успенский П. Д. В поисках чудесного. Четвёртый путь Георгия Гурджиева. С. 81-82.

42 Смешение истины и лжи – «вполне теософская идея, которая совершенно обесценивает уникальную значимость Жертвы Господа Иисуса Христа и Его Благовестия в деле спасения мира. Своим опорным пунктом она, как видим, имеет широкое понятие мистики. С его помощью оказалось столь просто поставить в один ряд и отождествить опыт христианских святых с опытом кабалистов (для которых Иисус Христос – лжемессия), буддистов (вообще отвергающих Личного Бога) и т. д., отождествить Дао, нирвану, энсоф с Божественной сущностью, Божеством (ср.: Ин. 8, 42; 15, 23). Так уничтожается само понятие Истины в религии, и человек лишается даже мысли о возможности роковой ошибки в такой ответственной области жизни, как духовная. В результате он легко превращается в слепую игрушку своей мечтательности, самомнения, а нередко и откровенно демонических сил» (Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. С. 306-307).

43 Успенский П. Д. Указ. соч. С. 31.

44 Следует отметить, что «совесть» не изменчива только в конечном её состоянии, т. е. адепт «Четвёртого пути» только на конечном этапе может достичь этого мистического состояния. А само название «эволюция совести» и «эволюция сознания» только образно подчёркивает общий итог заданной цели. Более подробно об этом можно прочитать у сподвижника Гурджиева П. Д. Успенского (Успенский П. Д. В поисках чудесного. Четвёртый путь Георгия Гурджиева. С. 181-185).

вагонами⁴⁵. В учении «Четвёртого пути» б́ufferы — это ассоциации, множество «я», которые заложены в человека Луной, природой или навязаны обществом в процессе воспитания. С одной стороны, от них, как от автоматизма (не позволяющего человеку проснуться), нужно избавиться. Но, с другой стороны, б́ufferы служат самозащитой человека (психики человека) от совести. Ведь если бы человек прочувствовал всю силу совести, которая показала бы ему всю истину о самом себе, о своих противоречиях, то человек сошёл бы с ума⁴⁶. По учению «Четвёртого пути» человек должен постепенно создавать «трение» между б́ufferами, которое будет способствовать как медленному уничтожению самых б́ufferов (ассоциаций, множеств «Я»), так и постепенному пробуждению совести.

Все общество, живущее по правилам этикета, в соответствии с какой-то социальной структурой, общается посредством б́ufferов. Люди окружены обществом, которое чувствует, думает и живёт посредством б́ufferов. Человек, живущий в мире, сталкиваясь с б́ufferами других людей, под непосредственным их влиянием формирует свои собственные б́ufferы, которые будут упрощать ему жизнь и без которых его жизнь была бы невыносимой, так как человек стал бы жертвой совести (совесть раздавила бы неподготовленное сознание человека). В этом плане, с одной стороны, б́ufferы не дают человеку полностью погибнуть (посмотрев и узнав горькую правду), а с другой стороны, они служат источником преткновения для внутреннего развития человека⁴⁷, так как, создавая иллюзию (гипнотизируя), сами же погружают человека в сон.

Согласно «Четвёртому пути», на эмоциональном уровне совесть — понятие, равносильное сознанию, а так как люди лишены сознания, то, значит, лишены и совести. А обыденное представление человечества о том, что у всех есть совесть, является ложным: это всего лишь еще одна ассоциация.

45 «Термин «буфер» требует специального объяснения. Известно, что такое буфер на железнодорожных вагонах: это особое устройство, которое ослабляет толчки, когда вагоны или платформы ударяются друг о друга. Если бы не было б́ufferов, толчок одного вагона был бы очень неприятен и опасен для другого. Б́ufferа смягчают последствия этих толчков, делают их незаметными и неощутимыми» (*Успенский П. Д.* В поисках чудесного. Четвертый путь Георгия Гурджиева. С. 180).

46 *Успенский П. Д.* В поисках чудесного. Четвертый путь Георгия Гурджиева. С. 180.

47 ««Б́ufferа» удерживают человека от возможности внутреннего развития, ибо созданы как раз для того, чтобы уменьшать толчки; но ведь именно толчки способны вывести человека из того состояния, в котором он пребывает, пробудить его. А «б́ufferа» убаюкивают человека, погружают в сон, навевают приятные и мирные ощущения того, что всё будет хорошо, что никаких противоречий нет, что он может мирно спать. «Б́ufferа» — это такие приспособления, при помощи которых человек всегда может оставаться правым. «Б́ufferа» помогают человеку не замечать своей совести» (*Успенский П. Д.* В поисках чудесного. С. 181).

Учение о состоянии сознания и о состоянии совести

Учение о совести в «Четвёртом пути» излагается параллельно с учением о сознании. Сознание — это состояние, в котором человек видит сразу всё, что он знает. И если человек достигнет этого состояния, то он обязательно увидит, «как мало он в действительности знает, как много противоречий в том, что он знает»⁴⁸. Здесь, как считает Гурджиев, человек достигнет уровня Сократа и узнает то, что он ничего не знает. То есть человек, увидев общую картину, придёт к знанию того, что раньше он не видел всех этих противоречий, потому что пребывал в гипнотическом сне, а сейчас, увидев горькую правду, он пришёл к состоянию осознания, он осознал, что находится в рабстве противоречий и ему нужно освободиться. Это чувство, которое он испытал, и является совестью.

Совесть — это чувство, к которому человек пришёл через сознание, через осознание того, что в нём множество противоречий и от них нужно избавиться. Через совесть человек сможет увидеть буферы (и при правильной работе одолеть их), которые убаюкивают его и не дают создать толчок. Но когда буферы уничтожатся, толчок сможет беспрепятственно передаться от вагона к вагону и пробудить спящего. Для этого человеку необходимо работать над собой и быть готовым к толчку. Ведь если убрать сразу все буферы, то создастся огромный толчок (между всеми вагонами), к которому человек не будет готов, и тогда совесть уничтожит человека: осознав все противоречия, он может сойти с ума⁴⁹.

Для человека находиться в осознанности всех противоречий (состоянии совести) может быть вообще невыносимо. Поэтому приходится выбирать: либо уничтожить буферы (противоречия), либо разрушить совесть. Но сразу уничтожить буферы человек не сможет, а если бы у него и получилось уничтожить сразу все противоречия, то при столкновении с совестью напрямую его ждёт гибель. Остаётся разрушить совесть, но этого он сделать не может⁵⁰, поэтому остаётся только усыпить её. Чем как раз и занимаются буферы, отсюда и название «буферы совести».

48 Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 181.

49 Там же. С. 180.

50 «Разрушить совесть он не может, зато может усыпить её, отделить непреодолимыми преградами одно самоощущение от другого и не видеть их вместе, не чувствовать их несовместимости, не замечать абсурдности их сосуществования» (Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 182).

Значит, человеку, чтобы не погибнуть от противоречий (сразу просыпаться от огромного точка нельзя) и чтобы не быть сожжённым совестью⁵¹, нужно найти золотую середину, что значит постепенно, но постоянно работать над пробуждением буферов и избавлением от них. Таким образом, человек медленно, но уверенно будет избавляться от своих противоречий. Для этого «Четвёртый путь» предлагает свою работу. Работа предполагает борьбу со сном для пробуждения буферов. Человек должен осознавать, что он идёт на огромные страдания, которые испытает от пробуждения совести.

Работа предполагает познание себя, через изучение себя человек придёт к состоянию сознания, а через это испытает чувства, называемые совестью, с помощью которой, осознав всю силу своих противоречий, захочет от них избавиться.

Согласно «Четвёртому пути», сознание является той силой, которая призвана «расплавить все порошкообразные металлы в стеклянной реторте⁵² и создать единство, которого человеку недостаёт в том состоянии, когда он начал изучать себя»⁵³.

По учению «Четвёртого пути», первый шаг в избавлении от автоматизма заключается в познании самого себя. Здесь работает принцип древней античной мудрости «познай самого себя и хватит с тебя». Речь идёт о познании своей собственной машины — человеческой машины⁵⁴. Принцип познания самого себя возможен только при правильном руководстве и методах⁵⁵. «Изучение себя — это работа, это путь, который ведёт к самопознанию»⁵⁶.

51 «Поскольку у каждого человека имеются тысячи противоречивых и разнообразных чувств — от глубоко скрытого понимания собственного ничтожества и всевозможных страхов до глупейших самообманов, самодовольства, самоуверенности и самовосхваления — ощущать всё это вместе не только болезненно, но и буквально невыносимо» (Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 178-184).

52 Это образное выражение учителя «Четвёртого пути» используют, чтобы подчеркнуть всю тяжесть борьбы с ассоциациями и противоречиями на пути к достижению единства, т.е. к достижению «эволюции сознания» или «эволюции совести» (Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 180-183).

53 Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 182.

54 Там же. С. 123.

55 «Именно в связи с этим законом проявляется одно из фундаментальных правил четвёртого пути: на четвёртом пути нет одного учителя. Кто выше, тот и учитель» (Успенский П. Д. В поисках чудесного. URL: <https://www.livelib.ru/book/1000011369/quotes-v-poiskah-chudesnogo-p-d-uspenskij> (дата обращения: 03.09.2018).

56 Успенский П. Д. Четвертый путь Георгия Гурджиева. С. 124.

Учение о добре и зле по отношению к совести (эволюции сознания)

Понятия добра и зла относительны. Если быть точнее, то добро и зло — понятия равносильные, или просто синонимы одной и той же сущности. Согласно «Четвёртому пути», только достигшие уровня сознания (проснувшиеся) могут обладать такими понятиями и категориями, как добро и зло. А для всех остальных понятия добра и зла не существует. А если люди думают, что обладают постоянной истиной или добром (постоянной ложью или злом), то они ошибаются, всё это очередная ассоциация, а вся их жизнь зависит от воли случая, от буферов, от постоянно сменяющихся друг друга «я». Принцип таков: если человек не достиг эволюции совести (не проснулся), то он не принадлежит самому себе, у него нет постоянного «Я», он живёт под влиянием буферов, и каждый день его мысли, чувства, действия, желания, цели меняются в зависимости от ассоциаций (буферов совести), то есть всё это дело случая. А так как у человека нет постоянной личности с постоянным пониманием и постоянной целью, то для него не существует и постоянного добра или постоянного зла⁵⁷.

Человек, не избавившийся от буферов, — это субъективный человек, для него зла вообще не существует, а существуют только разные понятия добра. Но эти понятия, на самом деле, не подлинное добро, это ассоциации. Поэтому истинным понятием добра и зла этот человек не обладает. У него есть только свой субъективный взгляд, зависящий от ассоциации (буфера совести), действующей в нём в данный момент. У такого человека (субъективного) есть своя «концепция добра», которая построена на его желаниях (разумеется, на постоянно сменяющихся ассоциациях), а всё, что будет противоречить этим желаниям, для этого человека будет являться злом. В этом как раз и заключаются все беды человечества: мировые войны, убийства, уничтожения — всё это совершалось в интересах добра, просто каждый это добро понимал и трактовал по-своему, считал его за абсолютную истину и надеялся, что все остальные когда-нибудь присоединятся к его пониманию. Прочие люди, будучи столь же субъективными, «не в состоянии ничего понять, и каждый считает своё добро единственным добром, а всё прочее — злом»⁵⁸. Таким образом, все субъективные люди, действующие и живущие под управлением своих ассоциаций, постоянно противоречат

57 Успенский П. Д. Четвертый путь Георгия Гурджиева. С. 185.

58 Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 184.

друг другу, порождают хаос и никогда не смогут успокоиться, пока не достигнут абсолютной, постоянной истины («эволюции сознания» или «состояния совести»)⁵⁹, к которой можно прийти только через преодоление ассоциаций (буферов совести).

Заключение

Нетрудно видеть, что вышеизложенное учение страдает серьёзными противоречиями. В частности, если человек находится во власти ассоциаций, то как можно быть уверенным, что сама доктрина Гурджиева это не очередная ассоциация?

Учение «Четвёртого пути» о совести приводит своих сторонников к мистическому пониманию добра и зла, где нет единого понятия об этих категориях, где всё относительно, равносильно, смешано воедино. Это не удивительно, ведь «исток мистицизма всюду одни и те же — это страстное стремление человека проникнуть в тайны духовного бытия и получить власть над ним, искание высших наслаждений, слияние с божеством, экстаза. Приводит всё это к одному — гордости»⁶⁰.

Согласно «Четвёртому пути», зло всегда механично, всегда неосознательно, и является всего лишь делом случая, результатом того или иного действия ассоциаций (буферов совести)⁶¹. Ведь если бы человек находился в состоянии совести, он бы не мог творить зло⁶². Этот же принцип разделяют и прочие мистические направления: пока дух в теле, он раб тела, а когда он достигает состояния экстаза, он уже является отдельной субстанцией, находящейся выше самих добра и зла⁶³. Учение «Четвёртого пути» о совести сводится к тому, что всё, что препятствует человеку проснуться (достичь состояния совести), является злом, а всё, что помогает проснуться, — добром (даже если это добро по христианским законам абсолютное зло)⁶⁴. Согласно

59 Не достигнут эволюции сознания, не достигнут Четвёртого пути, не станут человеком номер четыре и так далее.

60 *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. С. 307.

61 *Успенский П. Д.* Четвертый путь. С. 31-32.

62 Зло всегда механично, зло является результатом ассоциаций, сменяющихся в человеке автоматически. Значит, если человек достигнет состояния совести, то автоматический процесс прекратится, а значит, прекратится и зло.

63 «Итак, душа должна удалить от себя всякое зло, даже всякое добро, словом, всякую вещь, какова бы она ни была, чтобы вступить в общение с Богом один на один» (Епп. VI. 7, 34) (*Минин П. М.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5. С. 95).

64 *Успенский П. Д.* В поисках чудесного. Четвертый путь Георгия Гурджиева. С. 185.

«Четвёртому пути», не все призваны к эволюции, то есть к спасению: большинство людей «Четвёртый путь» рассматривает как «удобрение» для стремящихся к совершенству⁶⁵. Таким образом, добро и зло относительно, равносильны и являются только средствами для достижения определённого состояния. Для многих мистических направлений это состояние экстаза, для «Четвёртого пути» — это состояние «совести» или эволюция сознания. Во всех этих случаях обычного человека опускают на уровень животного, который недостойн знать истинное добро или зло. Эти категории становятся доступны только тогда, когда человек встаёт на путь мистицизма и обретает цель, как этому учит «Четвёртый путь». Но если человек достиг состояния экстаза (в терминологии «Четвёртого пути» — состояния «совести»), то ни добро, ни зло уже не играют никакой роли. Таким образом, учение «Четвёртого пути» приводит к упразднению истинного добра, абсолютной истины в христианском смысле понимания этого слова.

Для православных христиан Бог — это добро, это бесконечное проявление любви. В мистицизме «бог» выше добра и зла, их «бог» не только не ощущает зла, но он не ощущает и добра. Понятия добра и зла у них непостоянны и относительны. На пути к экстазу добро легко может стать злом и наоборот, если вообще стоит оперировать такими понятиями, как добро и зло, ведь для мистицизма и то и другое является лишним⁶⁶. «Бог» мистицизма — это некая бесчувственная бесконечность, которая выше бытия и небытия, но, если «бог» ничего не чувствует, если его совершенство в бесчувствии, значит, это «бог» какого-то небытия, или «бог» бытия небытийного. Мистицизм приводит к нирване, к бесчувственности, а бесчувственность — это безразличие, а безразличие — это эгоизм, а эгоизм — это высшая степень гордости.

Конечная цель мистицизма (а в данном случае «Четвёртого пути») — растворение и поглощение личности, это призыв к несуществованию, к небытию. Любое бытие, пусть даже несовершенное или злое, по своей природе выше и лучше всякого небытия. Поэтому, когда мистицизм предлагает человеку уйти в небытие или просто умереть, то это антилогика и самоуничтожение. На примере системы «Четвёртого пути» мы можем ясно видеть, насколько мистицизм может быть опасным и как он может менять маски в зависимости от эпохи и времени.

65 По Гурджиеву, большинство «глупых людей» играют роль «гнилого жёлудя», сами погибают, но при этом дают удобрение для другого дерева, то есть человека, вставшего на путь эволюции (*Литерс Ф.* Детство с Гурджиевым. Вспоминая Гурджиева. С. 93-96).

66 *Минин П. М.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5. С. 95.

Однако следует отметить, что данная оккультная доктрина мало изучена с православных позиций, поэтому рассматриваемая тематика подлежит дальнейшему исследованию.

Библиография

- Айсберг М.* От Гурджиева до Адвайты. Ключевые моменты Четвертого Пути. М.: Амрита, 2013.
- Айсберг М.* Тайный план господина Гурджиева. М.: Свет, 2017.
- Грицанов А. А.* Георгий Гурджиев. Мн.: Книжный Дом, 2011.
- Гурджиев Г. И.* Взгляды из реального мира. 3-е изд., стер. М.: Энигма, 2015.
- Гурджиев Г. И.* Жизнь реальна только тогда, когда «я» есть / пер. с англ. А. Гаспаряна. М.: Энигма, 2016.
- Гурджиев Г. И.* В поисках бытия: Четвертый Путь к Сознанию / перев. с англ. М.: София, 2017.
- Дружинин Д.* Блуждание во тьме: основные положения псевдотеософии Елены Блаватской, Генри Олькотта, Анни Безант и Чарльза Ледбитера. Нижний Новгород, 2012.
- Журавлева М. А.* Смысл духовной практики «пробуждение совести» в учении П. Д. Успенского // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2013. № 3. С. 24-28.
- Лемешев О. М.* Жизнь и деятельность Георгия Гурджиева как основателя доктрины «Четвертого пути». Сергиев Посад, 2018.
- Минин П. М.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 795-817; Т. 2. № 5. С. 85-112.
- Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002.
- Питерс Ф.* Детство с Гурджиевым. Вспоминая Гурджиева / пер. с англ. М.: Традиция, 2014.
- Ровнер А. Б.* Гурджиев и Успенский. 2-е изд., перераб. М.: Старклайт; Номос, 2006.
- Успенский П. Д.* Новая модель Вселенной / пер. с англ. Н. В. фон Бока. СПб.: Издательство Чернышева, 1993.
- Успенский П. Д.* Четвертый путь. СПб.: Весь, 2014.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного. Четвертый путь Георгия Гурджиева. М.: АСТ, 2017.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livelib.ru/book/1000011369/quotes-v-poiskah-chudesnogo-p-d-uspenskij> (дата обращения: 03.09.2018).

Mystical Teaching About “Conscience” in the Occult Concept of the “Fourth Way”

Deacon Oleg M. Lemeshev

MA in Theology

Postgraduate student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

o.lemeshev1@mail.ru

For citation: Lemeshev, Oleg M., deacon. “Mystical Teaching About ‘Conscience’ in the Occult Concept of the ‘Fourth Way’”. *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 70–87. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-70-87

Abstract. The goal of this article is to explore into the idea of “conscience” in the occult concept of the Fourth Way movement. As a research task, the author attempted to check the misleading creed of movement as well as to characterize them from the neutral side and give them a critical assessment from the point of view of the Orthodox theology. In addition, the author highlights the means, by which the movement leaders seek to transfer personal responsibility for one’s sins to external factors that are not related to human life and behavior. The author explains the movement’s activities, which involve substitution of concepts as they seek to abstract Christian thought and to introduce false ideas into the Orthodox Christian terminology. The author argues that teaching of this doctrine leads not to conscience but to an ecstasy. The author concludes that the teachings of the Fourth Way on “conscience” have nothing to do with the Christian conscience as it they harm and deconstruct personhood instead of affirming it. According to the author, the issue has not been studied enough so far and requires further research.

Keywords: Fourth Way, Gurdjieff, Ouspensky, conscience, consciousness, mysticism, ecstasy, man, evolution.

References

- Aisberg, M. *Ot Gurdzhieva do Advaity. Kliuchevye momenty Chetvertogo Puti [From Gurdjieff to Advaita. Key Points of the Fourth Way]*. Moscow, Amrita, 2013. (in Russian)
- *Tainyi plan gospodina Gurdzhieva [The Secret Plan of Mr. Gurdjieff]*. Moscow, Svet, 2017. (in Russian)
- Druzhinin, D. *Bluzhdanie vo t'me: osnovnye polozheniia psevdoteozofii Eleny Blavatskoï, Genri Ol'kotta, Anni Bezan i Charl'za Ledbitera [Wandering in the Dark: The Fundamentals of the Pseudo-Theosophy of Helena Blavatsky, Henry Olcott, Annie Besant, and Charles Leadbeater]*. Nizhniï Novgorod, 2012. (in Russian)
- Gritsanov, A. A. *Georgii Gurdzhiev [George Gurdjieff]*. Minsk, Knizhnyi Dom, 2011. (in Russian)
- Gurdjieff, G. I. *Vzgliady iz real'nogo mira [Views from the Real World]*. 3rd ed., Moscow, Enigma, 2015. (in Russian)

- *Zhizn' real'na tol'ko togda, kogda «ia» est' [Life is Real Only Then, when 'I Am']*. Translated by A. Gasparian. Moscow, Enigma, 2016. (in Russian)
- *V poiskakh bytiia: Chetvertyi Put' k Soznaniuu [In Search of Being: The Fourth Way to Consciousness]*. Moscow, Sofia, 2017. (Russ. translation)
- Lemeshev, O. M. *Zhizn' i deiatel'nost' Georgiia Gurdzhieva kak osnovatel'ia doktriny «Chetvertogo puti» [Life and Work of George Gurdjieff as the Founder of the Doctrine of the "Fourth Way"]*. Sergiev Posad, 2018. (in Russian)
- Minin, P. M. "Mistitsizm i ego priroda" ["Mysticism and Its Nature"]. *Bogoslovskii vestnik [Theological Herald]*, vol. 1, no. 4, 1911, pp. 795-817; vol. 2, no. 5, pp. 85-112. (in Russian)
- Osipov, A. I. *Put' razuma v poiskakh istiny [The Search for Truth on the Path of Reason]*. Moscow, 2002. (in Russian)
- Ouspensky, P. D. *Novaia model' Vselennoi [A New Model of the Universe]*. Translated by N. V. fon Bok, St. Petersburg, 1993. (in Russian)
- *Chetvertyi put' [The Fourth Way]*. St. Petersburg, Ves', 2014. (in Russian)
- *V poiskakh chudesnogo. Chetvertyi put' Georgiia Gurdzhieva [In Search of the Miraculous. Fourth Way of George Gurdjieff]*. Moscow, AST, 2017. (in Russian)
- *V poiskakh chudesnogo [In Search of the Miraculous]*. URL: www.livelib.ru/book/1000011369/quotes-v-poiskah-chudesnogo-p-d-uspenskij. Accessed 03 May 2018. (in Russian)
- Peters, F. *Detstvo s Gurdzhievym. Vspominaia Gurdzhieva [Boyhood with Gurdjieff. Remembering Gurdjieff]*. Moscow, Traditsiia, 2014. (Russ. translation)
- Rovner, A. B. *Gurdzhiev i Uspenskii. [Gurdjieff and Ouspensky]*. 2nd ed., Moscow, Starklaīt, Nomos, 2006.
- Zhuravleva, M. A. "Smysl dukhovnoi praktiki «probuzhdenie sovesti» v uchenii P. D. Uspenskogo" ["The Meaning of Spiritual Practice "Awakening of Conscience" in the Teachings of P. D. Ouspensky]. *Vestnik MGOU. Serii «Filosofskie nauki» [Bulletin of Moscow State Educational Institution. Series "Philosophical Sciences"]*, no. 3, 2013, pp. 24-28. (in Russian)

К ВОПРОСУ О ПРИНЦИПАХ ПРАВОСЛАВНОЙ АПОЛОГЕТИКИ XXI В ОБЛАСТИ ДИАЛОГА РЕЛИГИИ И НАУКИ

Протоиерей Олег Мумриков

кандидат богословия
доцент кафедр Библиистики и Богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
преподаватель Коломенской православной духовной семинарии
omumrikov@yandex.ru

Для цитирования: Мумриков О. А., *прот.* К вопросу о принципах православной апологетики XXI в области диалога религии и науки // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 88–101. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-88-101

Аннотация

УДК 167:271-17

В статье рассматриваются различные подходы к построению целостного научно-религиозного диалога в контексте современной православной апологетики, анализируются слабые и сильные стороны подходов в католической, протестантской и православной апологетике. Предлагаются тезисные формулировки принципов, учитывающие как адекватность эмпирических и теоретических реалий естествознания, так и догматическую неповрежденность православных вероучительных истин.

Ключевые слова: апологетика, естествознание, естественнонаучная апологетика, догматическое богословие, догматическое развитие, научно-религиозный диалог.

Естественно-научная апологетика¹ — раздел богословия, ставящий своей целью обоснование и защиту вероучительных истин христианства на основе доводов разума и достижений естественных наук («Книги природы», «Естественного откровения»). После мировоззренческих потрясений XX века — вплоть до государственно-атеистической политики — в постсоветский период у большинства христиан формируется неприятие инструментария, который задействовался воинствующим атеизмом, в том числе массива естественнонаучных теорий, входящих в современную картину мира. В первую очередь это эволюционизм в самом широком применении этого термина — от космологии и геологии до биологии и антропологии. Современные православные апологеты активно критикуют естественнонаучные концепции, называя их антихристианскими, и призывают каким-то образом «перестраивать» естественные науки, апеллируя к высказываниям Отцов Церкви, догматическим и даже каноническим установлениям². К сожалению, в подобных ситуациях вместо апологии веры неизбежно рождаются драматические мировоззренческие и культурологические конфликты.

Возникает также закономерный вопрос: если исследования в области прошлого в рамках гуманитарных дисциплин — истории искусств, археологии, текстологии, литературоведения, филологии и лингвистики — с церковной точки зрения не вызывают принципиальных нареканий, то почему аналогичные изыскания в областях реконструкции естественной истории должны обязательно объявляться спекулятивными и антихристианскими?

Напротив, современная западная (католическая, протестантская)³ и отчасти православная апологетика⁴ свободно включает современную

1 От греч. *ἀπολογία* — защитительная речь или защитительное письмо.

2 Например, московский апологетический центр «Шестодневъ»: <http://shestodnev.ortox.ru/>.

3 См., например: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека: сб. очерков и эссе. М.: 2002; *Гальбиацци Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии: Ветхий Завет. Милан-Москва, 1992; *Ликок А.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М., 2004; *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М., 2001; *Шредер Дж., доктор.* Шесть дней творения и Большой Взрыв: поиски гармонии между современной наукой и Библией. Иерусалим, Москва, 2000.

4 См., например: *Мень А., прот.* История религии: в поисках пути, истины и жизни. Кн. I. М., 1997; *Иванов Н., прот.* И сказал Бог...: Опыт истолкования книги Бытия. Клин, 1999; *Нафанаил (Львов), архиеп.* О Святой Библии. Священное Писание и богослужение. Апологетические беседы. Избранные труды. СПб., 2007; *Александр (Милант), еп.* Возникновение мира и человека. Опыт согласования Библейского повествования с научными открытиями. URL: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/creation_man_a_mileant.htm.; *Зеньковский В., прот.* Апологетика. М., 2001.

научную картину мира в богословский дискурс и экзегетику Священного Писания, в частности при прочтении первых глав книги Бытия. Такой подход позволяет снять конфликт между верой и научным знанием, обеспечивает миссионерский успех, однако порождает серьёзные проблемы в догматической области. В частности, эволюционные представления о происхождении человека, опирающиеся на массивы данных сравнительной анатомии, палеоантропологии, генетики, вступают в противоречие с учением Церкви об особом качественном состоянии райского бытия, представлением о прародителях — Адаме и Еве — как реальных личностях, историчности события грехопадения, его последствиях, а значит, и евангельском учении об Искуплении, которое является сутью христианства⁵.

- 5 См. пример из области канонического церковного права (объяснение Зонарой и Вальсамоном 109-го правила Карфагенского Собора): *«Хотя и тогда человек имел плоть, но не такую, какую имеет ныне; об этом так говорит Григорий Богослов: в кожаные ризы облекает, может быть, в грубейшую плоть, смертную и противоположную (ее прежнему состоянию); так как до преступления плоть у Адама была и не грубая и не смертная по естеству»* (Правила Святых Поместных Соборов: с толкованиями. Ч. 2. Тутаев, 2001. С. 703. Четверг сырный. На утрени канон (глас 4), песнь 4, 3 тропарь: *«Умерщвления ризы прием, в дерзость невоздержания облекохся окаянный: но Ты мя облещи Сыне Божий, одежду светлую отрождения»*. Аналогичное осмысление Быт. 3, 21 встречается и в церковной богослужебной гимнографии.

В неделю сыропустную, воспоминание Адамова изгнание из рая: На вечерне, На Господи воззвах, 2 стихира: *«Одежды боготканья совлекохся окаянный, Твое божественное повеление преслушав Господи, советом врага, и смоковым листвием, и кожными ризами ныне облекохся: потом бо осужден бых хлеб трудный снести: терние же и волчец мне принести земля проклята бысть. Но в последняя лета Воплотивыйся от Девы, воззва мя введи паки в рай»*. На утрени канона синаксарь: *«Преступив убо и смертную облещи плотию, и клятву взем изгнан бысть рая: и пламенному оружию сего врата повелено бысть хранити»*. 7 песнь канона (глас 6), 2 тропарь: *«Студными одеян одеждою, увы мне, вместо одеяния светозарнаго, плачу моя погибели, Спасе, и верую вопию Ти Благой: не презри Боже, но воззови мя»*. На хвалитех стихира 1 (глас 5): *«Увы мне, Адам рыданиями возопи, яко змий и жена божественнаго дерзновения изринувши мя: и райския сладости, древа снеть отчужди. Увы мне, не терплю прочее поношения: иногда царь сый земных всех созданий Божиих, ныне пленник явихся от единого беззаконнаго совета: и иногда славою бессмертия облечен сый, умерщвления кожу яко смертный окаянно обношу. Увы мне, кого рыданий содейственника сотворю; но Ты Человеколюбче, от земли создавый мя, во благоутробие оболкийся, работы вражия свободи, и спаси мя»*.

Во вторник вечера первой седмицы Великого поста. На повечерии, канон Великий прп. Андрея Критского, первый тропарь второй песни: *«Шиваше кожная ризы грех мне, обнаживый мя первыя Боготканья одежды»*. Второй тропарь: *«Одеяся в срамную ризу, и окровавленную студно, течением страстного и любострастного живота»*. Третий тропарь: *«Впадох в страстную пагубу и в вещественную тлю, и оттоле до ныне враг мне досаждает»* (Триодь постная).

Если адогматизм в целом характерен для либерального протестантизма, то католицизм использует возможности так называемой «концепции продолжающегося Откровения» — богословской теории, развитой в XIX в. кардиналом Ньюменом (*John Henry Newman*; 1801-1890), согласно которой через последовательное выявление и формулирование новых догматов допускается появление в Церкви абсолютно нового знания о вероучительных истинах⁶. Таким образом, создаются предпосылки для пересмотра смысловой сути целого ряда догматических установлений, в том числе ради построения конкорданса с динамично развивающейся картиной мира⁷.

Приведённые выше гимнографические цитаты были систематизированы Н. С. Серебряковым (*Серебряков Н. С. Проблема согласования библейского повествования о творении мира и современных научных данных: дипломная работа. М.: ПСТБИ, 2002. С. 114-116*). Мы же считаем важным обратить внимание ещё и на то, что человек, принимающий Святое Крещение, наоборот, облекается в «одеяния нетления» (Чинопоследование Божественной Литургии святителя Иоанна Златоустаго. Молитва об оглашенных; Чинопоследование Божественной Литургии Преждеосвященных Даров святителя Григория Двоеслова. Ектения о готовящихся ко просвещению, 5-ое прошение; Последование Святого Крещения, молитва вторая на освящение воды).

6 Теория догматического развития в восходящем к Ньюмену понимании воспринята официальным учением Римско-католической Церкви. В конституциях II Ватиканского Собора утверждается, что «апостольское Предание развивается в Церкви... ибо возрастает понимание предметов и слов Предания — возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими...» (CVatII. DV. 2. 8) (*Емельянов Н., свящ. Догматического развития теория // Православная богословская энциклопедия, Т. XV. М., 2007. С. 539*).

7 В энциклике папы Пия XII «*Humani generis*» (1950) была констатирована возможность свободного изучения и обсуждения эволюционной гипотезы о происхождении человеческого тела. В 1996 г. папа Иоанн Павел II в послании к Папской академии наук подтвердил признание теистического эволюционизма как допустимой для католицизма позиции, заявив, что теория эволюции — это более, чем гипотеза. — См.: *Pope John Paul II. Magisterium Is Concerned with Question of Evolution. For It Involves Conception of Man. Message to Pontifical Academy of Sciences October 22, 1996. URL: <http://www.cin.org/jp2evolu.html>*.

Примечательно, что главные идеи энциклики папы Пия XII «*Humani generis*», а также идея западных богословов второй половины XX в. были предвосхищены и сформулированы в трудах известного католического богослова, священника и антрополога Мари Жозефа Пьера Тейяра де Шардена (*Pierre Teilhard de Chardin*; 1885-1955), который долгие годы подвергался различным прещением со стороны Святого Престола за «вольномыслие». Так, Пьер Шарден писал ещё в 1942 году следующее: «Согласно современной антропологии, род человеческий уже не представляет собой статичную совокупность составленных вместе элементов, но образует некий сверх-организм, послушный закону глобального возрастания. Подобно всему живому, человек возник не только как индивид, но и как вид. Стало быть, помимо его индивидуального цикла уместно признать и изучить

Православие не разделяет подобных подходов: догмат как истина Откровения, напрямую связанная со спасением человека, является выражением *сути полноты* именно *апостольской веры*, исторического тождества церковного сознания и опыта. Как отмечал В. Н. Лосский, «догмат, выражающий богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом, становиться способными обрести мистический опыт»⁸. Таким образом, сущность актуальных современных апологетических интерпретаций конкретных догматических формул, принятых Церковью как выражение именно апостольской веры, состоит в том, чтобы раскрыть их содержание без искажения спасительной вероучительной истины — в контексте Священного Писания и Предания.

Более того, важно помнить, что именно христианская вероучительная парадигма, включающая в себя догматическое учение о Едином Боге как Творце, Законодателе и Промыслителе, космосе как «Книге естественного откровения», стала средой, породившей современное новоевропейское естествознание. По словам свящ. Павла Флоренского, только христианство позволило правильно истолковать смысл тварного, открыв горизонты для развития эмпирических наук: «люди увидели

его *видовой цикл*. <...> По целому ряду причин (и научных, и догматических) сегодня уже не представляется возможным рассматривать первородный грех как *простое звено* в цепи исторических фактов. <...> Чтобы удовлетворять одновременно опытным данным и требованиям веры, грехопадение *не может быть локализовано* ни в определённом моменте времени, ни в определённом месте. Оно не вписано в наше прошлое как частное «событие». <...> Достаточно очевидно, что происхождение зла во Вселенной с эволюционирующей структурой не вызывает уже никаких трудностей (и уже не требует таких объяснений), как в статичной, изначально совершенной Вселенной. Отныне разуму не нужно больше подозревать и искать «виновного». Разве физические и моральные возмущения не зарождаются спонтанно в организующейся системе *всё то время*, пока указанная система совершенно не организуется? «Necessarium est ut scandala eveniant» [Мф. 18, 7 — прот. О. М.]. С этой точки зрения первородный грех в его космической основе (в противном случае — в его исторической актуализации у первых людей) смешивается с самим механизмом творения, где представляет действие негативных сил «контрэволюции». Не рискну предсказывать, как эти перспективы однажды, несомненно, отзовутся (наполнив его смыслом и расширив) на нашем сегодняшнем *представлении* о первородном грехе» (*Тейяр де Шарден П.* Христос эволюции, или логическое развитие понятия искупления // Феномен человека: сб. очерков и эссе. М.: 2002. С. 499, 505-509).

8 Лосский В. Н. Очерк Мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие. М., 1991. С. 9.

в твари не простую скорлупу демонов, не какую-нибудь эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное появлению радуги в брызгах воды, а само-стоятельное, само-законное и само-ответственное творение Божие»⁹.

Некоторые исследователи¹⁰, говоря о христианских корнях естествознания, обращают внимание даже на *преемственную* соотносимость методов в богословии и науке:

- *«отрицательное» богословие, апофатика* (греч. αλοφατικός — отрицательный) — научный скепсис;
- *символизм* — научная метафора, аналогия, модель;
- *опыт Откровения* — опытное познание в науке;
- *рациональность богословских формул (схоластичность)* — рациональность в науке.

Учитывая изложенную выше проблематику современного диалога науки и религии, представляется важным дистанцироваться от крайностей как «православного фундаментализма», так и адогматического либерализма.

Постараемся тезисно сформулировать принципы построения православной естественнонаучной апологетики.

1. Апологетика, как сфера богословия, ввиду различности предметов познания и методологий принципиально не может и не должна заниматься опровержением естественнонаучной фактологии или теоретических построений. Задачей апологетики является полемика с деизмом, агностицизмом, атеизмом, оккультизмом, т. е. с чуждыми христианству *мировоззренческими* системами. При построении дискуссий последовательно используется арсенал философского опыта и данных естествознания. Апологетика в рамках богословского метода позволяет также оценивать ошибочность спекулятивных лженаучных построений, апеллирующих к некому «духовному опыту», т. е. является стратегической союзницей фундаментального естествознания.

9 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 288. [Репр. М., 1990].

10 *Нестерук А.* Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М., 2006. С. 42-92; *Соболев А. С., проф.* Заметки о духовных корнях естествознания. Российская перспектива // Православный путь. Церковно-богословско-философский ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь». Джорданвилль, Свято-Троицкий монастырь, 2004. С. 1-19; *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. СПб., 2007. С. 100-146; *Соколов Сергей, свящ.* Христианские корни науки и вселенские соборы // Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 3: Наука, философия, религия / под. ред. Ю. С. Владимирова. М., 2010. С. 370-383.

2. Апологетика предполагает ответственное, уважительное, вдумчивое отношение к осмыслению научной фактологии, даже если на первый взгляд последняя представляется противоречащей христианскому мировоззрению. Достаточно вспомнить самые успешные примеры из истории православной миссии, характеризующиеся именно таким «погружением» в изучение чуждой среды (разумеется, без потери собственной идентичности) — иногда на протяжении целых десятилетий, и только потом обращением к непосредственной проповеди христианства на базе накопленного и осмысленного опыта: жизненный подвиг святителей Стефана Пермского, Иннокентия (Вениаминова), Николая (Касаткина), преп. Макария (Глухарева) и др.

3. Апологетика является *смыслообразующей* областью, т. к. позволяет, в отличие от науки, давать ответы на фундаментальные вечные вопросы о бытии Бога, бессмертии души, цели появления и существования вселенной и человека, метафизической иерархичности мироздания, детерминизме и случайности, свободе воли и предопределённости и проч. Естественнонаучная апологетика играет роль в процессах целеполагания познания тварного мира и научных исследований в частности, формирования целостной картины мира, становления этических ценностей, осмысления достижений и перспектив дальнейшего развития цивилизации. В свою очередь, знакомство с научной фактологией и проблематикой стимулирует работу богословской мысли¹¹.

4. Между тем было бы неверным стремиться каждую деталь в многожанровом религиозно-поэтическом библейском тексте освещать данными науки, помня, что главной его целью является встреча читателя с Живым Богом — Священная история спасения, а не естественная история. Сама система полного «согласования», по словам проф. прот. Василия Зеньковского (1881-1962), «ложна в своём принципе», т. к. наука

11 «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, — питании, требующем *одновременной* работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание ещё на *обратный* процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые <...> данные, всё дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания» (См.: *Вернадский В. И. О научном мировоззрении // Биосфера и ноосфера. М., 2008. С. 214*).

постоянно развивается¹², а священный текст остаётся всё тем же¹³. Именно поэтому, несмотря на своё развитие, апологетическую ценность и возможное приближение к истине, все концепции согласования библейского текста и космологических научных теорий остаются лишь «моделями» или «рабочими гипотезами». Важнейшие условия, которые должны быть непременно соблюдены при построении подобных моделей, — неповреждённость догматического учения Церкви, научная и богословская компетентность.

5. Православная апологетика, безусловно, должна развиваться не только в русле философской мысли, но в первую очередь — в русле Святоотеческого Предания. Однако этот важнейший принцип должен пониматься и приниматься не как призыв к опровержению научной картины мира посредством механического приведения цитат из Священного Писания или Святых Отцов, живших в реалиях иных эпох, отчасти в иных реалиях апологетической проблематики. Задача современной православной апологетики гораздо глубже и тоньше — не отвергая научной методологии, фактологии, теоретической базы, предложить их целостное богословское осмысление, опираясь на живой святоотеческий опыт богопознания, заключённый в единстве веры и воцерковлённого разума. Ярким примерами такого подхода может быть актуализация в рамках апологетики богословского наследия преподобного Максима Исповедника (580-662), в частности учения о *божественных логосах* (как предвечном замысле Творца о мире) и *тропосах* (формах реализации Божественного замысла о мироздании в зависимости от выбора прародителей у Древа познания добра и зла). В контексте данной модели можно предложить концепцию, согласно которой грехопадение, как *центральное, «сверхвременное» и «сверхпространственное» событие* — в ракурсе нашего обыденного или научного восприятия, — оказало влияние не только на будущее, но и ретроспективно, с точки зрения падшего человечества, облечённого в *кожаные ризы* (Быт. 3, 21), — на прошлое («тленными» становятся не только материя, но и неразрывно связанный с ней целостный пространственно-временной блок). Тогда оказывается, что эмпирическая наука реконструирует «переформатированную» историю мира, повреждённого

12 См.: Лакатос И. Методология исследовательских программ. М., 2003; Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004; Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

13 Зеньковский В., *прот.* Апологетика М., 2001. С. 60-61.

грехом человека¹⁴. Не менее интересным представляется и акцентирование внимания апологетики в рамках диалога с современным естествознанием на ряд глубочайших интуиций, выраженных в святоотеческих творениях (у свв. Григория Нисского, Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоустаго, Блаженного Августина, Григория Паламы и проч.), а именно: представлений о творении *ex nihilo* пространства и времени вместе с материей в их неразрывной взаимосвязи, размышлений о логико-эмпирической неопишемости первоматерии; иерархичности и целостности вселенной; телеологии, предвосхищающей космологический антропный принцип; логосных основаниях «Книги природы», обращённой к человеку как к «наблюдателю» и одновременно как к части тварной реальности.

6. Современной апологетике должна быть присуща внутренняя логика, методологическая целостность и чёткая последовательность в обсуждении дискуссионных вопросов. В частности, нельзя приступать сразу к богословскому рассмотрению ключевых тем — естественнонаучных концепций антропогенеза или, например, биоэтики, не обсудив предварительно, всесторонне в исторической ретроспективе общую методологию естествознания, демаркацию сфер компетентности науки, религии и философии, понятий «реальность», «закон природы», «пространство», «время», «материя», «жизнь», «эволюция», «редукционизм», «холистичность», «сознание», «личность» и проч¹⁵. Слабость ряда апологетических публикаций заключается в стремлении «вырвать» какую-то тему из контекста в отсутствие чёткого определения обсуждаемых фрагментарных понятий.

7. Наконец, следует помнить о том, что Православной традиции чуждо не только понятие «продолжающееся Откровение», но понятие «завершённость святоотеческой эпохи». Совершая духовную и интеллектуальную

14 Мумриков О., *свящ.* Значение учения преподобного Максима Исповедника о божественных логосах для современной православной естественнонаучной апологетики: доклад на открытом семинаре кафедры богословия МДА, приуроченном к 1350-летию со дня кончины преподобного Максима Исповедника (†662 г.), 16 ноября 2012 г. // Материалы кафедры Богословия МПДА: 2012-2013 годы. Сергиев Посад: МПДА, 2013. С. 133-147; Мумриков О., *свящ.* Перед тайной мироздания: святоотеческое богословие и современная апологетика // Московские епархиальные ведомости. М., 2014. № 3-4. С. 96-102.

15 Такая попытка комплексного построения православной естественнонаучной апологетики была нами предпринята в рамках учебного пособия: Мумриков О., *свящ.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект: учебное пособие для духовных учебных заведений. Сергиев Посад; М., 2014.

работу, Соборный разум Церкви, руководимый благодатью Св. Духа, как это было и в прошедшие времена Вселенских Соборов, безусловно будет рождать и осмыслять в контексте Священного Предания различные апологетические модели, способные давать ответы на самые острые и злободневные вопросы современности¹⁶.

Как нам представляется, изложенные принципы должны стать неким заделом для дальнейшего развития вдумчивой, уважительной дискуссии о перспективах построения православной естественнонаучной апологетики XXI века.

Библиография

- Александр (Милеант), еп.* Возникновение мира и человека. Опыт согласования Библейского повествования с научными открытиями [Электронный ресурс]. URL: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/creation_man_a_mileant.htm.
- Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2001.
- Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии: Ветхий Завет. Милан-Москва: Христианская Россия, 1992.
- Вернадский В. И.* О научном мировоззрении // Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2008.
- Емельянов Н., священник.* Догматического развития теория // Православная богословская энциклопедия, Т. XV. М., 2007. С. 534-542.
- Зеньковский В., прот.* Апологетика М.: Издательский Дом «Грааль», 2001.
- Иванов Н., прот.* И сказал Бог...: Опыт истолкования книги Бытия. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.
- Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.
- Лакатос И.* Методология исследовательских программ. М.: АСТ Ермак, 2003.
- Лосский В. Н.* Очерк Мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое Богословие. М., 1991.
- Мень А., прот.* История религии: в поисках пути, истины и жизни. Кн. I. М.: Издательский дом «Форум», «Инфра-М», 1997.
- Мумриков О., священник.* Церковь и естественнонаучные картины мира: проблемы рецепции. Доклад на XVIII Международных образовательных Рождественских Чтениях 2010. Секция «Наука в свете православного миропонимания», 27 января 2010 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/565396.html>.

16 *Мумриков О., священник.* Церковь и естественнонаучные картины мира: проблемы рецепции. Доклад на XVIII Международных образовательных Рождественских Чтениях – 2010. Секция «Наука в свете православного миропонимания», 27 января 2010 г. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/565396.html>.

- Мумриков О., свящ.* Значение учения преподобного Максима Исповедника о божественных логосах для современной православной естественнонаучной апологетики: доклад на открытом семинаре кафедры богословия МДА, приуроченном к 1350-летию со дня кончины преподобного Максима Исповедника (†662 г.), 16 ноября 2012 г. // Материалы кафедры Богословия МПДА: 2012-2013 годы. Сергиев Посад: МПДА, 2013. С. 133-147.
- Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект: учебное пособие для духовных учебных заведений. Сергиев Посад; М.: Паломник, 2014.
- Мумриков О., свящ.* Перед тайной мироздания: святоотеческое богословие и современная апологетика // Московские епархиальные ведомости. М., 2014. № 3-4. С. 96-102.
- Нафанаил (Львов), архиеп.* О Святой Библии. Священное Писание и богослужение. Апологетические беседы. Избранные труды. СПб.: Кифа. Из-во Олега Абышко, 2007.
- Нестерук А.* Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006.
- Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. СПб.: Сатис, 2007.
- Ликок А.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
- Поппер К. Р.* Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ — Ермак, 2004.
- Серебряков Н. С.* Проблема согласования библейского повествования о творении мира и современных научных данных: дипломная работа. М.: ПСТБИ, Миссионерско-катехизаторский факультет, Кафедра истории миссии, 2002.
- Соболев А. С., проф.* Заметки о духовных корнях естествознания. Российская перспектива // Православный путь. Церковно-богословско-философский ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь». Джорданвилль, Свято-Троицкий монастырь, 2004. С. 1-19.
- Соколов Сергей, свящ.* Христианские корни науки и вселенские соборы // Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 3: наука, философия, религия / под. ред. Ю. С. Владимирова. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2010. С. 370-383.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека: сб. очерков и эссе. М.: АСТ, 2002.
- Шредер Дж., доктор.* Шесть дней творения и Большой Взрыв: поиски гармонии между современной наукой и Библией. Иерусалим-Москва: Даат-Знание, 2000.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. [Репр. М., 1990].
- Pope John Paul II.* Magisterium Is Concerned with Question of Evolution. For It Involves Conception of Man. Message to Pontifical Academy of Sciences. October 22, 1996: URL: <http://www.cin.org/jp2evolu.html>.

On the Principles of Orthodox Christian Apologetics XXI in the Field of Dialogue Between Religion and Science

Archpriest Oleg A. Mumrikov

PhD in Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

of Moscow Theological Academy

The Trinity Lavra of St. Sergios, Sergiev Posad 141300, Russia

Associate Professor of St. Tikhon's Orthodox University

Lecturer of Kolomensk Orthodox Theological Seminary

omumrikov@yandex.ru

For citation: Mumrikov, Oleg A., archpriest. "On the Principles of Orthodox Apologetics XXI in the Field of Dialogue Between Religion and Science". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 88–101. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-88-101

Abstract. The article considers various approaches to the construction of a holistic scientific and religious dialogue in the context of modern Orthodox Christian apologetics, analyzes the strengths and weaknesses of approaches in Catholic, Protestant and Orthodox apologetics. The author sums up the principles taking into account both adequacy of empirical and theoretical realities of natural science and dogmatic integrity of Orthodox doctrinal truths.

Keywords: apologetics, dogmatic theology, dogmatic development, natural sciences, religious and scientific dialogue, science and religion

References

- Aleksandr, (Mileant), bishop. *Vozniknovenie mira i cheloveka. Opyt soglasovaniia Bibleiskogo povestvovaniia s nauchnymi otkrytiiami [The Emergence of the World and Man. Experience in Aligning Biblical Narratives with Scientific Discoveries]*. URL: www.fatheralexander.org/booklets/russian/creation_man_a_mileant.htm. (in Russian)
- Barbur, I. *Religiia i nauka: istoriia i sovremennost' [Religion and Science: Historical and Contemporary Issues]*. Moscow, Bibleïsko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreia, 2001. (in Russian)
- Emel'ianov, N., priest. "Dogmaticheskogo razvitiia teoriia" ["Dogmatic Development Theory"]. *Pravoslavnaia bogoslovskaiia entsiklopediia [Orthodox Theological Encyclopedia]*, vol. XV, Moscow, 2007, pp. 534–542. (in Russian)
- Florensky, P., priest. *Stolp i utverzhdenie istiny [The Pillar and Ground of the Truth]*. Moscow, 1914. (in Russian)
- Galbiati, E., Piazza, A. *Trudnye stranitsy Biblii: Vekhii Zavet [Difficult Pages of the Old Testament]*. Milan-Moscow, Khristianskaia Rossiia, 1992. (in Russian)

- Ivanov, N., archpriest. *I skazal Bog...: Opyt istolkovaniia knigi Bytiia [And God Said ...: An Essay in Interpretation of the Book of Genesis]*. Klin, Khristianskaia zhizn', 1999. (in Russian)
- John Paul II, Pope. *Magisterium Is Concerned with Question of Evolution. For It Involves Conception of Man. Message to Pontifical Academy of Sciences*. 22, Oct. 1996: URL: www.cin.org/jp2evolu.html.
- Kuhn, T. *Struktura nauchnykh revoliutsii [The Structure of Scientific Revolutions]*. Moscow, Progress, 1975. (in Russian)
- Lakatos, I. *Metodologiia issledovatel'skikh programm [Methodology of Scientific Research Programmes]*. Moscow, AST, Ermak, 2003. (in Russian)
- Lossky, V. N. *Ocherk Misticheskogo Bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe Bogoslovie [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]*. Moscow, 1991. (in Russian)
- Men', A., archpriest. *Istoriia religii: v poiskakh puti, istiny i zhizni [History of Religion: in Search of the Way, the Truth and the Life.]*. Vol. I, Moscow, Forum, Infra-M, 1997. (in Russian)
- Mumrikov, O., priest. *Tserkov' i estestvennonauchnye kartiny mira: problemy retseptsii. Doklad na XVIII Mezhdunarodnykh obrazovatel'nykh Rozhdstvenskikh Chteniiakh 2010. Sektsiia «Nauka v svete pravoslav'nogo miroponimaniia», 27 ianvaria 2010 g. [The Church and Scientific Worldviews: Problems of Reception. Report at the XVIII International Educational Christmas Readings 2010. Section "Science in the Light of the Orthodox Worldview", 27 Jan. 2010]*. URL: www.bogoslov.ru/text/565396.html. (in Russian)
- “Znachenie ucheniia prepodobnogo Maksima Ispovednika o bozhestvennykh logosakh dlia sovremennoi pravoslavnoi estestvennonauchnoi apologetiki” [“The Significance of the Teachings of the Monk Maximus the Confessor About the Divine Logos for Contemporary Orthodox Scientific Apologetics”]. *Materialy kafedry Bogosloviia MPDA 2012-2013 gody [Materials of the Department of Theology of the MPDA 2012-2013]*, Sergiev Posad, MPDA, 2013, pp. 133-147. (in Russian)
- *Kontseptsii sovremennogo estestvoznaniia: khristiansko-apologeticheskii aspekt [Concepts of Modern Science: the Christian Apologetic Aspect]*. Sergiev Posad, Moscow, Palomnik, 2014. (in Russian)
- “Pered taĭnoi mirozdaniia: sviatootcheskoe bogoslovie i sovremennaia apologetika” [“Facing the Mystery of the Universe: Patristic Theology and Modern Apologetics”]. *Moskovskie eparkhial'nye vedomosti [Moscow Diocesan Sheets]*, no. 3-4, 2014, pp. 96-102. (in Russian)
- Nafanail, (L'vov), archbishop. *O Sviatoĭ Biblii. Sviashchennoe Pisanie i bogosluzhenie. Apologeticheskie besedy. Izbrannye trudy [About the Holy Bible. Scripture and Worship. Apologetic Conversations. Selected Works]*. St. Petersburg, Kifa, Izd. Olega Abyshko, 2007. (in Russian)
- Nesteruk, A. *Logos i kosmos: Bogoslovie, nauka i pravoslavnoe predanie [Logos and Cosmos: Theology, Science and Orthodox Tradition]*. Moscow, Bibleĭsko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreia, 2006. (Russ. translation)
- Osipov, A. I. *Put' razuma v poiskakh istiny [The Search for Truth on the Path of Reason]*. St. Petersburg, Satis, 2007. (in Russian)

- Peacocke, A. *Bogoslovie v vek nauki: Modeli bytiia i stanovleniia v bogoslovii i nauke* [Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine and Human]. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreia, 2004. (Russ. translation)
- Popper, K. R. *Predpolozheniia i oproverzheniia. Rost nauchnogo znaniia* [Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge]. Moscow, AST, Ermak, 2004. (in Russian)
- Schroeder, G. *Shest' dnei tvoreniia i Bol'shoi Vzryv: poiski garmonii mezhdu sovremennoi naukoii Biblii* [Genesis and the Big Bang: The Discovery of Harmony Between Modern Science and the Bible]. Jerusalem-Moscow, Daat-Znanie, 2000. (in Russian)
- Serebriakov, N. S. *Problema soglasovaniia bibleiskogo povestvovaniia o tvoreniia mira i sovremennykh nauchnykh dannykh* [The Problem of Harmonizing the Biblical Narrative of the Creation of the World and Modern Scientific Data]. M.: PSTBI, 2002. (in Russian)
- Sobolev, A. S., prof. "Zametki o dukhovnykh korniakh estestvoznaniia. Rossiiskaia perspektiva" ["Notes on the Spiritual Roots of Science. Russian Perspective"]. *Pravoslavnyi put'* [Orthodox Path], Jordanville, Holy Trinity Monastery, 2004, pp. 1-19. (in Russian)
- Sokolov, Sergii, priest. "Khristianskie korni nauki i vselenskie sobory" ["Christian Roots of Science and Ecumenical Councils"]. *Metafizika. Vek XXI* [Metaphysics. Century XXI], vol. 3, Moscow, BINOM. Laboratoriia znaniia, 2010, pp. 370-383. (in Russian)
- Teilhard de Chardin, P. *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of Man]. Moscow, AST, 2002. (Russ. translation)
- Vernadskii, V. I. "O nauchnom mirovozzrenii" ["On the Scientific Worldview]. *Biosfera i noosfera* [Biosphere and Noosphere], Moscow, Aïris-press, 2008. (in Russian)
- Zen'kovskii, V., archpriest. *Apologetika* [Apologetics]. Moscow, Graal', 2001. (in Russian)

НАУКА И БОГОСЛОВИЕ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ДЖ. ПОЛКИНХОРНА

Протоиерей Антоний Исаков

студент магистратуры Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
isannik@yandex.ru

Для цитирования: *Исаков А., прот.* Наука и богословие в мировоззрении Дж. Полкинхорна // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 102–117. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-102-117

Аннотация

УДК 167:273.4-17

Английский физик и богослов Дж. Полкинхорн является одним из ярчайших представителей западно-христианской апологетики конца XX — нач. XXI века, чьё наследие требует внимательного изучения. В статье рассматриваются основные подходы Дж. Полкинхорна к осуществлению диалога между христианским богословием и научной мыслью. Представлен анализ методологии критического реализма и его применения в науке и богословии, специфика нового естественного богословия Полкинхорна и в его контексте проблематика богословия творения, показана необходимость богословской преданности для осуществления диалога между богословием и наукой.

Ключевые слова: естественное богословие, критический реализм, богословие творения, богословская преданность, эпистемология, онтология, Божественное действие, релеяционная.

Введение

Естественнонаучная апологетика является одним из важнейших направлений миссии Церкви в современном мире. За последние 30 лет сфера науки и религии стала одной из академических дисциплин во многих университетах мира. Одним из ключевых участников диалога между наукой и богословием на мировой арене стал английский физик-теоретик и священник Дж. Полкинхорн. Оставив кафедру математической физики Тринити-колледжа Кембриджского университета в возрасте 47 лет, он решил стать англиканским пресвитером и вторую половину своей жизни посвятил разработке различных аспектов диалога науки и богословия. Вклад Полкинхорна в развитие этой междисциплинарной области получил многократное признание: его приглашали читать Гиффордские лекции в университете Эдинбурга, ему присудили премию фонда Дж. Темплтона по науке и религии, он является председателем Международного общества по науке и религии (ISSR). Несомненно, что вклад Полкинхорна в диалог науки и богословия заслуживает внимательного изучения как с целью выявления спектра вопросов и тем этого диалога, так и с целью оценки способов разрешения поставленных вопросов. В данной статье мы постараемся описать вклад Дж. Полкинхорна в проблематику диалога между наукой и богословием.

Критический реализм в науке и богословии

В своих Гиффордских лекциях «Вера глазами физика», которые представляют собой размышления, посвящённые Никео-Цареградскому символу веры, Полкинхорн подчёркивает, что это взгляд мыслителя «снизу-вверх». Такой подход предполагает, что учёный начинает с опыта, на основании которого строится теоретическое описание реальности на языке математики. Однако понятие мыслителя «снизу-вверх» Полкинхорн относит также и к богословию, поскольку источником богословия является опыт откровения Бога человечеству. Опыт учёного является для Полкинхорна фундаментом, на основании которого он пытается исследовать содержание христианской веры. Он подчёркивает: «Опорой для богословия должно быть реальное положение вещей и наше восприятие действительности»¹.

1 Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». М., 1998. С. 15.

Полкинхорн никогда не говорил, что он является профессиональным богословом, он называет себя учёным, который серьёзно интересуется богословием: «Я остаюсь физиком-теоретиком, который имеет сильную, но существенно любительскую озабоченность богословскими вопросами»². Тем не менее он прекрасно понимает, что профессиональная работа в междисциплинарной области предполагает наличие глубокой компетентности в обеих сферах знания, и его работы показывают, что он действительно обладает такой компетентностью. Междисциплинарные исследования предполагают, с точки зрения Полкинхорна, наличие бинокулярного зрения, которое позволяет оценить вклад и науки, и религии: «Наука рассматривает вопросы о процессах, посредством которых изменяются вещи. Она ищет ответы путём экспериментального исследования объективного измерения реальности, которое открыто манипулятивному исследованию, повторяемому столько, сколько необходимо... религия рассматривает вопросы о том, есть ли смысл и цель в происходящем. Её ответы возникают главным образом из встреч с персональной реальностью и из рефлексии об уникальных записях о конкретных открытиях трансперсональной реальности Бога...»³

Разговор об описании реальности здесь не случаен. Полкинхорн любит использовать слоган «эпистемология моделирует онтологию», выражающий позицию критического реализма, сторонником которого он является: «Учёные являются реалистами; они верят, что то, что мы познаём, или то, чего мы не можем познать, показывает нам то, каковы вещи в реальности. Моя жена подсказала мне фразу: “эпистемология моделирует онтологию”, или, менее научным языком, то, что мы можем знать, является надёжным руководством к тому, что действительно происходит»⁴. Критический реализм сегодня является позицией, которую разделяют многие специалисты в области науки и богословия, такие как И. Барбур, Р. Дж. Рассел и др. Полкинхорн соглашается с тем, что критический реализм является метафизической позицией, но и альтернативные критическому реализму точки зрения, такие как инструментализм, позитивизм и конструктивизм, также являются метафизическими позициями. На основании какого критерия учёный должен отдавать предпочтение той или иной метафизической позиции? С точки зрения Полкинхорна, этот критерий подсказывается самой практикой науки — наибольшая объяснительная сила.

2 Polkinghorne J. C. *From Physicist to Priest. An Autobiography*. London, 2007. P. 133.

3 Ibid. P. 134.

4 Ibid. P. 140.

Критический реализм обладает большей объяснительной силой, поскольку ставит вопрос о возможной природе реальности мира, который существует вокруг нас, а также об источнике этой удивительной реальности. Полкинхорн объясняет смысл термина «критический реализм» следующим образом: «“Реализм”, поскольку он утверждает, что наука действительно говорит нам о физическом мире, даже если она делает это не окончательным и всеохватным образом. “Критический”, поскольку он признаёт тонкую и предельную недостаточность научного метода»⁵. Полкинхорн выделяет ряд следствий принятия критическо-реалистической позиции. Во-первых, не может существовать универсальной или «тотальной» эпистемологии⁶. Скорее следует говорить о том, что эпистемологии могут быть различными в зависимости от объектов познания, к которым они обращены. Во-вторых, совершенно невозможно выделить сущность научного метода. Философами науки были предложены различные описания научного метода, однако невозможно выработать «универсальный протокол достижения научного знания»⁷. Причина этого кроется в том, что научный поиск является творческим поиском истины. Человеческая креативность не может быть вписана ни в какой алгоритм. Полкинхорн подчёркивает, что «доктрина научного реализма сформулирована как лучшее средство понимания нашей действительной научной практики»⁸. В сердце критического реализма Полкинхорна лежит убеждение, что постижимость является надёжным руководством к онтологии. Полкинхорн признаёт, что эта позиция не может быть жёстко логически аргументирована, но она обладает высокой степенью правдоподобия: «Как страстно верящий в предельную целостность и единство всего знания, я желаю расширить мой реалистический подход за пределы науки, чтобы охватить, наряду со многими другими областями вопрошания, богословскую рефлексию в отношении нашей встречи с Божественным»⁹.

Полкинхорн полагает, что всякий поиск истины является в конечном счёте поиском Божественного, поскольку Бог есть источник всякой истины. Поэтому он полагает возможным использовать критический реализм и в богословской рефлексии. В работе «Богословие в контексте

5 Polkinghorne J. C. *Beyond Science. The Wider Human context.* Cambridge, 1996. P. 18.

6 Polkinghorne J. C. *Belief in God in an Age of Science. Terry Lectures.* New Heaven, London, 1998. P. 106.

7 Ibid.

8 Ibid. P. 108.

9 Ibid. P. 111.

науки» Полкинхорн обосновывает продуктивность критического реализма в науке и богословии, и если в отношении критического реализма в науке его позиция практически не вызывала возражений, то в отношении критического реализма в богословии вопросы, разумеется, возникали. С точки зрения Полкинхорна, критический реализм в богословии предполагает, что богословие, как и наука, начинается с опыта, представленного в откровении Бога: в истории и жизни израильского народа и в наибольшей степени в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа. В то же время Полкинхорн подчёркивает, что «наука предлагает освещающий контекст, в котором может проходить богословская рефлексия, но она (наука), в свою очередь, также должна рассматриваться в более широком и глубоком контексте постижимости, который предполагает вера в Бога»¹⁰.

С точки зрения Полкинхорна, наука и религия представляют собой два разных вида вопрошания об одном мире реальности, выраженные на различных языках и с различными целями. Именно поэтому необходим диалог между двумя описаниями реальности с целью достижения созвучия. Созвучие вовсе не означает принудительного нивелирования различий между описаниями или доминирования одной области вопрошания над другой. Скорее это попытка найти и подчеркнуть в научном и богословском знании сходным образом выраженное стремление приблизиться к тем реальностям, которые описывают наука и богословие.

В работе «Квантовая физика и теология: неожиданное родство» Полкинхорн на множестве парных примеров из истории физики XX века и истории христологических споров IV-VII вв. демонстрирует сходство между стратегиями поиска истины в физике и в богословии, которые, по его мнению, демонстрируют определённое интеллектуальное родство. В то же время Полкинхорн признаёт наличие существенных различий между научным и богословским поиском истины, что приводит к множеству тонкостей в использовании критического реализма в богословии: «Диахронный характер богословия с его пониманием, простирающимся через века, лишает его простой демонстрации монолитного увеличения понимания, которое столь явно в науке... Богослов стремится согласовать своё представление о божественной природе с характером самораскрытия Бога в откровении, в то же время признавая, что невыразимый элемент тайны присутствует во всякой встрече человека с Бесконечным»¹¹.

10 Polkinghorne J. C. *Theology in the Context of Science*. New Heaven, London, 2009. P. 95.

11 Polkinghorne J. C. *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*. New Heaven, London, 2007. P. 14.

Новое естественное богословие

В своей первой богословской работе «Один мир. Взаимодействие науки и богословия» Полкинхорн подчёркивает, что наука и богословие, несмотря на их очевидно разный материал, озабочены поиском истинного понимания, возможного только на основании принятия хорошо мотивированных верований. Рациональное вопрошание науки даёт человеку представление об эволюции Вселенной, выраженное в математических уравнениях; рациональное вопрошание о цели и смысле Вселенной, которое представлено в богословии, даёт представление о ней как о творении, которое указывает на своего Творца. Разумеется, нельзя сказать, что Полкинхорн сводит богословие только к рациональному вопрошанию о смысле мироздания или естественному богословию. Скорее, как мыслитель «снизу-вверх», он стремится опираться на опыт, в данном случае — опыт рациональности Вселенной, который использует естественное богословие для выстраивания аргументации в пользу Творца мира, а также религиозный опыт, который требует осмысления как универсальный для всего человечества: «Одно из сильнейших указаний на достоверность утверждений, что религия соприкасается с реальностью, обеспечивается универсальным характером мистического опыта, понимаемого как опыт единства с основанием всего бытия»¹².

Полкинхорн подчёркивает, что сегодня естественное богословие должно иметь иную форму, нежели в прошлом. Естественное богословие прошлого, представленное в средневековой схоластике и рациональных теологиях XVIII-XIX вв., стремилось дать строго логические аргументы в пользу существования Бога, и в некотором смысле соперничало с наукой. С точки зрения Полкинхорна, новая форма естественного богословия не соперничает с наукой в попытке объяснения мироздания, принимает законы природы, открываемые наукой, и строит свою аргументацию, переводя данные науки в более глубокий контекст понимания: «Глубокая рациональная прозрачность Вселенной, которая делает науку возможной, и глубокая рациональная красота фундаментальной структуры Вселенной, которая даёт учёным опыт удивления как вознаграждения за их труд... могут быть понимаемы как знаки божественного Разума, что лежит за порядком мира»¹³. Почему это

12 Polkinghorne J. C. *One World. The Interaction of Science and Theology*. Philadelphia, 2007. P. 35-36.

13 Polkinghorne J. C. *Theology in the Context of Science*. New Heaven, London, 2009. P. 72.

должно быть так? Законы природы лежат в основании формы и возможности каждого события, но наука может рассматривать их просто как грубые факты. Эти законы по своей рациональной красоте имеют характер, который указывает вопрошающему за пределы того, что может сказать сама наука, делая материалистическое понимание их как грубых фактов интеллектуально неудовлетворительным. Сама возможность науки является указанием на то, что разум Творца скрывается за удивительным порядком, привилегию исследовать который имеют учёные.

В следующей работе «Наука и творение: поиск понимания» Полкинхорн развил свои размышления по поводу естественной теологии и учения о творении. Во-первых, он защищает естественное богословие не только перед лицом атеистической критики, но также перед лицом внутрехристианской критики, представленной наиболее ярко в XX столетии К. Бартом. Полкинхорн понимает истоки религиозной мотивации такой критики, когда пишет: «Люди религиозной веры иногда столь впечатлены трансцендентной инаковостью Бога, что они утверждают, что Он может быть встречен только в Своих милостивых и специфичных актах самораскрытия. Он нисходит к нам, но мы бессильны достичь Его»¹⁴. Такой подход Полкинхорн считает преувеличением. Он соглашается с тем, что опыт встречи с Богом, как индивидуальный, так и опыт Церкви, закреплённый в христианской традиции, имеет высочайшее значение. Однако, с точки зрения Полкинхорна, если мир является творением Божиим, то он содержит в себе некоторые знаки Его самораскрытия: «Естественное богословие может быть только способно помочь нам различить “нечто подобное высшему существу, абсолютной природе”, и, несомненно, бессильно само по себе привести нас к познанию Бога и Отца нашего Господа Иисуса Христа, но его понимание не должно по этой причине быть отвергаемо»¹⁵.

В книге «Вера в Бога в век науки» Полкинхорн представляет расширенную концепцию естественной теологии, которая движется от научного понимания к осмыслению плодотворности и рациональности мироздания. Он подчёркивает: «Нет никаких априорных причин, почему прекрасные уравнения должны быть ключом к пониманию природы; почему фундаментальная физика должна быть возможна; почему наши умы должны иметь такой лёгкий доступ к глубинной

14 Polkinghorne J. C. Science and Creation. The Search for Understanding. London. 2007. P. 8.

15 Ibid. P. 9.

структуре Вселенной. <...> Не кажется достаточным полагать, что это просто счастливый случай... поскольку я убеждён, что рациональная красота космоса действительно отражает Разум, который поддерживает её [Вселенную] в бытии»¹⁶. Размышляя о значении антропного принципа для понимания мироздания, Полкинхорн подчёркивает, что он не является просто тавтологией, как полагают некоторые. Он ссылается на линию аргументации Дж. Лесли, которая подчёркивает, что тонкая настройка Вселенной не может быть удовлетворительным образом объяснена посредством апелляции к случаю¹⁷. Полкинхорн подчёркивает, что размышление об антропных совпадениях и тонкой настройке Вселенной само по себе ещё не является строго логическим доказательством существования Бога, однако является «интеллектуально удовлетворительным пониманием того, что происходит»¹⁸. Новое естественное богословие, как полагает Полкинхорн, обходит возражение против естественного богословия Д. Юма, который считал некорректным проводить аналогию между невидимой творческой деятельностью Бога и видимым творчеством мастера. Полкинхорн подчёркивает, что Бог Любви, о котором говорит христианское откровение, дарует материи Вселенной творческую потенциальность и способность к саморазвертыванию.

Богословие творения

Богословие творения Полкинхорн продолжает развивать в третьем томе своей трилогии «Наука и промысл: взаимодействие Бога с миром». В этих работах он последовательно отвергает неприемлемые точки зрения на взаимоотношение Бога с миром, такие как деизм, пантеизм и панентеизм.

Полкинхорн подчёркивает, что для понимания действия Божия в мире следует избегать крайних представлений. С одной стороны, невозможно представлять Бога космическим «тираном», который не допускает никаких независимых действий творения. В таком случае вся история Вселенной превращается в гигантский кукольный театр. Томистское деление мира на первичную и вторичную причинность также является для Полкинхорна неприемлемым, поскольку приводит

16 Polkinghorne J. C. *Belief in God in an Age of Science*. Terry Lectures. New Heaven, London, 1998. P. 4.

17 Leslie J. *Universes*. London, 1989. P. 184.

18 Polkinghorne J. C. *Belief in God in an Age of Science*. P. 11.

к разделению одного мира на две онтологические реальности. С другой стороны, Бог не является и простым зрителем, как в деизме, позволяя событиям протекать без какого-либо Его участия. Полкинхорн пишет: «Христианский Бог есть Бог любви, который не отвергает творения, не мешает им быть самими собой и “созидать самих себя”»¹⁹. В такой перспективе Бог взаимодействует с творениями, но не отнимает данного им дара независимости. Полкинхорн подчёркивает, что в акте творения Бог добровольно ограничивает себя, чтобы творения могли быть самими собой.

В то же время в контексте современного научного знания недостаточно просто показать неприемлемость указанных позиций, но важно показать возможность совместимости данных науки и представления о промысле и действии Бога в мире. С этой точки зрения важно представить целостный взгляд на действие Бога в мире. Полкинхорн отмечает, что такой взгляд должен «обезопасить нас от ложной дихотомии между “законами природы” (мыслимыми так, как если они действуют независимо от Божественной воли) и эпизодическими актами действия интервенционистского Бога»²⁰. Когда действия законов природы и чудеса рассматриваются в отрыве друг от друга, то проблему для богословия представляет не тот факт, что чудеса происходят, а скорее то, что они происходят чрезвычайно редко, или, по крайней мере, гораздо реже, чем мы могли бы предполагать. Как в своё время заметил английский богослов XIX века Обри Мур, «Бог теории эпизодического вмешательства предполагает в качестве своего дополнения теорию обычного отсутствия»²¹.

Полкинхорн подчёркивает, что отношение Бога с миром должно быть непрерывным и глубоко последовательным. Это отношение может быть объяснено исходя из новозаветного понимания Бога как Любви, которая дарует свободу творению. Свобода предполагает непредсказуемость, возможность развития различными путями. Полкинхорн отмечает, что внутренняя непредсказуемость законов квантовой физики и теории хаоса является основанием возможности свободы тварного мира и его развёртывания посредством исследования возможностей, вложенных в него Творцом. Здесь снова вступает в работу принцип «эпистемология моделирует онтологию»: «...несомненные

19 Polkinghorne J. C. From Physicist to Priest. An Autobiography. London, 2007. P. 140.

20 Polkinghorne J. C. Science and Providence. God's Interaction with the World. Philadelphia, 2005. P. 9.

21 Peacocke A. Evolution: the disguised friend of faith? Philadelphia, 2004. P. 32.

непредсказуемости этих исключительно чувствительных физических систем должны рассматриваться не как печальные знаки эпистемического неведения, но как источники онтологической возможности»²². Эта онтологическая возможность предполагает наряду с «восходящей» энергетической причинностью законов физики существование «нисходящей» причинности, которую Полкинхорн называет вводом «активной информации»²³. Такой ввод информации не нарушает закона сохранения энергии, а также избегает упрёка в апелляции к «Богу промежутков»: в данном случае эти промежутки онтологические, а не эпистемологические. Таким вводом активной информации являются сами законы природы, взаимодействие между сознанием и процессами мозга, а также квантовые события. Представленное таким образом Божественное действие является недоступным для эмпирического вопрошания²⁴. Следует подчеркнуть, что Полкинхорн прекрасно понимает, что данные возможности осмысления действия Божия в мире в контексте современной науки никоим образом не исчерпывают всех возможностей понимания этой проблемы. Он прекрасно сознаёт, что действие Божие в мире должно также подразумевать непосредственное «энергетическое» влияние на процессы в мире. С христологической перспективы такое действие предполагается самим фактом Боговоплощения.

Богословская преданность в диалоге науки и религии

В своей работе «Наука и Троица: христианская встреча с реальностью» Полкинхорн продолжает рассматривать вопросы диалога науки и богословия, которые рассматривались в предшествующих книгах, однако основным отличием является вполне определённый акцент на христианской богословской преданности. Полкинхорн подчёркивает, что богословская преданность участников диалога неустраима и является необходимой предпосылкой такого конструктивного диалога. Не соглашаясь с деистическим подходом П. Дэвиса, теологией процесса Й. Барбура и ревизионизмом А. Пикока, Полкинхорн формулирует свою собственную богословскую преданность и на её основе развивает свою программу богословия. Во-первых, богословская преданность

22 Polkinghorne J. From Physicist to Priest // *Theologians in Their Own Words*. Minneapolis, 2013. P. 193.

23 Polkinghorne J. C. *Faith, Science and Understanding*. New Heaven, London, 2000. P. 124.

24 Ibid. P. 150.

предполагает опору на религиозный опыт христианства, нежели на что-то, что может быть внесено в ткань богословия извне. Во-вторых, Полкинхорн подчёркивает, что его модель является «развивающейся», то есть непрерывно развертывающимся исследованием, опирающимся на христианскую традицию²⁵. Он называет этот опыт «тринитарным мышлением», которое «возникло как ответ на сложность встречи человека с реальностью Бога, переживаемую в жизни Церкви»²⁶. Богословская преданность для Полкинхорна означает также причастность к конкретному религиозному опыту церковной общины, выраженному в Евхаристическом общении, называемом «литургической логикой»²⁷. Как отмечалось выше, Полкинхорн стремится найти всевозможные параллели между наукой и религией. В данном случае эта параллель, или, скорее, «соизмеримость», видится им в отношении между богословием и литургическим опытом с одной стороны, и научным экспериментом и теорией с другой. На основании своей богословской преданности Полкинхорн выделяет семь свойств Вселенной, которые являются отображением или указанием на действие Святой Троицы:

- 1) Вселенная глубоко рационально прозрачна и прекрасна, и человек, как носитель образа Божия, может распознать и исследовать эту красоту. Полкинхорн пишет: «Развитие современной науки показало, что наша человеческая способность понять Вселенную намного превышает то, что может разумно считаться простой эволюционной необходимостью или счастливой производной этой необходимости»²⁸. Этот вопрос невозможно разрешить только в рамках самой науки, поскольку он с неизбежностью вовлекает определённое метафизическое суждение. Сам Полкинхорн определённо отвечает, что «наша научная способность исследовать рациональную красоту Вселенной является частью образа Божия, который есть дар Отца человечеству. А прекрасный рациональный порядок Вселенной есть отпечаток божественного Логоса, без Которого *ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1, 3)»²⁹.

25 Polkinghorne J. C. Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality. New Heaven, London, 2004. P. 26.

26 Ibid. P. 99-100.

27 Ibid. P. 118.

28 Ibid. P. 63.

29 Ibid. P. 65.

- 2) Вселенная с плодотворной историей, допускающая возникновение сложной жизни посредством процессов, в которых происходит постоянное взаимодействие случайности и необходимости. С богословской точки зрения Полкинхорн рассматривает их как указание на кенозис Бога в отношении к тварному миру, посредством которого тварный мир приобретает свободу к самораскрытию и реализации бесконечного спектра возможностей, вложенных в него Творцом. Для Полкинхорна также это означает, что Бог является «сострадающим» творению и выражением этого сострадания является Его смерть на Кресте³⁰.
- 3) Вселенная является реляционной, то есть её различные регионы на уровне микромира являются глубоко взаимосвязанными (например, посредством явления квантовой спутанности). С точки зрения Полкинхорна, Вселенная представляет собой «сеть реальности», холистический взгляд на мир не менее важен, чем редукционистское деление на части. Он подчёркивает: «Взаимосвязанная целостность физической Вселенной может пониматься как отражающая статус мира как божественного творения, чья внутренняя реляционность дарована ему посредством начала по воле Троица Бога»³¹. Взаимосвязь множества регионов Вселенной на квантовом уровне Полкинхорн соотносит с внутренней взаимосвязью всех людей в Церкви Христовой в Евхаристии, что является началом и осуществлением нового творения. Аналогию в Тринитарной перспективе Дж. Полкинхорн соотносит с тринитарным богословием митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа), который также подчёркивает реляционный характер реальности³².
- 4) За явлениями нашего повседневного опыта есть скрытые реальности, которые оказывают влияние на наше понимание мира.

30 Polkinghorne J. C. Science and the Trinity. P. 73.

31 Polkinghorne J. C. The Demise of Democritus // The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids, 2010. P. 12.

32 См. Zizioulas J. Relational Ontology. Insights from Patristic Thought // The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids, 2010. P. 146-157.

- 5) Вселенная является открытым процессом, в котором непредсказуемость квантовых событий и хаотических систем является онтологической, а не эпистемологической. Полкинхорн полагает, что эта «онтологическая открытость» мира является возможным способом понимания того, каким образом Бог осуществляет причинное действие в мире.
- 6) Вселенная развивается таким образом, что в ней постоянно увеличивается информационная насыщенность, следствием чего является появление в ней сложных существ. С точки зрения Полкинхорна, Бог действует здесь за кулисами творения, «вводя информацию в его открытую историю»³³.
- 7) Вселенная, какой её знает научная космология, завершит своё физическое существование в постепенном расширении и остывании с распадом всех возможных структур. Эта космическая тщетность Вселенной предполагает необходимость разговора об эсхатологии в контексте науки. Тринитарный ответ на это ожидание конца космической истории есть обетование воскресения, дарованного Иисусом Христом.

Полкинхорн подчёркивает, что только в Тринитарной перспективе мы можем приблизиться к пониманию Вселенной как творения Божия и нашего места в ней. Физик Ф. Дайсон упрекал Полкинхорна в партикулярности мышления, имея в виду его богословскую преданность христианству³⁴. В ответ на это Полкинхорн не только подчёркивает в своих книгах исключительность христианства как религии и уникальность жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа, но и необходимость христианской богословской преданности в контексте диалога науки и религии. Более того, в основе самой возможности и успеха науки в исследовании разумной Вселенной лежало христианское богословие творения, поэтому христианская богословская преданность лежит у истоков научного знания.

33 *Polkinghorne J. C. Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality. New Heaven, London, 2004. P. 84.*

34 *Ibid. P. 171.*

Заключение

В работах Дж. Полкинхорна рассматривается широкий спектр вопросов и проблем диалога науки и богословия, большинство которых требует дальнейшего обсуждения, размышления и поиска новых ответов и решений. Предложенные Дж. Полкинхорном ответы на поставленные вопросы могут приводить и привели к широким дискуссиям в области науки и богословия. Наличие такой дискуссии свидетельствует о том, что методология критического реализма действительно может быть продуктивной в богословии, поскольку предполагает дальнейшее развитие тех идей и решений, которые были предложены Полкинхорном и другими участниками этого диалога. Ценность этих дискуссий для православной естественнонаучной апологетики заключается в возможности, используя диалог с западно-христианской богословской мыслью, понять и осмыслить решения этих проблем на путях православной богословской мысли.

Библиография

- Полкинхорн Дж.* Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». М.: ББИ, 1998.
- Leslie J.* Universes. London: Routledge, 1989.
- Polkinghorne J. C.* Beyond Science. The Wider Human context. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Polkinghorne J. C.* Belief in God in an Age of Science. Terry Lectures. New Heaven, London: Yale University Press, 1998.
- Polkinghorne J. C.* Faith, Science and Understanding. New Heaven, London: Yale University Press, 2000.
- Peacocke A.* Evolution: the disguised friend of faith? Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004.
- Polkinghorne J. C.* Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality. New Heaven, London: Yale University Press, 2004.
- Polkinghorne J. C.* Science and Providence. God's Interaction with the World. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005.
- Polkinghorne J. C.* From Physicist to Priest. An Autobiography. London: SPCK, 2007.
- Polkinghorne J. C.* One World. The Interaction of Science and Theology. Philadelphia: Templeton Foundation Press 2007.
- Polkinghorne J. C.* Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship. New Heaven, London: Yale University Press, 2007.

- Polkinghorne J. C.* Science and Creation. The Search for Understanding. Philadelphia: Templeton Foundation Press. 2007.
- Polkinghorne J. C.* Theology in the Context of Science. New Heaven, London: Yale University Press, 2009.
- Polkinghorne J. C.* The Demise of Democritus // The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. P. 1-15.
- Polkinghorne J.* From Physicist to Priest // Theologians in Their Own Words. Minneapolis: Fortress Press, 2013. P. 187-195.
- Zizioulas J.* Relational Ontology. Insights from Patristic Thought // The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. P. 146-157.

Science and Theology in John Polkinghorne's Thought

Archpriest Antonii Isakov

MA student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

isannik@yandex.ru

For citation: Isakov, Antonii, archpriest. "Science and Theology in John Polkinghorne's Thought". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 102–117. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-102-117

Abstract. The British physicist and theologian John Polkinghorne is a bright late 20th – early 21st century Western Christian apologist, whose thought should be studied carefully. This article seeks to explore into Polkinghorne's key approaches to the dialogue between Christian theology and scientific thought. The author analyzes the critical realist method as applicable in science and theology and reviews Polkinghorne's new natural theology as a setting for a theology of creation. The author also validates the need for theological loyalty as a pretext for a dialogue between theology and science.

Keywords: Natural theology, critical realism, theology of creation, theological loyalty, epistemology, ontology, divine intervention, relationality.

References

- Leslie, J. *Universes*. London, Routledge, 1989.
- Peacocke, A. *Evolution: The Disguised Friend of Faith?* Philadelphia, Templeton Foundation Press, 2004.
- Polkinghorne, J. C. *Beyond Science. The Wider Human Context*. Cambridge University Press, 1996.
- *Vera glazami fizika: bogoslovskie zametki myslitelia «snizu-vverkh»* [*Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*]. Moscow, 1998. (in Russian)
- *Belief in God in an Age of Science. Terry Lectures*. Yale University Press, 1998.
- *Faith, Science and Understanding*. Yale University Press, 2000.
- *Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality*. Yale University Press, 2004.
- *Science and Providence. God's Interaction with the World*. Templeton Foundation Press, 2005.
- *From Physicist to Priest. An Autobiography*. London, SPCK, 2007.
- *One World. The Interaction of Science and Theology*. Templeton Foundation Press 2007.
- *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*. Yale University Press, 2007.
- *Science and Creation. The Search for Understanding*. Templeton Foundation Press. 2007.
- “The Demise of Democritus”. *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, pp. 1-15.
- *Theology in the Context of Science*. Yale University Press, 2009.
- “From Physicist to Priest”. *Theologians in Their Own Words*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, pp. 187-195.
- Zizioulas, J. “Relational Ontology. Insights from Patristic Thought”. *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, pp. 146-157.

ПОЛЕМИКА ДЖ. СЁРЛА И Д. ДЕННЕТА О ПРИРОДЕ СОЗНАНИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ

Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
arapara@yandex.ru

Для цитирования: *Парпара А. А.* Полемика Дж. Сёрла и Д. Деннета о природе сознания с точки зрения христианской апологетики // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 118–147. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-118-147

Аннотация

УДК 12:271-183.5

В статье излагаются взгляды известных философов Дж. Сёрла и Д. Деннета на природу сознания и полемика между ними. Оба автора являются материалистами, однако принадлежат к различным течениям: редукционизму (Деннет) и антиредукционизму (Сёрл): первое утверждает, что явления сознания без остатка сводятся к физической реальности, второе — что они обладают онтологической несводимостью. Рассматриваются мировоззренческие основания обоих мыслителей, в том числе отношение к религии, и кратко разбираются основные теоретические конструкции, которые они используют: эмерджентизм, «китайская комната», виды редукции и субъективности по Сёрлу, «пандемониум», мемы, верификационизм и гетерофеноменология по Деннету. Показано, что споры между редукционистами и антиредукционистами свидетельствуют о наличии существенных противоречий в современном материализме, которые могут быть использованы христианской апологетикой как для критических целей, так и в качестве отправной точки для построения диалога.

Ключевые слова: философия сознания, психофизическая проблема, апологетика, картезианство, материализм, физикализм, редукционизм, антиредукционизм, эпифеноменализм, компьютерная метафора сознания.

1. Введение

Есть ли у человека бессмертная душа или вся наша жизнь сводится к простому телесному существованию и прекратится с гибелью головного мозга? Без преувеличения можно сказать, что этот вопрос, актуальный во все времена, в наши дни является одним из важнейших для христианской апологетики. Современная наука, казалось бы, не оставляет места во Вселенной для сущностей, которые невозможно измерить физическими приборами — а именно такова, по всей видимости, душа. Но ведь *если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков* (1 Кор. 15, 19)... Так возникает серьёзное противоречие, которое нельзя не стремиться разрешить, и для человека неверующего очевидным решением будет материализм: физическая реальность — единственная настоящая реальность. Но является ли это решение удовлетворительным? Ниже мы постараемся показать, что материализм чреват не менее существенными противоречиями. Это, конечно, не будет доказательством бессмертия души, но может послужить весомым аргументом в пользу того, что оно возможно и вера наша не тщетна.

В предыдущей статье мы дали обзор современной философии сознания¹, в котором назвали среди прочих направлений *антиредукционизм*. Представители этого течения, будучи в большинстве своём убеждёнными атеистами, признают, что помимо элементарных частиц и физических полей в мире существует нечто к ним не сводимое, а именно «ментальное», «квалии», или, проще говоря, содержание сознания: цвета, звуки, запахи, смыслы, убеждения, ценности и прочие подобные сущности, не имеющие ни массы, ни импульса, ни координат в пространстве, но с реальностью которых мы сталкиваемся ежедневно. Противоположный лагерь представляют *редукционисты*. Они считают, что всё вышеперечисленное без остатка редуцируется, то есть сводится, к некоторой физической реальности. Редукционизм имеет длительную философскую историю и в наше время представлен в основном *функционализмом*, который утверждает, что имена «ментальных сущностей» обозначают не более чем функциональное состояние сущностей физических. Функционализм активно пользуется компьютерной метафорой сознания — аналогией между мозгом и компьютером с одной

1 Парпара А. А. Психофизическая проблема в современной аналитической философии: обзор основных направлений // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 158-178.

стороны, и между сознанием и программным обеспечением этого компьютера с другой.

Полемика между редукционистами и антиредукционистами даёт апологету весьма ценный материал, поскольку показывает наличие существенных пробелов и противоречий в мировоззрении современных материалистов. «Эллинские мудрецы много рассуждали о природе, — и ни одно их учение не осталось твёрдым и непоколебимым... Посему нам нет и нужды обличать их учения, их самих достаточно друг для друга к собственному низложению»², — эти слова свт. Василия Великого вполне актуальны и в данном случае. В качестве примера такого взаимного обличения современных «эллинских мудрецов» мы рассмотрим полемику между Джоном Сёрлом и Дениэлом Деннетом. Первый из них, помимо работ о природе сознания, известен трудами в области философии языка, в частности разработками теории речевых актов. Вторым является не только видным современным философом, но и своего рода медийной фигурой — одним из «четырёх всадников нового атеизма», другом и соратником ещё более известного Р. Докинза. Вначале мы рассмотрим мировоззренческие и философские позиции каждого из авторов, а затем обсудим полемику между ними.

2. Философия сознания Дж. Сёрла

2.1. Мировоззренческая позиция: наш «научный» взгляд на мир

Своё мировосприятие Джон Сёрл определяет как «наш “научный” взгляд на мир»³, который, как он считает, должен быть присущ «любому образованному человеку»⁴ в наше время. По мнению Сёрла, «научный» взгляд составляют «атомарная теория материи и эволюционная теория в биологии»⁵. Первая заключается в том, что «Вселенная полностью состоит из крайне малых физических феноменов, которые мы находим удобным, хотя это и не вполне точно, называть “частицами”». Все явления в природе каузально обусловлены движением и взаимодействием этих частиц. Впрочем, ниже Сёрл пишет, что хотя и «многие свойства больших вещей объясняются поведением маленьких вещей»⁶, но не все свойства. Однако дальнейшие рассуждения показывают, что

2 *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Творения. Т. 1. М., 2008. С. 321.

3 *Серл Дж.* Открывая сознания заново. М., 2002. С. 93. (Кавычки Сёрла)

4 Там же.

5 Там же.

6 Там же. С. 97

и оставшиеся свойства «больших вещей» можно каузально свести к уровню элементарных частиц. В этом он видит роль эволюционной биологии: «Наибольшее достижение Дарвина состоит в том, что он показал, что цель, план, телеология и интенциональность, которые мы видим в процессах возникновения и развития биологических видов человека и животных — это целиком и полностью иллюзия»⁷. «Биологическую эволюцию движут тупые и слепые природные силы»⁸.

Таким образом, Сёрл не видит в онтологической основе мира ничего кроме скопления движущихся частиц — сталкивающихся, разлетающихся, выстраивающихся в ансамбли, зачастую причудливо, но всегда слепо и бессмысленно. И он совершенно уверен, что отказаться от такой «научной» картины мира значит отказаться от всех великих достижений науки Нового времени. Это не просто некое эстетико-философское мировосприятие, это научно доказанный факт: «Разумеется, подобно любой другой теории, они [т. е. атомарная и эволюционная теории — А. П.] могли бы быть опровергнуты последующим исследованием, но в настоящее время свидетельства в их пользу настолько велики, что их не так-то просто охватить»⁹.

Сёрл согласен, что такое мировоззрение не самое оптимистичное из возможных, и готов уважать мнение тех, кого оно не удовлетворяет: «Многие мыслители, чьи мнения я уважаю, среди них в особенности Витгенштейн, рассматривают этот взгляд как в той или иной степени отталкивающий, деградирующий и даже отвратительный. Им представляется, будто он не оставляет места — или, по крайней мере, дополнительного места — для религии, искусства, мистицизма и вообще “духовных” ценностей»¹⁰. Но всерьёз рассматривать возможность существования Бога или загробной жизни — дело совершенно несуразное, считает Сёрл. «Когда мы сталкиваемся с людьми, утверждающими, что они убеждены в подобных вещах, мы можем позавидовать тому комфорту и безопасности, которые, как они заявляют, проистекают из этих убеждений, но в глубине-то мы остаёмся при своём убеждении, что они либо не слышали последние новости, либо находятся под властью веры»¹¹.

7 Searle J. R. *The Mystery of Consciousness*. New York, 1997. P. 105.

8 Там же.

9 Сёрл Дж. *Открывая сознания заново*. М., 2002. С. 95.

10 Там же. С. 99. (Внутренние кавычки Дж. Сёрла)

11 Там же.

**2.2. Критика функционализма:
он просто противоречит здравому смыслу**

Итак, любые религиозные представления — не более чем курьёзное недоразумение, которое не заслуживает особенного внимания. Поэтому Сёрл и не уделяет в своих сочинениях по философии сознания почти никакого внимания вопросам религии. Но если в основе мира лежит бессмысленное нагромождение частиц, значит ли это, что в нём нет вообще никакого смысла, цели или интенции? Отнюдь нет, утверждает Серл, всё это имеет место в сознании человека, отрицать это — значит вступать в явное противоречие со здравым смыслом. В качестве доказательства Сёрл изобретает свой знаменитый аргумент против компьютерной метафоры сознания, «Китайскую комнату»¹², основная идея которого заключается в том, чтобы попытаться представить себя на месте компьютера.

Представим, что мы находимся в комнате с двумя окошками, в одно из которых нам подадут карточки с китайскими иероглифами, а через другое мы сами можем предъявлять карточки с иероглифами. Нас снабдили книгой правил, с помощью которых можно однозначно определить, какие иероглифы нужно показывать в ответ на те или иные иероглифы на входе. Если свод правил составлен достаточно хитроумно, то такая «китайская комната» может вести осмысленный диалог на китайском языке и даже в какой-то момент пройти тест Тьюринга на наличие интеллекта¹³. Но можно ли сказать, что мы, находясь в комнате, понимаем китайский язык? Конечно нет, ведь мы просто выполняем механические операции с иероглифами! Таким образом, система проходит тест Тьюринга, но, очевидно, не имеет никаких внутренних субъективных «состояний сознания», соответствующих этому интеллекту.

Можно возразить, что алгоритм сопоставления иероглифов должен быть настолько сложен, что один человек не способен справиться с его выполнением за обозримое время. Но можно «поместить» в «китайскую комнату» достаточно много людей, например, столько, сколько нейронов участвует в анализе и синтезе речи в головном мозге. И тогда вместо реализации искусственного алгоритма получится функциональная модель мозга («Китайский мозг» Неда Блока)¹⁴. Однако и в этом случае ни один из участвующих в эксперименте не будет понимать китайского.

12 Searle J. R. Minds, brains, and programs. // Behavioral and Brain Sciences. 1980. V. 3. P. 417-424.

13 См. Парпара А. А. Психофизическая проблема в современной аналитической философии... С. 168.

14 Block N. Troubles with Functionalism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1978. V. 9. P. 279.

Итак, «китайская комната», не обладая сознанием, ведёт себя так, как будто понимает китайский. Тогда можно представить себе создание, которое выглядит, как человек, ведёт себя, как человек, но не обладает никакими субъективными ментальными состояниями человека. Например, если его ущипнуть, оно не почувствует боли, но подскочит и закричит: «Мне больно!» На языке современной философии сознания такая мысленная конструкция называется «философский зомби»¹⁵. Это приводит к дилемме: либо 1) мы не можем судить о наличии сознания по поведению системы, но тогда мы не можем быть уверены, что окружающие нас люди не зомби; либо 2) мы знаем, что окружающие обладают сознанием по их поведению, но тогда нет оснований предполагать существования особых состояний сознания, или «квалий». То, что мы называем состоянием сознания, оказывается неотличимо от того функционального поведенческого комплекса, по которому мы устанавливаем его наличие, — а именно это утверждает функционализм, против которого направлена аргументация Сёрла. Разумеется, первый вариант неприемлем по соображениям этическим, поэтому остаётся два пути: либо согласиться с функционализмом, либо искать некое третье решение.

2.3. Биологический натурализм:

сознание — эмерджентное свойство мозга

Именно последнее предлагает Дж. Сёрл, формулируя свою концепцию «биологического натурализма»: субъективные состояния сознания действительно несводимы ни к какому физическому или функциональному описанию, но при этом полностью обусловлены движением самой обычной физической материи. В этом нет ничего необычного, например, в отдельных молекулах воды нет абсолютно ничего вязкого, но когда эти молекулы накапливаются в достаточно большом количестве, они образуют вязкую жидкость. Таким образом, свойство вязкости несводимо к сумме свойств отдельных молекул, однако каузально полностью обусловлено движением этих молекул. Такого рода свойства называются эмерджентными. Аналогично и сознание есть эмерджентное свойство сложной нейробиологической системы головного мозга¹⁶.

Сёрл оговаривается, что отсюда не следует, будто человеческий головной мозг необходим для наличия сознания. Возможно, инопланетные существа тоже могут обладать органом, имеющим необходимые

15 Чалмерс Д. Сознание у м. М., 2013. С. 127.

16 Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 99.

каузальные свойства для того, чтобы породить сознание. Возможно даже, такой «орган» можно создать искусственно на основе кремниевых чипов или иных материалов¹⁷. Но мы знаем, что нормально функционирующий головной мозг достаточен для того, чтобы поддерживать сознание. Именно поэтому мы знаем, что другие люди не зомби¹⁸.

Итак, ментальное обусловлено физическим, но ни в коем случае не сводимо к нему. Я чувствую боль, если меня ушибнуть, и эта боль — неоспоримое фактическое доказательство такой несводимости. Ничего, что атомы не имеют ощущений и убеждений: в атомах кислорода и водорода тоже нет ничего жидкого, но вода, составленная из них, жидкая. Так же и сознание возникает как эмерджентное свойство тех же атомов, если они складываются в сложную структуру головного мозга.

Но как именно мозг порождает сознание? Джон Сёрл не даёт ответа на этот вопрос, и поэтому В. В. Васильев справедливо замечает, что он, собственно, и не предложил никакого решения трудной проблемы сознания¹⁹. Впрочем, Сёрл считает, что это уже задача не для философии, а для нейрофизиологии, молекулярной биологии и прочих естественных наук. Именно они должны создать теорию, описывающую физические причины, которые вызывают ментальные состояния. И здесь возникает, наверное, самая большая трудность для философии Сёрла: мы не только не имеем даже грубого эскиза такой теории, мы просто не можем представить, как она могла бы выглядеть. И сам философ прекрасно осознаёт эту трудность, но при этом не теряет надежды, что будущие поколения нейробиологов смогут её разрешить²⁰.

2.4. Проблемы биологического натурализма Сёрла

Джон Сёрл считает, что, сформулировав концепцию сознания как эмерджентного свойства головного мозга, он решил философскую проблему и перевел её в естественнонаучную плоскость. Но одновременно он утверждает, что сознание обладает целым рядом свойств, которые делают его непохожим ни на какое из природных явлений, изучавшихся до сих пор естественными науками²¹.

17 Серл Дж. С. 100.

18 Там же. С. 101.

19 Васильев В. Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 91.

20 Searle J. R. The Mystery of Consciousness. New York, 1997. P. 197.

21 Наиболее полный список из 11 пунктов можно найти в Searle J. R. Mind: A Brief Introduction. New York, 2007. P. 134-144.

Во-первых, любое состояние сознания обладает внутренне присущей *качественностью*²², которую Сёрл приравнивает к семантическому содержанию²³. Но как раз эта семантика является совершенно невыводимой ни из чего иного. Именно это показывает «Китайская комната»: синтаксис, даже сколь угодно сложный, не порождает семантики, то есть никакие манипуляции с формальными символами не могут привести к появлению смысла. Символ «2», который я вижу на экране компьютера, наполняется смыслом только в моём сознании. Я могу видеть в нем абстрактный математический объект число, или два яблока, или две галактики, или признак того, что компьютерная программа правильно (или неправильно) произвела вычисления. Но в самом компьютере это просто определённое распределение электрических потенциалов с точки зрения оборудования или набор нулей и единиц с функциональной точки зрения. Значит, решить проблему сознания — это показать, как мозг создаёт семантику. Но эта задача совершенно нова для естественных наук.

Другой характерный признак сознания — *субъективность*²⁴. Когда мы говорим об ощущениях, надеждах, убеждениях и прочих ментальных реалиях, мы всегда говорим о чьих-то ощущениях, надеждах, убеждениях и т. д., мы имеем дело с каким-то «я», которое ощущает, надеется, знает. Однако естественные науки по существу своей методологии тщательно стараются получить знание, не зависящее ни от какого конкретного «я». Сёрл пытается сделать субъективное пригодным для научного рассмотрения, выделив два вида субъективности: эпистемологическую и онтологическую²⁵. Если что-то субъективно в эпистемологическом смысле, оно, действительно, не может быть предметом научного рассмотрения. Например, трудно представить себе серьёзный научный диспут по вопросу, что вкуснее: шоколадное мороженое или клубничное. Ивану Ивановичу может больше нравиться шоколадное, а Петру Петровичу — клубничное. Но то, что Иван Иванович испытывает удовольствие, когда ест шоколадное мороженое, это эпистемологически объективный факт, несмотря на его онтологическую субъективность, ведь он совершенно одинаков с любой точки зрения, хотя и связан с конкретным субъектом. Здесь Сёрл прав, благодаря этому

22 Searle J. R. Mind: A Brief Introduction. P. 134–144. P. 134.

23 Сёрл Дж. Открывая сознания заново. С. 48. Очевидно, с качественностью тесно связано и другое важное свойство сознания — интенциональность, направленность на что-то иное.

24 Searle J. R. Mind: A Brief Introduction. New York, 2007. P. 135.

25 Сёрл Дж. Открывая сознания заново. С. 102.

психология может существовать как наука. Но естественные науки никогда не занимались онтологически субъективным, и тем более не имеют опыта построения каузальных связей между объективным и субъективным. И как раз задача философа — найти и обосновать метод решения такой задачи или показать, что его не существует. Сёрл же пытается переложить это тяжёлое бремя на плечи учёных.

Итак, философская позиция Джона Сёрла основана на ряде представлений, отказ от хотя бы одного из которых равносителен для него отказу от здравого смысла:

- 1) Сознание причинно обусловлено головным мозгом — это научный факт.
- 2) Ментальное несводимо к физическому и обладает некоторыми уникальными свойствами — это очевидно из нашего внутреннего опыта.
- 3) Объяснить причинную связь между мозгом и сознанием — задача естественных наук.

Основные философские усилия Сёрла направлены на отстаивание положения 2, и это делает изучение его аргументов важным для христианской апологетики. При этом самого философа трудно назвать носителем религиозного мировоззрения в любом смысле этого слова. Возможно, именно поэтому он довольно спокойно относится к религии. Переходя к изучению взглядов его оппонента Д. Деннета, мы сталкиваемся с совершенно иным мировосприятием и с ожесточённой критикой того самого положения о несводимости ментального к физическому, которое так уверенно отстаивает Сёрл.

3. Философия сознания Д. Деннета

3.1. Мировоззренческая позиция:

трезвый разум против мистического тумана

Говорить о философии Дэниела Деннета сложнее, во многом благодаря особенностям его стиля, совершенно непохожего на стиль Сёрла. По словам В. В. Васильева, «Сёрл прозрачен, Деннет окутывает читателей туманными метафорами»²⁶. В главном труде Деннета «Объяснённое сознание» «туман метафор» настолько густ, что, как справедливо замечает Дж. Сёрл, «до самой страницы 200 вы не получаете его отчёта

о “сознании”, и, лишь минуя страницу 350, вы начинаете понимать, что же происходит на самом деле»²⁷. По мнению Сёрла, это свидетельствует о неуверенности автора, поскольку человек, полностью убеждённый в своей правоте, должен сразу же откровенно сформулировать свой тезис²⁸.

Конечно же, Деннет уверен, что его теория истинна. Просто он понимает, что она резко контринтуитивна, поэтому читатель, прежде чем воспринять «истину», нуждается в тщательной психологической подготовке, и Деннет честно предупреждает об этом²⁹. Но можно согласиться с Сёрлом в том, что лишённая одежды из метафор и представленная в ясных формулировках теория Деннета теряет существенную часть своей привлекательности и оригинальности. С другой стороны, сами метафоры, эпитеты, сравнения и «лирические отступления» Деннета представляют интерес, поскольку дают обширный материал для характеристики его мировоззрения.

Безусловно, Деннет находится на позиции того же самого «нашего “научного” взгляда на мир», состоящего из «атомарной теории материи и эволюционной теории в биологии», что и Сёрл. Но у Деннета совершенно иное отношение к инакомыслящим. Хотя Сёрл и считает религиозное мировоззрение курьёзом, но курьёзом вполне терпимым, и в некоторых формах даже заслуживающим уважения. Деннет, напротив, не жалеет язвительных слов и колких замечаний в адрес защитников «духовных» ценностей в самом широком смысле этого слова. Всё, что не укладывается в рамки сциентизма, для Деннета есть тайна (*mystery*). А тайна, какой бы захватывающей она ни казалась, есть банальное неведение истины, «кот в мешке» Достаточно вынуть кота из мешка — и «приятное ощущение таинственности» рассеивается³⁰.

Одна из показательных метафор Деннета — сравнение сознания с любовью. В детстве мы верили в истинную любовь, описанную в рыцарских романах, но повзрослев, поняли, что такого чувства не существует. То, над чем мы плакали в детстве, сейчас заставляет нас смеяться. В Средние века, конечно, могли верить во всякие странные вещи, но не сейчас. Наша культура изменилась, она стала сложнее, мы знаем больше и потеряли детскую наивность древности. Современный взрослый человек никак не может верить в «истинную любовь» — как будто

27 Searle J. R. *The Mystery of Consciousness*. P. 101.

28 Ibid.

29 Dennett D. C. *Consciousness explained*. New York, 1991. P. 16-17.

30 Ibid. P. 22.

это некая особая субстанция (эмоциональное золото как противоположность эмоциональной латуни или меди)»³¹.

Последняя фраза особенно характерна для того направления мысли, которое представляет Деннет. Если предмет не является веществом, значит, его нет. Здесь приходит на ум «доказательство» несуществования Бога, которое развивает Докинз в книге «Бог как иллюзия» и которое полностью основано на ложной дилемме: либо Бог материален, но тогда Он невероятно сложен, либо Он не существует. Хотя при этом сами Деннет и Докинз горячо отстаивают бытие таких нематериальных сущностей как мемы.

С точки зрения дистинкции между эпистемологической субъективностью и онтологической, которую делает Сёрл, можно сказать, что истинная любовь, конечно, онтологически субъективна, поскольку любить может только субъект, но эпистемологически она может быть вполне объективной. Деннет не оставляет себе такой возможности: всё, что не может быть онтологически объективировано, должно считаться субъективным в самом «плохом» смысле этого слова.

3.2. Онтологическая редукция «Картезианского театра»

Итак, задача Деннета — объяснить сознание с точки зрения позитивной науки. Но что значит научное объяснение? Для обоих философов это редукция — сведение одних феноменов к другим. Однако Сёрл различает целых пять типов редукции, считая пригодным для объяснения сознания лишь наиболее «слабый» из них — каузальную редукцию: явления одного рода рассматриваются как следствия из явлений другого рода, но их онтологическая разнородность при этом сохраняется³². Например, теория эволюции и молекулярная биология объясняют биологические явления физическими причинами, но при этом явление жизни не объявляется иллюзией и не теряет своей специфики, иначе следовало бы просто упразднить биологию, заменив её физикой и химией.

Напротив, Деннет допускает только два наиболее «сильных» типа редукции по Сёрлу, которые последний объединяет под названием онтологической редукции: объект, требующий объяснения, представляется либо как сумма более простых объектов, либо как свойство этих объектов. Например, утренняя и вечерняя звезда — это одна и та же

31 *Dennett D. C. Consciousness explained. P. 23.*

32 *Серл Дж. Открывая сознания заново. С. 114.*

планета Венера, а температура есть свойство ансамбля микроскопических частиц — их средняя кинетическая энергия. Для обоснования своих взглядов Деннет прибегает к своему любимому приему — высмеиванию. Он напоминает нам комедию Мольера «Мнимый больной», в которой изображена пародия на экзамен по врачебной специальности. «Почему опиум усыпляет людей?» — спрашивает экзаменатор. Герой комедии отвечает: «Потому что он имеет *virtus dormitiva* — усыпляющую силу!» «*Bene, bene, bene, bene respondere*», — возглашает хор. Любое объяснение, не являющееся онтологической редукцией, это «*virtus dormitiva*», считает Деннет, не объясняющая ничего, а только нагромождающая бесполезную терминологию. Если мы признаем за сознанием онтологическую несводимость к объектам физическим, это значит, мы наделим его комической «*virtus dormitiva*», уподобившись мольеровскому мнимому больному³³.

Конечно, можно смеяться над объяснением действия опиума с помощью «*virtus dormitiva*», но что если ментальное и правда обладает свойствами, не выразимыми на языке физического? Во всяком случае, наши ощущения, убеждения и надежды гораздо реальнее для нас, чем абстрактно-теоретические протоны и электромагнитные волны, на которые Деннет предлагает променять их. И это, пожалуй, та интуиция, расшатать которую он пытается на протяжении основной части «Объяснённого сознания». Делая это, Деннет неизменно полагает, что его оппоненты — картезианцы, хотя и не обязательно дуалисты. Ключевой признак картезианства для него — концепция «картезианского театра», которой могут придерживаться и вполне материалистически настроенные авторы. Как известно, Декарт считал, что информация от всех органов чувств стекается в единый мозговой центр, где непосредственно воспринимается «мыслящей субстанцией». Сознание как бы находится в театре, на сцене которого появляются образы: зрительные, слуховые, тактильные и так далее.

Деннет показывает, что авторы многих работ по физиологии высшей нервной деятельности строят свои объяснительные модели, неявно полагая, что все афферентные нервные пути сходятся к единому нервному центру в головном мозге — «штаб-квартире», которая получает нужные сведения и отдаёт приказы подчинённым центрам³⁴. По сути это тот самый «небольшой участок головного мозга», в котором, по Декарту, происходит взаимодействие сознания и тела, но только

33 *Dennett D. C. Consciousness explained. P. 63.*

34 *Ibid. P. 126-134.*

без упоминания о «мыслящей субстанции». Этот нервный центр выполняет роль зрителя в материалистической версии «картезианского театра». Перед его «взором» предстаёт поток сознания: ощущения, приносимые из внешнего мира, воспоминания, которые предоставляет память по его команде, побуждения к действию — приказы, отдаваемые телу, и прочее содержание ментальной реальности.

Деннет приводит целый ряд экспериментов, как мысленных, так и реальных физиологических, которые ставят сторонников «картезианского театра» перед весьма серьёзными трудностями, а в качестве альтернативы предлагает концепцию «множественных черновиков». Как пояснение он приводит процесс написания статьи³⁵, однако мы воспользуемся более яркой иллюстрацией того же рода.

Представим себе ситуацию гипотетическую, но потенциально возможную. Иерусалим, 50-е гг. по Р. Х., апостол Матфей сталкивается с необходимостью записать слова и деяния Господа Иисуса Христа, скажем, для назидания Вавилонской церкви. Он создаёт текст на древнееврейском языке и отправляет его ученикам в Вавилоне. Но Иерусалимские братья, услышав об этом, просят апостола снабдить и их такой книгой. И вот св. Матфей восстанавливает текст, почти такой же, как был отправлен в Вавилон, но с некоторыми дополнениями, пропусками или парафразами. Через какое-то время оказывается, что нужна книга на греческом языке, и появляется третий текст с использованием предыдущего, но на другом языке и со своими особенностями. Потом — ещё один для другой церкви, также несколько изменённый в соответствии с потребностями аудитории. Потом, возможно, ещё несколько. И вот, через 1800 лет ученые задались целью восстановить оригинал Евангелия от Матфея. Но какой из вышеупомянутых текстов считать оригиналом? Самый первый? Но, возможно, он писался в спешке и содержал лишь начатки того, что св. Матфей мог поведать нам о Господе. Самый последний? Но можно представить себе множество причин, по которым этот текст также не стал самым полным и совершенным. Возможно, нужно составить некую компиляцию из всех них? Но разве компиляция может считаться оригиналом? Получается, что само понятие «оригинал Евангелия от Матфея» является несостоятельным.

Что-то подобное, как считает Деннет, происходит и у нас в голове. Например, допустим, вчера мне встретила женщина с длинными волосами, на которую я почему-то обратил внимание и сфотографировал³⁶. Пусть сегодня я встретил женщину в очках с такими же

35 Dennett D. C. Consciousness explained. P.125.

36 Ibid. P.118.

волосами. Мне показалось, что очки были и у вчерашней женщины, но, посмотрев на фотографию, я увидел, что их не было. Возникает вопрос: когда я совершил ошибку? Вчера ли мне показалось, что женщина в очках, или после сегодняшней встречи образ одной незнакомки наложился на образ другой и возникла иллюзия? На этот вопрос можно было бы ответить, если бы до сегодняшней встречи я составил описание вчерашней женщины. Однако Деннет приводит ряд физиологических экспериментов, в которых промежуток времени до появления иллюзии слишком краток, чтобы можно было оставить промежуточные записи³⁷.

Вспомним, что модель «картезианского театра» предполагает существование единого потока «оригинальных» ментальных событий, которые одно за другим проходят перед «зрителем» «театра». Если Деннет прав, то в некоторых случаях мы принципиально не можем восстановить «оригинал» и сказать, были или не были очки на женщине в моём вчерашнем восприятии. Из этого Деннет делает вывод: раз мы не можем восстановить «оригинал», значит, его и не было. А что же было? На самом деле, в мозге есть сразу много групп нейронов, каждая из которых представляет своё «видение» реальности. Какие-то из них «увидели», что на вчерашней женщине не было очков, а каким-то «показалось», что очки были. Если бы меня спросили о наличии очков вчера, я, скорее всего, сказал бы, что их не было, поскольку группы нейронов первого рода были «сильнее» и управляли моим поведением. Но под влиянием сегодняшней встречи второго рода группы начали «побеждать», и поэтому мне стало казаться, что очки были. Это и есть модель множественных черновиков.

3.3. Зомби и демоны

Аргументы Деннета имеют ряд слабых мест и сразу же подверглись критике³⁸. Но допустим, что он прав и модель «картезианского театра» в корне неверна. Почему Деннет считает, что есть лишь две возможные модели: его и картезианская? Можно показать, что представление о «небольшом участке мозга», с которым взаимодействует душа, имеет проблемы и с точки зрения традиционной православной антропологии.

37 *Dennett D. C. Consciousness explained. P. 111-115.*

38 Например, *Velmans M. Is Consciousness Integrated? // Behavioral and Brain Sciences, 1992. V. 15 (2). P. 229-230; O'Brien G., Opie J. A Defence of Cartesian Materialism // Philosophy and Phenomenological Research. 1999. V. 59. P. 939-963.*

На самом деле, Деннет ставит перед собой более масштабную задачу: опровергнуть интуицию единства личности. И здесь он сравнивает свою модель «множественных черновиков» с эволюционной моделью: согласно Дарвину, кажущаяся целесообразность эволюции объясняется слепым естественным отбором наиболее приспособленных особей. Согласно модели Деннета, кажущееся разумное поведение человека объясняется отбором наиболее «сильных» групп нейронов в ходе «борьбы» за контроль над поведением организма³⁹.

Если Дарвин «изгнал» Божественный Разум из природы, то сам Деннет стремится «изгнать» человеческий разум из мозга. И вот, на место изгнанного разума Деннет предлагает... орду демонов. Именно так он называет те самые группы нейронов, которые поставляют «множественные черновики». Философ развивает здесь концепцию «пандемониума», предложенную Оливером Селфриджем в качестве модели зрительного анализатора. По-видимому, такое словоупотребление пришло из компьютерной техники, где «демонами» называют небольшие программы, выполняющие служебные задачи в фоновом режиме, в честь известного «демона Максвелла», который, по мысли своего автора, должен был в фоновом режиме заниматься сортировкой молекул⁴⁰. Аналогия такова: «демоны» Селфриджа-Деннета — это тоже как бы небольшие программы в мозге, которые постоянно в фоновом режиме занимаются обработкой данных.

Деннет видит функциональные единицы мозга не как рабочие элементы с заданными функциями, а как своего рода живые существа, обладающие определённой самостоятельностью и возможностью выбирать то или иное занятие «по душе». «Теории пандемониума... предполагают массу дублированных усилий, бесполезных движений, вредных взаимодействий, периодов хаоса и безделья без определённых деловых обязательств»⁴¹. Эти «демоны» или «гомункулы» суть объекты эволюции, происходящей в головном мозге аналогично биологической эволюции по Дарвину. На этой «внутриголовной» эволюции основаны процессы восприятия, обучения и так далее, благодаря тому что она происходит на несколько порядков быстрее своего филогенетического аналога. Итак, разумное поведение человека объясняется слепым естественным отбором «демонов», «живущих» в головном мозге точно так же, как разумное устройство организма объясняется слепым естественным отбором живых существ в процессе эволюции.

39 *Dennett D. C. Consciousness explained. P. 227-252.*

40 *Take our word for it. Issue 129. P. 2. URL: <http://www.takeourword.com/TOW129/page2.html> (дата обращения: 18.08.2001).*

41 *Dennett D. C. Op. cit. P. 261.*

К области «демонологии» вполне можно отнести и другую идею, которую впервые высказал единомышленник Деннета Ричард Докинз и которая занимает важное место в «Объяснённом сознании». В своём «Эгоистичном гене» Докинз обосновывает взгляд на эволюцию как на борьбу за выживание не между биологическими видами или особями, а между их генами. Каждый ген «стремится» наплодить как можно больше копий самого себя, а организм, в котором эти копии находятся, выполняет служебную роль как средство для самовоспроизведения «эгоистичного» гена. Но на определённом этапе истории вида *Homo sapiens* биологическая эволюция сменилась культурной. По логике Докинза, у культурной эволюции тоже должен быть свой «репликатор». Если для биологической это ген, то для культурной это мем (или мим, от греч. μίμημα — созданное путём подражания).

Мем — это самостоятельная единица культурной информации. «Примерами мемов служат мелодии, идеи, модные словечки и выражения, способы варки похлёбки или сооружения арок»⁴². Если гены «размножаются» путем копирования ДНК, то мемы — при помощи подражания. Более того, «мемы следует рассматривать как живые структуры не только в метафорическом, но и в техническом смысле». Это паразиты, использующие мозг для своего размножения так же, как вирус использует генетический аппарат клетки-хозяина⁴³.

Итак, если «демоны» Селфриджа — Деннета скорее метафора, то мемы уже в буквальном смысле объявляются живыми. Но зададимся вопросом: какова природа мемов? Очевидно, они нематериальны. Иначе следовало бы приписать им качества материальных вещей, но если о местонахождении мема ещё можно говорить, то вопрос о том, какова, например, масса мема загробной жизни, совершенно бессмыслен. Итак, мы имеем нематериальные живые существа, которые внедряются в наше сознание и используют его для своих эгоистических целей — характеристика, вполне соответствующая понятию «демон» в его традиционном смысле. Единственное принципиальное отличие мемов Докинза-Деннета от бесов в том, что первые не способны к самостоятельному существованию и мышлению, но являются, говоря языком биологии, облигатными паразитами нашего сознания. Или симбионтами, поскольку мемами можно назвать не только вредные идеи, но и полезные.

Но какое отношение всё это имеет к объяснению сознания как такового? Допустим, мозг действительно состоит из множества

42 Докинз Р. Эгоистичный ген. М., 2013. С. 295.

43 Там же. С. 296.

функциональных элементов, каждый из которых формирует свою версию того или иного фрагмента реальности, возможно, среди этих версий есть конфликтующие, и они постоянно находятся в борьбе за доминирующее место. Но ведь я вижу в данный конкретный момент один лист бумаги, на котором написан один текст. Какое значение для объяснения моего субъективного восприятия имеет, сколько фотонов попало на мою сетчатку, сколько нервных импульсов прошло при этом через оптический нерв и сколько «демонов» участвовало в анализе этой информации? Конечно, эти технические подробности могут пролить свет на отдельные детали моего опыта, например причины оптических иллюзий, но как они могут привести к объяснению самого качества этого опыта и тем более его единства? Я вижу белый лист, но в моём мозгу нет ничего белого. Я вижу круглую букву «О», но нервные импульсы, которые несут информацию о ней, ничуть не «круглее» импульсов, несущих информацию о букве «Ш». И уж совершенно отсутствует во всей этой нейрофизиологической картине единство восприятия, которое я совершенно определённо переживаю.

Чтобы ответить на это возражение, Деннет использует ключевой ход, благодаря которому становится возможно его «объяснение сознания». Он ссылается на принцип верификации в его самой сильной формулировке: утверждение можно считать осмысленным только в том случае, если оно допускает логическую или экспериментальную проверку. Как известно, этот принцип лёг в основу программы логического позитивизма, которая в процессе реализации показала логическую противоречивость своих собственных оснований. Например, как можно проверить сам принцип верификации? В конце концов даже наиболее убеждённый теоретик логического позитивизма А. Дж. Айер признал, что принцип в такой формулировке «почти полностью ложен»⁴⁴.

Итак, Деннет подходит к феномену сознания с точки зрения верификационизма и делает вывод, что утверждения на языке ментального, понимаемые буквально, являются бессмысленными. Вспомним пример с женщиной в очках: допустим, я утверждаю: «Вчера я видел женщину в очках». Как можно проверить это утверждение? Оно не допускает объективной верификации, поскольку никто не может «залезть» в моё сознание и узнать, что я видел вчера. И даже я сам никак не могу проверить, действительно ли мне вчера показалось, что женщина в очках, или я начал так думать только после сегодняшней встречи.

44 *Hanfling O. Logical Positivism // Routledge History of Philosophy. V. 9. New York, 1996. P. 194.*

Таким образом, принцип верификации показывает, что утверждения о ментальных объектах бессмысленны. В частности, бессмысленно утверждать, что наши ощущения, убеждения, желания, да и сознание как таковое существуют! И в этом смысле строгое и обоснованное научное знание заключается в том, что мы все — зомби!⁴⁵ Конечно, несуществование сознания точно так же нельзя доказать, как и его существование. Но это не даёт оснований в него верить: «Я также не могу доказать, что гремлинов не существует», — пишет Деннет⁴⁶.

Не нужно думать, что философ не понимает принципиального различия между человеком, находящимся в сознании, и лишённым чувств. Он утверждает лишь, что нет такой объективной сущности, как «сознание». Мы говорим: «Человек пришёл в сознание», и это отражает определённые объективные изменения в его нервной системе, но это не значит, что он внезапно наделяется некоторой загадочной сущностью под названием «сознание». Точно так же мы говорим: «Солнце село», и это отражает объективные изменения во взаимном положении небесных тел, но отнюдь не означает, что солнце в буквальном смысле куда-то садится. Здесь Деннет оказывается верным учеником Г. Райла⁴⁷.

3.4. Личность как генератор текста

Но если наука о сознании не может иметь дело с ментальными объектами в связи с реальным отсутствием таковых, то с чем она должна иметь дело? Деннет рассуждает примерно так. Утверждение «Вчера я видел женщину в очках» как таковое в буквальном смысле проверить невозможно. Но зато сам факт того, что испытуемый сделал такое утверждение, вполне объективен и может служить материалом для самого строгого научного исследования. Бессмысленно спрашивать, действительно ли вчера в 12:00 испытуемый видел женщину в очках, это неверифицируемо. Но вполне верифицируемо утверждение: «Сегодня в 12:15 испытуемый сказал: “Вчера в 12:00 я видел женщину в очках”». Фактически Деннет предлагает относиться к каждому

45 *Dennett D. C. Consciousness explained. P. 406.* Деннет предупреждает, что «вырвать это утверждение из контекста было бы актом отчаянной интеллектуальной нечестности». Полагаем, что мы предоставили достаточный контекст для адекватного понимания данного тезиса.

46 *Ibid. P. 405.*

47 См. *Парпара А. А. Психофизическая проблема в современной аналитической философии... С. 166-167.*

утверждению о ментальном как к художественному тексту. Бессмысленно спорить с Конан Дойлем, действительно ли Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит. Более того, после знакомства с произведениями Конан Дойля мы обязаны принять как факт, что он там жил. Конечно, помня при этом, что Холмс — вымышленный персонаж.

Например, глупо задаваться вопросом, что ел Шерлок Холмс на завтрак в день встречи с доктором Ватсоном, если это не описано ни в одной из книг Конан Дойля⁴⁸. И уж тем более не стоит опрашивать жителей Бейкер-стрит в надежде получить объективное описание великого сыщика. Точно так же бессмысленно, по мнению Деннета, сопоставлять ментальным объектам состояния нервной системы — и это было принципиальной ошибкой теории тождества. Ведь ментальные объекты — это фикция⁴⁹. Зато вполне содержателен для учёного вопрос о причинах возникновения текста, который об этих ментальных объектах повествует, так же как литературовед может исследовать возможные прототипы Шерлока Холмса, изучать историю создания этого персонажа и т. п. Такой подход Деннет назвал гетерофеноменологией в отличие от феноменологии в смысле Гуссерля, которая утверждает себя как самостоятельная наука о реальных объектах внутреннего опыта.

Чтобы показать преимущество своего метода над традиционным, Деннет, что характерно, сопоставляет его с религиоведением. «Представим, что антропологи обнаружили племя, которое верит в до сих пор неизвестного лесного бога по имени Феноман. Узнав о Феномане, антропологи столкнулись с фундаментальным выбором: либо обратиться в туземную религию и чистосердечно уверовать в существование и чудесные свершения Феномана, либо *изучать этот культ* с позиции агностицизма»⁵⁰. Разумеется, учёные выбирают второй путь и начинают собирать и каталогизировать описания, данные туземцами. Как водится, в этих описаниях нередко нестыковки и противоречия: например, «одни говорят, что Феноман голубоглазый, другие — что у него (или у нее) карие глаза»⁵¹. Но именно благодаря тому, что антропологи не верят в божество, у них получается наиболее точное описание, ведь если они не могут разрешить противоречие, они спокойно констатируют его наличие. Напротив, верующий в реальность Феномана не может бесстрастно относиться к неточностям

48 Dennett D. C. Consciousness explained. P. 408.

49 Ibid. P. 459.

50 Ibid. P. 82. (Курсив Деннета)

51 Ibid.

и противоречиям. Он будет считать, что непременно существует способ их разрешить. «Например, сам Феноман мог бы наставить их по поводу некоторых деталей»⁵².

Несложно видеть, что под мифическим Феноманом Деннет понимает ментальные объекты гуссерлевской феноменологии, предметы нашего внутреннего опыта. Феноманисты — это мы, убеждённые в реальности этих ментальных сущностей и способные их описывать, хотя и не всегда консистентно, а феноманологи — это исследователи, вооружённые гетерофеноменологическим методом, которые строят свою науку на основании наших описаний своего внутреннего опыта. Деннет хочет показать, что, именно абстрагировавшись от вопроса о реальности ментального, можно построить точную науку о нём на основе наших свидетельств. Иначе мы неспособны к здравому и объективному его исследованию и склонны замыкаться на своей узкой точке зрения. И снова Деннет иллюстрирует свою мысль примером из области религиоведения: «Некоторые глубоко религиозные люди... обижаются, даже когда их собеседник лишь намекает, что другая религия *может* быть истинной. Эти люди рассматривают агностицизм не как нейтральную позицию, а как оскорбление, поскольку один из принципов их веры заключается в том, что неверие само по себе грешно... но если они не справятся с тревогой, которую испытывают, узнав, что кто-то (ещё) не верит в то, что они говорят, они не смогут заниматься научным исследованием»⁵³.

Но какова же та истина, которая может открыться феноманистам, если они перестанут свято верить в то, что Феноман существует? Например, они могут обнаружить, что он... действительно существует. Но это не бог, а реальный голубоглазый человек, который прыгал по деревьям, как Тарзан, лечил больных, а в легендах стал богом. «Ортодоксальные» феноманисты могут ответить на это концепцией «невидимого Феномана» — реального бога, который проявил себя в Феномане-человеке⁵⁴. Мозг — это аналог Феномана-человека, а сознание — аналог Феномана-бога. И учение о невидимой части этого «богочеловеческого» существа возникает, с одной стороны, как дань традиции, а с другой — для объяснения чудесных свойств Феномана-человека. Но что если эти свойства вполне объяснимы естественными причинами? Тогда нет никакой нужды в сверхъестественном.

52 Dennett D. C. *Consciousness explained* P. 83.

53 Ibid. P. 97-98.

54 Ibid. P. 84-85.

Теперь мы можем сформулировать деннетовское решение психофизической проблемы. При изучении сознания следует брать лишь отчёт испытуемого как таковой, не задаваясь вопросом о реальности ментальных объектов, которые в нём фигурируют, — это следствие принципа верификации. А генерация этого отчёта вполне может быть объяснена деятельностью конгломерата «демонов» и мемов, которые образуют своего рода аппаратно-программный комплекс человеческого мозга. Такое объяснение и будет, по логике Деннета, объяснением сознания. Реальное сознание — это просто деятельность «демонов» — функциональных единиц мозга, которые анализируют данные органов чувств, составляют двигательные программы, реплицируют мемы. А сознания или, тем более, души как особой ментальной сущности, не сводимой ни к чему физическому, не существует, это иллюзия. Немного утрируя, можно сказать, что, по Деннету, все мы зомби, одержимые демонами.

3.5. Деннет против «Китайской комнаты»

Деннет разрубает гордиев узел психофизической проблемы с помощью очень простого, на самом деле, утверждения: не важно, что мы чувствуем: это не верифицируемо, а значит, бессмысленно; важен текст, который мы при этом произносим: он верифицируем, а значит, реален. Мы чувствуем, что ментальное онтологически отлично от физического? Отлично! Только давайте не будем мучиться бессодержательным вопросом о природе и причинах этого чувства, давайте просто исследуем, как возник текст: «Мы чувствуем, что ментальное онтологически отлично от физического». И это сведение ментального к тексту автоматически аннулирует все аргументы против функционализма.

Действительно: человек в «Китайской комнате» не понимает китайского, утверждает Сёрл? Давайте переведём это выказывание на язык гетерофеноменологии: данный человек не сможет сгенерировать текст, который мы ожидаем от человека, понимающего китайский. Но разве это от него требуется? По условиям мысленного эксперимента вся система в целом способна сгенерировать такой текст, а значит, мы с необходимостью должны признать, что вся система в целом понимает китайский. Нет ничего удивительного в том, что отдельная часть системы его не понимает. Нагель не может представить, каково быть летучей мышью? На самом деле, это совсем не проблема. Давайте досконально изучим нейрофизиологию летучей мыши и смоделируем

текст, который она поведала бы нам, если бы имела соответствующий речевой аппарат. Это и будет исчерпывающий ответ на вопрос «каково быть летучей мышью?»⁵⁵

Этот же плодотворный принцип Деннет применяет к проблеме сознания у животных. И здесь он солидаризируется с Декартом, утверждавшим, что животные сознанием не обладают, хотя и на других основаниях. Действительно, ни одно животное не может сказать «я обладаю сознанием», а значит, приходится признать, что сознания у них нет. Может быть, оговаривается Деннет, в будущем учёные смогут дать возможность тем или иным животным с помощью тех или иных средств выразить этот тезис, и это будет открытием сознания у животных. Но пока для этого нет никаких оснований⁵⁶.

И наконец, Деннет предлагает свою гетерофеноменологическую концепцию личности (personality). «Я» (self) не обозначает какой-либо реальной сущности, утверждает Деннет, это чистая абстракция. Но это «рабочая абстракция», без которой трудно обойтись в жизни. Точно так же понятие центра тяжести системы тел сильно упрощает расчёты, хотя и не обозначает никакой особой реальности. «Я» — это своего рода центр нарративной тяжести, который объединяет все тексты, исходящие из него. Но это значит, что до тех пор, пока эти тексты существуют и могут продолжать генерироваться в том же ключе, существует и личность! С «демонологией» Деннета мы уже сталкивались, теперь мы имеем дело с его «сотериологией»: «Если вы мыслите себя как центр нарративной тяжести, ваше существование зависит от существования этого нарратива... который *теоретически* может пережить бесконечно много смен *носителей*... и храниться вечно как чистая информация. Если то, что вы есть, — это та организация информации, которая структурировала ваше тело... тогда вы в принципе можете пережить смерть вашего тела целым и невредимым, так же как программа способна пережить разрушение компьютера, на котором впервые была создана и запущена»⁵⁷.

Таким образом, в философии Деннета компьютерная метафора сознания перестаёт быть метафорой: сознание и есть своего рода компьютерная программа для генерации текста. Оказывается, что всё нагромождение аналогий, метафор и теоретических конструкций скрывает за собой этот простой приём. Вместо того чтобы объяснить сознание, Деннет просто переопределяет его удобным для себя образом.

55 Dennett D. C. Consciousness explained. P. 441-444.

56 Ibid. P. 444-448.

57 Ibid. P. 430.

4. Взаимная критика Сёрла и Деннета

Ответ на «Объяснённое сознание» не заставил себя ждать. Книга Джона Сёрла, в которой он опубликовал свои отзывы о ряде книг, посвящённых психофизической проблеме, имеет название «Тайна сознания» как будто в пику Деннету, провозгласившему непримиримую борьбу со всевозможными тайнами. В этой книге была помещена рецензия на «Объяснённое сознание» вместе с последовавшим за ней обменом мнениями на страницах «Нью-Йоркского книжного обозрения». Мысль Сёрла, как обычно, выражена в простой и ясной форме: «Наука сохраняет наружную видимость (*preserves the appearance*), в то же время давая нам более глубокое понимание реальности, которая скрывается за наружной видимостью. Но Деннет отрицает само существование данных, с которых предполагается начинать. Не можем ли мы опровергнуть наличие этих данных, доказав, что они всего лишь иллюзии? Нет, невозможно опровергнуть существование сознательного опыта, доказав, что он всего лишь наружная видимость, скрывающая глубинную реальность, потому что *по отношению к сознанию существование наружной видимости и есть реальность*. Если мне точно кажется, что я имею сознательный опыт, значит, я имею сознательный опыт... Я рассматриваю то, что Деннет отрицает существование сознания, не как новое открытие или даже серьёзную возможность, но, скорее, как форму интеллектуальной патологии»⁵⁸.

Сёрл эмпирист, для него данные чувственного восприятия — это именно то, на чём построена наука, и то, что она призвана объяснить. Поэтому отрицание реального существования этих данных он воспринимает как прямое противоречие здравому смыслу. Но ведь Деннет ни в коем случае не отрицает эмпирическую парадигму, более того, всё его философское творчество направлено на то, чтобы обеспечить возможность эмпирического изучения человека, убрав с дороги «бессмысленные» ментальные сущности. Как получилось, что он пришёл к отрицанию основ эмпиризма? В свете общей истории логического позитивизма это выглядит достаточно закономерным. Ранее мы упоминали, что последовательное применение принципа верификации приводит к полному отрицанию возможности какого-либо знания. В. Сигер анализирует концепцию Деннета с этой точки зрения и приходит к выводу, что она неминуемо ведёт к тотальному скептицизму⁵⁹.

Конечно, Сёрл не ограничивается постановкой «интеллектуального диагноза» и обвинениями в неискренности. Он называет ложную

58 Searle J. R. The Mystery of Consciousness. P. 112. (Курсив Сёрла)

59 Seager W. Theories of consciousness: An introduction and assessment. London, 1999. P. 127.

посылку, из-за которой Деннет, по его мнению, пришёл к своим нелепым выводам: Деннет убеждён, что наука может изучать только явления, имеющие «онтологию третьего лица», всё онтологически субъективное не может быть предметом научного анализа. А поскольку существует только то, что может быть таковым предметом (верификационизм), то онтологически субъективное не существует. Эта посылка неверна, считает Сёрл и доказывает возможность научного изучения сознания с помощью своей дистинкции между эпистемологически и онтологически субъективным⁶⁰.

Деннет принимает резкий стиль полемики, заданный Сёрлом, и в ответной статье не менее категоричен: «Один из нас безнадежно ошибается, и ставки высоки. Сёрл воспринимает мою позицию как “форму интеллектуальной патологии” — не удивительно, что это чувство взаимно»⁶¹. Ответный «интеллектуальный диагноз», который Деннет ставит Сёрлу, — это полная невосприимчивость к критике. Деннет убеждён, что сокрушительно опроверг «Китайскую комнату», и то, что Сёрл продолжает выдвигать её в качестве аргумента, мягко говоря, нельзя назвать рациональным поведением. Деннет также утверждает, что концепция онтологически субъективного, которую отстаивает Сёрл, «приводит к самопротиворечиям и парадоксам на каждом углу»⁶². По его мнению, в «Объяснённом сознании» он убедительно доказал это, однако, как мы уже сказали, чтобы получить эти «самопротиворечия и парадоксы», Деннет активно использует принцип верификации, который сам приводит к противоречиям. На столь же шатких основаниях построена критика «Китайской комнаты», поэтому два первых обвинения Деннета в адрес Сёрла выглядят неубедительно, и в своей ответной статье Сёрл их легко опровергает.

Однако Деннет высказывает и третий аргумент: Сёрл не имеет научной программы. Здесь уже Сёрлу нечего возразить, ведь он сам признаёт, что даже не представляет себе, как могла бы выглядеть научная теория сознания, и надеется лишь на то, что будущие поколения нейробиологов смогут себе это представить. Напротив, Деннет имеет конкретную научную программу и даже продвинулся в направлении её осуществления (теории множественных черновинов, пандемониума, мемов). Правда, эта программа называется программой изучения сознания лишь потому, что под словом «сознание» Деннет предлагает

60 Searle J. R. The Mystery of Consciousness. P. 113.

61 Ibid. P. 115.

62 Ibid. P. 118.

понимать генератор сообщений о состоянии сознания. Если воспользоваться традиционной терминологией, её следует назвать программой изучения формирования речи. Однако это не имеет отношения к критике Сёрла: он действительно не имеет научной программы. И ответ Сёрла на это замечание Деннета выглядит довольно слабо: ему остаётся лишь подчеркнуть, что он предлагает учёным заняться изучением именно сознания, в отличие от Деннета, который, по сути, пытается исключить сознание как таковое из сферы компетенции науки⁶³.

Итак, в целом можно сказать, что полемика зашла в тупик, превратившись в серию взаимных упрёков в «интеллектуальной патологии», нежелании воспринимать критику и ненаучности. И этот итог требует объяснения. Действительно, у Сёрла и Деннета очень много общего. Оба философа исходят из одной и той же материалистически-сциентистской установки, работают в рамках одной и той же аналитической традиции, берущей начало от Рассела и Витгенштейна, оба считают, что ментальное должно стать предметом научного объяснения. Однако очевидно, что расхождения между ними концептуального свойства, и они характеризуют не только этих двух философов, но и разные направления мысли внутри аналитической философии сознания. Сёрла можно поставить в один ряд с такими авторами, как Дэвидсон, Нагель, Джексон; Деннет же развивает идеи своих учителей Куайна и Райла и солидарен с супругами Черчленд. И хотя полемика имеет уже почти тридцатилетнюю историю, позиция основных её участников принципиально не поменялась⁶⁴. Не означает ли это, что материалистическая парадигма, в которой работают все названные мыслители, исходно не менее противоречива, чем картезианский дуализм, которому она себя противопоставляет, и решение проблемы сознания в рамках этой парадигмы попросту невозможно? Но тогда в «нашем “научном” взгляде на мир» имеется существенный изъян, не позволяющий решить, пожалуй, наиболее практически важный вопрос философской антропологии: что есть человек.

63 Searle J. R. The Mystery of Consciousness. P. 129.

64 В книге, резюмирующей исследования по философии сознания (Searle J. R. Mind: A Brief Introduction. New York, 2007), Сёрл воспроизводит, по сути, те же тезисы, а в последней книге Деннета (*Dennett D. C. From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. New York, 2017*) мы видим попытку дальнейшей реализации всё той же радикально редукционистской программы с несущественными изменениями и уточнениями.

5. Заключение

Повышенный интерес к феномену сознания в конце XX — начале XXI в. со стороны философов-материалистов показывает, что современной мысли становится всё более тесно в рамках, установленных для нее Р. Декартом, который разделил все вещи на мыслящие, обладающие свободой, и протяжённые, подчинённые законам природы. Несмотря на всю критику недостатков картезианского дуализма, это разделение было повсеместно воспринято в качестве практического принципа и оказалось весьма полезным для развития науки, поскольку последняя смогла исключить из рассмотрения духов и демонов и сосредоточиться на изучении закономерных причинно-следственных связей между «вещами протяжёнными». Этот же принцип позволяет в нужной степени поддерживать мирное сосуществование богословия и естественных наук за счёт разделения «сфер влияния»: первое занимается духовным миром, вторые — материальным, и противоречить друг другу не могут, поскольку эти два мира не пересекаются.

К сожалению, дуализм так и не смог удовлетворительно решить проблему взаимодействия: каким образом вещи мыслящие и протяжённые, будучи столь разными, оказываются связаны воедино? И если любой физический процесс вызывается физической же причиной, не оказывается ли духовное бессодержательной фикцией? Дарвинизм, появившийся в середине XIX в., оказался наиболее мощным теоретическим средством в арсенале современного материализма. Благодаря принципу отбора случайных изменений оказалось возможным исключить Божественный разум из природы: нет никакого Разумного Творца, есть лишь естественный отбор, слепо и методично отбирающий наиболее приспособленных, а разумное устройство мироздания — это лишь иллюзия. Но для полного торжества материализма необходимо точно так же исключить и человеческий разум, который до сих пор остаётся неприятным белым пятном в стройной «научной» картине мира.

Нельзя ли и для этой задачи воспользоваться старым проверенным инструментом: случайные изменения плюс естественный отбор? Именно это предпринял Д. Деннет: явления языка, культуры и сознания объясняются естественным отбором, с одной стороны, нейронов и их групп в головном мозге, а с другой — «размножением» и отбором новых репликаторов — мемов. Существенно помогает реализовать эту задачу и новый теоретический инструмент материализма, появившийся уже в середине XX в. — компьютерная метафора сознания. Произведя свои выкладки, Деннет утверждает: исключить человека удалось, отныне

в мире нет ничего, кроме объективной физической реальности, а если нам кажется, что в нём также существует наше сознание, не говоря уже о бессмертной душе, то это иллюзия, которая объясняется сочетанием объективных физических причин. Точно так же, как объясняется иллюзия Бога-Творца.

Но если оказывается, что моё собственное «я» и мой собственный сознательный опыт — это иллюзия, то что же тогда истина? Оказывается, что материалистический редукционизм Деннета подрывает основу всей новоевропейской философии, а значит, и свои собственные основания. Не удивительно, что Джон Сёрл охарактеризовал его как «форму интеллектуальной патологии». Сёрл даёт прекрасную критику редукционизма, и в особенности компьютерной метафоры сознания, но в свою очередь, пытаясь объяснить сознание как эмерджентное свойство мозга, он не слишком преуспевает. Последовательно размышляя над сложившейся ситуацией, другой известный антиредукционист Томас Нагель приходит к выводу, что «научная» картина мира существенно неполна: «Из факта существования сознания, похоже, следует, что физическое описание Вселенной, несмотря на его богатство и объяснительную силу, — это лишь часть правды... Если мы отнесёмся к этой проблеме серьёзно и проследим следствия из неё, это грозит разрушением всей натуралистической картины мира»⁶⁵. Нагель считает, что необходимо выработать новое единое видение мира, в котором должно быть место как достижениям современной науки, так и сознанию, телеологии и нравственным ценностям.

Рассуждения антиредукционистов, конечно, не приводят к доказательству бытия Божия. И Сёрл, и Нагель заявляют себя атеистами. Однако последний рассматривает теизм как конкурентоспособную альтернативу материализму. Он считает, что сторонники концепции разумного замысла (Intelligent design) отнюдь не заслуживают пренебрежительного отношения, и даже допускает, что его неприятие теизма чисто субъективно: «Я признаю, что и сам делаю необоснованное допущение, не считая возможным рассматривать божественный замысел как реальную возможность. У меня не хватает *sensus divinitatis*, который позволяет столь многим людям — и даже убеждает их — видеть в мире выражение божественной цели столь же естественно, как они видят в улыбающемся лице выражение человеческих эмоций»⁶⁶.

65 Nagel T. *Mind and Cosmos*. New York, 2012. P. 35.

66 Ibid. P.12.

Как нам кажется, вышеизложенное показывает, что изучение современной философии сознания весьма полезно для христианского апологета. Оно даёт не только аргументы для критики материализма, но и показывает возможные точки соприкосновения для построения диалога. Но достаточно ли разработано положительное учение о душе в современном богословии? Готовы ли *мы* к этому диалогу? Впрочем, это уже тема отдельного исследования.

Библиография

- Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Творения. Т. 1. ПСТ-СО. Т. 3. М.: Сибирская Благовонница, 2008. С. 319-429.
- Васильев В. В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Докинз Р.* Эгоистичный ген. М.: АСТ: CORPUS, 2013.
- Парпара А. А.* Психофизическая проблема в современной аналитической философии: обзор основных направлений // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 158-178.
- Серл Дж.* Открывая сознания заново. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Чалмерс Д.* Сознательный ум. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
- Block N.* Troubles with Functionalism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1978. V. 9. P. 261-325.
- Dennett D. C.* Consciousness explained. New York: Back Bay Books, 1991.
- Dennett D. C.* From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. New York: W. W. Norton & Company, 2017.
- Nagel T.* Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. New York: Oxford University Press, 2012.
- O'Brien G., Opie J.* A Defence of Cartesian Materialism // Philosophy and Phenomenological Research, 1999. V. 59. P. 939-963.
- Seager W.* Theories of consciousness: An introduction and assessment. London: Routledge, 1999.
- Searle J. R.* Minds, brains, and programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. V. 3. P. 417-424.
- Searle J. R.* The Mystery of Consciousness. New York: New York Review of Books, 1997.
- Searle J. R.* Mind: A Brief Introduction. New York: Oxford University Press, 2007.
- Take our word for it. Issue 129. P. 2. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.takeourword.com/TOW129/page2.html> (дата обращения: 18.08.2001).
- Velmans M.* Is Consciousness Integrated? // Behavioral and Brain Sciences, 1992. V. 15 (2). P. 229-230.

The Polemic Between J. Searle and D. Dennett from the Perspective of Christian Apologetics

Anatoliy A. Parpara

PhD in Medicine, MA in Theology

Researcher at the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

aparara@yandex.ru

For citation: Parpara, Anatoliy A. "The Polemic Between J. Searle and D. Dennett from the Perspective of Christian Apologetics". *Theological Questions*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 118–147. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-118-147

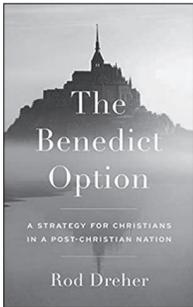
Abstract. The article discusses the views of J. R. Searle and D. C. Dennett on the nature of consciousness and their polemic. Both philosophers are materialists but take different positions on the problem of consciousness: Dennett claims that mental phenomena can be completely reduced to physical (reductionism), while Searle maintains ontological irreducibility of the former (antireductionism). The author states their world views, including attitudes towards religion, and briefly discusses the main theoretic constructs they use: emergentism, the Chinese room, types of reduction and subjectivity according to Searle, pandemonium, memes, verificationism and heterophenomenology according to Dennett. It is shown that discussions between reductionists and antireductionists reveal substantial contradictions in contemporary materialism, which may be used by Christian apologetics not only for critics, but as a starting point for a dialog as well.

Keywords: philosophy of mind, mind-body problem, Christian apologetics, Cartesianism, materialism, physicalism, reductionism, antireductionism, computer metaphor.

References

- Basil the Great, St. "Besedy na Shestodnev" ["Hexaemeron"]. *Tvoreniia [Works]*, vol. 1, Moscow, Sibirskaya blagovonnitsa, 2008, pp. 319-429. (In Russian)
- Block, N. "Troubles with Functionalism". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 9, 1978, pp. 261-325.
- Chalmers, D. *Soznaiushchii um [The Conscious Mind]*. Moscow, Librokom, 2013. (In Russian)
- Dawkins, R. *Ėgoistichnyi gen [The Selfish Gene]*. Moscow, AST, CORPUS, 2013. (In Russian)
- Dennett, D. C. *Consciousness Explained*. New York, Back Bay Books, 1991.
- *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York, W. W. Norton & Company, 2017.
- Nagel, T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012.
- O'Brien, G., Opie J. "A Defence of Cartesian Materialism". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 59, 1999, pp. 939-963.

- Parpara, A. A. "Psikhofizicheskaia problema v sovremennoi analiticheskoï filosofii: obzor osnovnykh napravlenii" ["The Mind-Body Problem in Contemporary Analytic Philosophy: A Review of the Main Approaches"]. *Voprosy bogosloviia [Theological Questions]*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 158-178. (In Russian)
- Seager, W. *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*. London, Routledge, 1999.
- Searle, J. R. "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, 1980, pp. 417-424.
- *The Mystery of Consciousness*. New York Review of Books, 1997.
- *Otkryvaia soznanie заново [The Rediscovery of the Mind]*. Moscow, Ideia-Press, 2002. (In Russian)
- *Mind: A Brief Introduction*. Oxford University Press, 2007.
- Take our word for it*. Iss. 129., p. 2. URL: <http://www.takeourword.com/TOW129/page2.html>. Accessed 18 Aug. 2001.
- Vasil'ev, V. V. *Trudnaia problema soznaniia [The Hard Problem of Consciousness]*. Moscow, Progress-Traditsiia, 2009. (In Russian).
- Velmans, M. "Is Consciousness Integrated?". *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 15(2), 1992, pp. 229-230.



Rod Dreher

**THE BENEDICT OPTION.
A STRATEGY FOR CHRISTIANS
IN A POST-CHRISTIAN NATION**

New York: Sentinel, 2017. 262 p.;
ISBN-13: 978-0735213296

УДК 271-762(73)

DOI: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-148-152

Из всех промышленно развитых стран США уверенно занимают первое место по уровню религиозности. Три четверти американцев считают себя христианами, и при этом почти половина из них посещают богослужение не реже раза в неделю. При этом американская религиозность довольно «текуча». Религиозные поиски и смена церковной принадлежности едва ли могут кого-то здесь удивить. Род Дреер, автор книги «Путь святого Бенедикта», которую называют самой заметной книгой о религии в США последнего десятилетия, вполне соответствует такому представлению о «подвижной» религиозности. Он вырос в глубоко религиозной методистской семье, но в возрасте 26 лет стал католиком. Через какое-то время католичество перестало его привлекать — но вовсе не по вероучительным причинам, а из-за разгоревшихся в прессе скандалов по поводу недостойного поведения некоторых католических иерархов. Тогда Дреер решил сменить конфессию ещё раз, и в 2006 году перешёл в Православную Церковь. Впрочем, для Рона Дреера всё это было не столько сменой веры как таковой, сколько утверждением в ней. Духовный путь писателя мало похож на «лестницу в небо» или на цепочку усилий по изменению себя в соответствии с высшей правдой. Скорее, Дреер искал такое место, где ему было бы комфортно с его собственным набором представлений — уже вполне оформившихся. Свою новую (или старую?) веру Дреер определяет как «бенедиктинский выбор», или «путь святого Бенедикта». Этому «пути» автор и посвятил свой главный — на данный момент — труд.

У Рода Дреера получилась сильная, понятная и мотивирующая книга. Это настоящий эталон миссионерской (в светском значении этого слова) литературы. За ярким предисловием следует достаточно объёмный, но совсем не скучный экскурс в историю западноевропейской философии, в котором эта самая история постепенно складывается в линейную схему. Как считает автор, с позднего Средневековья и по настоящее время западноевропейское (и, как производная от него, американское) общество движется исключительно по пути моральной деградации и отхода от религии. Но это не эсхатологическая картина «охлаждения любви», о которой говорил Христос Спаситель (Мф. 24, 12). Речь идёт о якобы существующем кризисе одной из человеческих культурных моделей, вполне преодолимом человеческим же усилием.

Сформулировав проблему, Дреер, как того и требует миссионерский жанр, предлагает эмоциональный (но в меру, без сентиментальности) рассказ о своём личном опыте. Основой этого опыта и источником вдохновения для Дреера оказывается католический бенедиктинский монастырь в итальянском городке Норча, древней Нурсии, откуда происходил основатель западного монашества святой Бенедикт Нурсийский. Нельзя сказать, что монахи предложили Дрееру какое-то революционное решение для комплекса вопросов, которые он для себя сформулировал. Их слова содержат в себе осмысление (надо отметить, очень здоровое и рассудительное) азбучных истин христианской аскетики: самоограничение без крайностей, послушание и дисциплина, основанные на любви. Но для Дреера сказанное — не просто источник личного духовного наставления, а основа для собственного плана «спасения мира от новых тёмных веков».

Этот план и предстаёт перед читателем в дальнейших главах. Всё то, что было ранее — это лишь введение к основной части книги. Здесь Дреер не столько рассуждает, сколько призывает к конкретным, достаточно продуманным действиям. План охватывает ключевые области жизни современного христианина — политику, церковь, семью, образование, работу. Хотя христианами целевая аудитория не ограничивается: Дреер не раз отмечает, что «путь святого Бенедикта» открыт для всех. Автор черпает нужные ему примеры не только из практики всех основных христианских конфессий, но без всяких оговорок обращается к опыту ортодоксальных иудеев и даже мормонов, приводя его в качестве примера «стояния за истину».

Несмотря на то, что на обложке книги стоит имя монаха, её практическая часть начинается не с семьи или церкви, а... с политики.

Наиболее сильным местом политической концепции Дреера является признание им факта, что поле классической государственной политики для христиан потеряно. «Культурные войны в привычном смысле слова проиграны, — пишет Дреер. — Так называемые ценностно-ориентированные избиратели — социальные и религиозные консерваторы — потерпели поражение и всё сильнее вытесняются из политики» (с. 79). Православные верующие, имеющие большой опыт выживания под властью ислама, а позже — в условиях коммунистических гонений, давно принимают внеполитичность церкви как нечто естественное. Однако из уст жителя страны, где религиозная свобода всегда была ключевой ценностью, это признание многого стоит. Дреер предлагает свой ответ на эту ситуацию: «Выйдите из-под влияния массовой культуры. Выключите телевизор. Отложите смартфон. Читайте книги. Играйте в игры. Займитесь музыкой. Обедайте в кругу друзей... Создайте церковную общину или кружок при своём приходе. Откройте классическую христианскую школу или помогите той, что уже есть. Разбейте сад или примите участие в местном фермерском рынке» (с. 98). Надо признать, что это очень хороший совет. Хотя автора, вероятно, вдохновляют времена его детства, эпоха «одноэтажной Америки», его предложения более чем актуальны для сегодняшних россиян — да и не только. Что объединяет нас, кроме телевидения и общегосударственных праздников вроде Нового года и Дня Победы? Существуют ли между нами хотя бы минимальные горизонтальные связи? Те из нас, кто называет себя христианами и теоретически должен быть готов поспешить на помощь ближнему — что мы знаем о своих самых близких — соседях по этажу, подъезду, дому? Как их зовут? Чем они живут? Напоминание о личной ответственности за жизнь общества, о важности взаимодействия между людьми на местном уровне — за всё это мы должны бы были искренне поблагодарить Рода Дреера.

Однако нельзя не отметить и менее сильных сторон социально-политической концепции автора. Дреер называет своё видение «бенедиктинским», по сути же здесь сложно усмотреть не только связь с нурскийским подвижником, но и специфически христианские черты. Здесь нет тоски человеческой души по общению с Богом. Вместо этого мы видим беспокойство из-за возможности оказаться вне зоны комфорта с приложением способов в этой самой зоне удержаться. Эти способы также носят не столько христианский (и даже просто религиозный), сколько психологический характер. И это не удивляет, учитывая, что рассуждающий о «грядущих гонениях» православный автор даже

вскользь не упомянул огромный опыт перенесения реальных гонений своими единоверцами на Ближнем Востоке, на Балканах, в Советской России. Нельзя сказать, чтобы Дреер вообще не обращал внимания на Восточную Европу, но для него образцом «бенедиктинского выбора» в этом регионе стал покойный президент Чехии Вацлав Гавел. Безусловно, Гавел был верующим и нравственным человеком в мире политики, но неужели десятки тысяч мучеников XX столетия не являются нам достаточное число примеров верности Евангелию?

Греческое слово «μάρτυς», которое обычно переводят на русский как «мученик», буквально значит «свидетель». С первых лет христианства последователи Иисуса отвергали изоляцию и социальный эскапизм. И это при том, что христианство вышло из ветхозаветной традиции, в которой (как и у современных ортодоксальных иудеев, которых Дреер приводит в качестве примера для подражания) именно отделение себя от окружающего мира считалось самым лучшим способом сохранить верность Богу и вере отцов. Но Дреер прямо предлагает вернуться к этой парадигме: выйти из общественного пространства, забрать детей из государственных школ и даже сменить место жительства так, чтобы физически оказаться в окружении единомышленников.

В чём же, по мнению автора книги, заключается угроза столь серьёзная, что ради противостояния ей христиане должны пересмотреть заповедь Христову быть «солью земли» и «светом миру» и замкнуться в кругу даже не своих братьев по вере, а просто тех, с кем у них есть «единство в главном» — приверженность социальному консерватизму? Автор полагает, что это угроза семье, которую он возносит на почти божественный пьедестал. «Судьба религии в Америке, — пишет Дреер, — неразрывно зависит от судьбы института семьи» (с. 123). Он соглашается с американским культурологом Мери Эберштадт, которая утверждает, что «религия подобна языку: научиться ей можно лишь в сообществе, начиная с собственной семьи» (с. 123). Можно и нужно понять Дреера-американца. В его стране, действительно, бунт против семейных традиций и бунт против религии практически всегда шли рука об руку. Сложнее понять Дреера-христианина, учитывая то, как часто в истории церкви сбывались пророческие слова Христовы: *Враги человеку домашние его* (Мф. 10, 36).

Что же мешает Дрееру разглядеть существенный набор противоречий между его «бенедиктинским выбором» и евангельским идеалом — а заодно и здравым смыслом? Ведь он не только наделён незаурядным умом, но и имеет существенные богословские знания и опыт

пребывания в нескольких христианских конфессиях! Причин может быть много, но самая очевидная — это ограниченность той культурной среды, к которой Дреер принадлежит. Несмотря на «культурные войны», США всегда были и остаются территорией самых низких рисков для представителей всех религий, и в первую очередь христиан. Угрозы, о которых он пишет, не вымышлены, но степень их опасности — ничтожно мала по сравнению с ежедневным опытом жизни верующих людей в Османской империи или Советском Союзе. Но наиболее концептуальное расхождение между взглядами Дреера и евангельским учением, о котором свидетельствует Православная Церковь, заключается в понимании того, что такое консерватизм. Церковь консервативна — но не потому что она отстаивает «традиционные общественные институты», а потому что возвещает *веру, однажды преданную святым* (Иуд. 1, 3). Консерватизм церкви носит не социальный характер, это консерватизм правды Божией. Церковь не только признаёт, но поддерживает всякое человеческое устройство, которое содействует торжеству этой правды, является орудием в руках Бога, стремящегося спасти людей из-под власти греха и смерти. Но самостоятельной ценностью здесь выступает именно цель, тогда как всё, созданное людьми, может обратиться и против неё.

Род Дреер любит людей, это очевидно из его книги. Любит и стремится помочь. Заканчивая книгу, он признаёт, что «путь святого Бенедикта — это не способ вновь получить утраченное... не стремление обратить время вспять и вернуться в воображаемый золотой век, и тем более не план по созданию безгрешного общества, отрезанного от внешнего мира». В книге Дреера есть много вещей, с которыми можно (а порой и нужно) не согласиться, но есть и немало такого, чему не помешало бы поучиться всем людям, а жителям России — особенно. И это — дар Божьего промысла, который не следует отвергать.

Протоиерей Павел Великанов



Жан-Клод Ларше

СТАТЬЯ «О ПРИНЦИПАХ ПРАВИЛЬНОГО ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПАТРИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ»¹

УДК 271-9:001.3

DOI: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-153-157

В своей статье Жан-Клод Ларше формулирует актуальный вопрос о месте патристики в современной гуманитарной науке. Нельзя отрицать, что сегодня патристику лишили того положения, которое она занимала на протяжении большей части прошлого века (равно как и во времена более отдалённые). На момент проведения первой Международной патристической конференции в Оксфорде в 1951 году основным намерением её организатора, каноника Фрэнка Кросса, было создание площадки для изучения святоотеческого наследия. Этот процесс, по задумке Кросса, должен был осуществляться на пути сотрудничества между учёными-христианами, принадлежащими к различным церковным традициям. Патристика считалась основанием любого подлинно-традиционного христианского богословия.

Прошло 50 лет, и характер Оксфордской конференции изменился; сегодня многие воспринимают её в первую очередь как пространство для исследования позднеантичной истории и мысли. Нельзя сказать, что это полное отречение от первоначального замысла — скорее, речь идёт о смещении акцентов, вызванном общими переменами в западной науке и образовании. Тем не менее в результате этого процесса возникли явления, которые Ларше перечисляет в начале своей статьи: интерес к якобы незначительным, порой еретическим, авторам; внимание к философской стороне святоотеческой мысли; стремление

1 Перевод с английского Василия Чернова. URL: <https://mpda.ru/publications/o-principah-pravilnogo-ispolzovanija-patristicheskikh-issledovanij-v-pravoslavnom-bogoslovii/>.

понять, какое влияние на отцов Церкви оказали интеллектуальные тенденции в современном им обществе, вместо того, чтобы сосредоточиться на влиянии на них более ранних отцов, что позволило бы увидеть непрерывность традиции; утрата ощущения цельности «святоотеческого богословия»; использование научных методов, для которых отцы Церкви не отличаются от прочих древних авторов, являясь не живыми угодниками Божиими, с которыми можно иметь общение в молитве, а давно почившими мыслителями, жившими в отдалённые и во многом чуждые нам времена; смешение богословия с философией. В том, что Ларше указал на изменение в отношении к святым отцам, есть своя правда. И всё же я бы ответил ему: «Да, но...» Да, подобное изменение отрицать невозможно, но нельзя сказать, что к этому нечего добавить.

Начнем с тех, кого Ларше называет «незначительными авторами». В качестве примера увлечения таковыми он приводит сегодняшний интерес к сирийским отцам Церкви. Но подобный интерес не имеет ничего общего с уклонением в несторианство или монофизитство. Он связан с ясным пониманием того, что сирийские отцы обладали духовным видением, всецело почерпнутым из православных источников и тождественным им, как это видно из «Достопамятных сказаний о подвижничестве святых и блаженных отцов» и других памятников аскетической традиции. Кроме того, в обращении к сирийским отцам нет ничего нового. Один из самых известных сирийских подвижников, Исаак Ниневийский, которого в славянской традиции называют преподобным Исааком Сириным, был епископом Церкви Востока, часто (и неправильно) именуемой «несторианской». В VIII и IX веках духовные наставления Исаака считались настолько ценными, что многие из его творений были переведены на греческий двумя монахами обители преподобного Саввы Освященного, Авраамием и Патрикием. Эти поучения, позже переведённые с греческого на церковнославянский, стали особенно любимы у православных славян. Святитель Феофан Затворник включил многие из них в русский перевод Добротолюбия. Полагаю, имеет смысл довериться рассудительности отцов обители преподобного Саввы и святителя Феофана и не спешить отменить эти тексты как «несторианские». Тот факт, что преподобный Исаак был архипастырем Церкви якобы несторианской, должен бы послужить нам предостережением, когда мы спешим навесить на кого-то ярлык «ереси».

Далее Ларше обращает внимание на интерес к философии, усматривая также тенденцию к смешению философии и богословия. Интерес

к философской стороне святоотеческой мысли совершенно не нов. Сами отцы Церкви вполне осознавали свою связь с великими философами древности. Самые знаменитые отцы IV века, святители Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, имели блестящее классическое образование, включавшее подробное знакомство с трудами философов, в первую очередь Платона, которого святитель Афанасий Великий назвал «величайшим среди эллинов» (О воплощении, 2). Платоновское умозрение трёх составляющих человеческой души — разумного, яростного и страстного — легло в основу всей психологии византийских подвижников, как это явствует из Добротолюбия. Вопросы соотношения Божественного промысла и человеческой свободы занимали греческих отцов с момента появления христианства и до XIV века и породили особое направление философских по сути своей размышлений «о временах жизни» (περὶ ὄρων ζωῆς). В основе этих размышлений лежала античная философия, но в большей степени — беседа святителя Василия Великого «О том, что Бог не виновник зла». Мне сложно представить, чтобы кто-то оказался способен понять святоотеческую мысль без обращения к античному (в том числе позднеантичному) философскому наследию, поскольку сами святые отцы интересовались им и использовали его. Собственно, изменения во взглядах учёного сообщества на отношения между философскими системами классического и позднеантичного периодов произошли в основном по той причине, что специалисты по классической античной философии стали проявлять растущий интерес к философским аспектам святоотеческой мысли. Всего несколько десятилетий назад такое считалось чем-то неслыханным, тогда как сегодня учёные открыто рассуждают о «византийской философии». Подобные процессы следует горячо приветствовать, ведь они лишь углубляют наше понимание святоотеческой мысли.

Ларше справедливо указывает на утрату ощущения цельности святоотеческого богословия. Но такого ощущения не добиться, убеждая себя в том, что «святоотеческое богословие» — это тропинка, по которой поколения отцов шли друг за дружкой след в след. Осознав, что это на самом деле не так, мы открываем для себя разнообразие святоотеческого наследия и учимся воспринимать его не как унисонное гудение, а как великолепный хор, в котором разные голоса важны именно потому, что они отличаются один от другого тоном или мелодией. Некогда при изучении наследия святых отцов имела место тенденция втиснуть их мысль в прокрустово ложе, якобы созданное постановлениями Вселенских Соборов; в их творениях видели лишь орудия богословских

споров, ведших к соборным решениям. Но современная наука призывает обратить внимание на самостоятельную ценность каждого из отцов, не меряя их мерками друг друга, стремясь услышать богатую гармонию вместо примитивного унисона. Святые Кирилл Александрийский и Григорий Нисский говорят об одной и той же тайне Христовой, но, мне думается, делают это во взаимодополняющих манерах. И если попытаться добиться от них некоего упрощённого «согласия», ничего дельного из такого не выйдет.

Наконец, Ларше совершенно прав, говоря, что, изучая святых отцов в контексте православного богословия, мы должны воспринимать их как «своих» отцов в вере, а не усопших писателей, чьи тексты мы изучаем как препарат на уроке анатомии, глядя на них сверху вниз. Здесь мне вспоминаются слова англо-американского поэта Томаса Элиота: «Некто сказал: “Мёртвые писатели далеки от нас потому, что нам известно намного больше, чем было ведомо им”. Воистину, они и есть наше знание» (Selected Essays [1951], 16).

Это важно помнить и когда мы приступаем к изучению святых отцов, ибо они — не «мёртвые писатели» (тут Ларше полностью прав), но наши современники во Христе, в молитвенном общении, в том, что является нам лишь в церковном богослужении и домашней молитве. Наша молитва тем глубже, чем ближе мы к Телу Христову, чем яснее мы осознаём, что святые отцы, в чьей мудрости мы стремимся приобщиться, пребывают близ нас — и не только потому, что мы вместе молимся Богу, но и потому, что мы и к ним обращаемся, прося помощи и наставления. Здесь уместно упомянуть ещё один момент. Прежде изучение святых отцов сводилось к их вкладу в догматические споры, из которых затем возникли богословские решения Вселенских Соборов. Но их соучастие в тайне Христовой, их деятельность как пастырей и молитвенников не менее, а то и более важна. Об этом говорит сам Ларше в одной из лучших своих книг о преподобном Максиме Исповеднике. В ней автор смотрит на преподобного Максима не столько как на великого защитника православного учения о Христе, сколько как на наставника в духовной жизни. Речь идёт о книге Жана-Клода Ларше «La divinisation de l'homme selon saint Maxime de Confesseur» (1996), которая действительно достойна высших похвал.

В завершение скажу, что сегодня процесс изучения святоотеческого наследия проходит в научном окружении, охваченном многочисленными переменами. Мы не ограничиваем свой круг чтения православными авторами (это было бы очень глупо); мы принимаем, причём

не через силу, а с сердечной благодарностью, тот факт, что понимание мысли и богословия отцов Церкви доступно христианам других традиций, помимо нашей. Более того, нам не следует отвергать и того, что предлагают светские специалисты, даже если их подход чужд, а порой и враждебен христианской вере. Среди светских учёных наряду с философами есть историки, социологи, социантропологи, которые могут не отождествлять себя с христианством. Но отвергнув их, мы не причинили бы себе самим ничего, кроме вреда, ведь их наработки также могут помочь нам возрасти в своём православном понимании Отцов. Конечно, труды подобных учёных следует читать с рассудительностью — но не с подозрительностью. Мы должны избегать страха, смятения и тем более гнева. Сегодня патристика ступает на новый, важный этап своего пути, на котором мы должны будем собрать все свои силы, чтобы проникнуть в глубину святоотеческой мысли. И пусть нашим девизом на этом пути будут слова, которыми святитель Иоанн Златоуст встречал любые жизненные обстоятельства: «Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκα» — «Слава Богу за всё».

Протоиерей Эндрю Лаут



Храмов А. В.

ОБЕЗЬЯНА И АДАМ: МОЖЕТ ЛИ ХРИСТИАНИН БЫТЬ ЭВОЛЮЦИОНИСТОМ?

М.: Никая, 2019. 216 с.
ISBN 978-5-91761-902-6

УДК 27-63(7+4)
DOI: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-158-164

Книга А. В. Храмова, кандидата биологических наук, старшего научного сотрудника Палеонтологического института РАН, посвящена важнейшей теме в рубрике «Наука и религия», а именно вопросу о том, может ли христианин быть эволюционистом. Трудно придумать более важную и вместе с тем более проблемную область для исследования. С одной стороны, эволюция давно уже стала общепризнанной основой биологии как науки¹, с другой же, среди христиан по этому вопросу нет не только единства, но и вообще какого-то адекватного понимания того, как эволюция совместима с учением о творении. Наиболее характерные позиции в данном вопросе хорошо известны и сводятся к двум основным: фундаменталистский креационизм и теистический эволюционизм. Тем не менее автор рецензируемой книги предлагает пойти срединным путём, который именуется альтеризмом².

В чём суть этого подхода? Если креационизм требует признания того, что Земле всего несколько тысяч лет и никакого развития живых организмов не было, то эволюционизм предлагает другую крайность: естественный отбор свирепствует миллионы лет, а библейское повествование лишь задним числом как-то пририсовывается к этой картине, созданной слепым художником. В первом случае нужно отречься от совести и науки, во втором — от Писания и Предания. Дилемма довольно мучительная, особенно для человека, не чуждого тому и другому.

- 1 Автор вполне оправданно с самого начала ссылается на известную статью Ф. Добжанского о том, что в биологии всё имеет смысл только в свете эволюции (см.: *Dobzhansky Th. Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution // The American Biology Teacher. 1973. Vol. 35. P. 125-129*).
- 2 Он отмечает, что отнюдь не является первопроходцем, ссылаясь на книгу: *Василий (Родзянко), еп. Теория распада вселенной и вера Отцов. М.: Паломник, 2003*.

На этом фоне альтеризм, изначально задуманный так, чтобы сохранить и научную честность, и веру отцов, предстаёт как весьма уравновешенная позиция, хотя и не лишённая определённых недостатков. Альтеризм предлагает совместить библейское повествование о творении мира, человека и последующего грехопадения с постулатом о постепенном развитии живых организмов, но не за счёт отождествления творения и эволюции, а разводя их с помощью идеи параллельных состояний реальности (с. 152). Не могу сказать, что А. В. Храмову удалось ясно и чётко описать эту идею, скорее он лишь наметил её основные черты, не снимая и не предупреждая очевидных вопросов, которые напрашиваются по ходу прочтения книги. Тем не менее этого вполне достаточно для того, чтобы ухватить суть данного подхода и попытаться продумать его самостоятельно.

Сразу скажу, что не буду останавливаться на богословских трудностях книги, которые связаны с неточным пониманием телесности и приравниванием Царствия Небесного к райскому состоянию. Они достаточно очевидны и не составляют основного содержания альтеризма, а потому автор вполне может скорректировать эти пункты в дальнейшей работе. Вместе этого, как мне кажется, стоит обратить внимание на методологию автора рецензируемой книги. Будучи биологом, он тем не менее работает как философ и богослов — в книге гораздо больше патристического материала, чем историй о трилобитах и т. п. Строго говоря, научные данные при их согласовании с христианской верой имеют второстепенное, хотя и принципиально важное значение. Так происходит потому, что интерпретация научных данных — задача не науки, добывающей эти данные, но той философии, т. е. той теоретической системы, внутри которой научный материал получает объяснение³. И что интересно, именно богословские положения задают способ интерпретации, который приводит либо к конфликту, либо к гармонии науки и религии.

В частности, на примере блаж. Августина, за которым следует вся западная традиция, А. В. Храмов показывает естественное возникновение оппозиции креационизм/эволюционизм и отсутствие на богословском

3 К слову сказать, этим обычно пользуются авторы научно-популярной литературы, которые вместо изложения конкретных данных предлагают их ангажированные интерпретации, т. е. создают определённые идеологические модели, воспринимаемые в широких массах читателей именно как последнее слово науки. Отсюда и рождается, например, противопоставление науки и религии, а также прочие теоретические обобщения.

горизонте каких-либо альтернатив этим крайностям (с. 57-70). Сама эта ситуация весьма поучительна, поскольку она не только указывает на то, что популярная сегодня тенденция уравнивать восточное и западное богословие, словно между ними вовсе не было никаких метафизических различий, порою создаёт очень серьёзные проблемы⁴, но также демонстрирует, что существует альтернативная концепция, о которой «мало кто из верующих догадывается» (с. 16). Что же это за концепция?

В отличие от эволюционизма, альтеризм (лат. *alteritas* — «инакость, различие») основан на том, что мир до грехопадения и после этого события разделяет онтологическая пропасть. Данный подход берёт за основу именно библейский текст, в котором повествуется о сотворении мира и человека, однако с тем уточнением, что речь в Шестодневе идёт о реальности до или вне грехопадения, тогда как человечество и его история — это история мира после грехопадения. Одним из существенных преимуществ этой концепции является то, что учение о грехопадении здесь обретает подлинно метафизическое измерение и выступает не как избыточная доктрина, а как объяснительный принцип. Автор пишет: «Падший человек, к которому обращено откровение, живёт в условиях линейного времени и евклидова пространства. <...> Чтобы дать пожить новому поколению, предыдущее должно сойти в могилу. Окружающая нас реальность раздроблена и как бы постоянно пожирает сама себя», тем не менее «...возможна иная система отношений между вещами, когда они не взаимоисключают, а включают друг друга» (с. 144-145). Иначе говоря, жизнь на Земле до грехопадения следует представлять не как борьбу за выживание на протяжении долгих миллионов лет — что предполагает эволюционизм и что не согласуется с библейским текстом, — а как первоначальное гармоничное состояние, о котором сказано «хорошо весьма» (Быт. 1, 31). В этот период ещё нет исторического времени, в рамках которого работает наука, поскольку там, «...в параллельном измерении,

4 Иногда эта тенденция даже приводит к очень странным заявлениям. Просто в качестве иллюстрации, не относящейся напрямую к теме рецензируемой книги, можно упомянуть о том, что известный православный философ и богослов Д. Б. Харт в одной из недавних статей утверждает, что католическая теология и православная традиция «полностью тождественны» в понимании, например, Бога как *actus purus*, в утверждении Его абсолютной простоты, в понимании трансценденности через *analogia entis* (*Hart D. B. Orthodoxy in America and America's Orthodoxies // Journal of Orthodox Christian Studies. Baltimore, 2018. Vol. 1.2. P. 131*). Стремление к единству, несомненно, похвально, однако не путём замалчивания реальных различий, ибо по всем этим трём пунктам взгляды восточных богословов сильно отличались от взглядов их западных коллег.

в другом пространственно-временном континууме, где люди и другие живые существа, ныне разделённые целыми эпохами, могли уживаться вместе, а звёзды, давно потухшие в ходе развития нынешней Вселенной, светили бок о бок с теми, которым только предстоит засверкать. Иными словами, вместо того чтобы разворачиваться в пространстве и времени, реальность была дана целиком вся и сразу в каждой точке» (с. 148). Для того чтобы представить такое состояние, достаточно предположить иное течение времени: «Было бы неправильно думать, что мир, сотворённый Богом, исчез, разрушился, и зверям и всем прочим созданиям пришлось возникнуть “заново” спустя много миллиардов лет уже в рамках видимой Вселенной. Скорее имеет смысл говорить о двух параллельных состояниях одной и той же реальности. Они не находятся в отношениях линейной зависимости. Если в нашем мире динозавры вымерли 66 миллионов лет назад, то это не значит, что с ними что-то произошло по ту сторону видимого бытия. <...> По этой же причине было бы бессмысленно спрашивать, что делал человек после грехопадения, пока в ходе эволюции создавались условия, необходимые для его существования за пределами рая. Ведь, как уже было сказано, быть может, вся эволюция, занявшая сотни миллионов лет земного времени, уместилась в те несколько минут, когда Бог в раю произносил Свой приговор над Адамом и Евой» (с. 152-153).

А. В. Храмов иллюстрирует эту концепцию с помощью теории мультивселенной, в рамках которой допускается множественность миров, сосуществующих параллельно⁵. Впрочем, автор отнюдь не отождествляет «...параллельные миры, о которых говорит современная космология, с Царством Божьим. Тем не менее, рассуждая по аналогии, можно сказать, что тленный мир — это искажённая копия изначального творения, которая отделилась от него, чтобы стать временным прибежищем падших существ» (с. 154). Таким образом, альтеризм представляет собой весьма сложную концепцию, требующую ряда метафизических допущений, нежели какой-либо интерпретации собственно научных данных. Эта концепция предполагает, что Бог сотворил мир, в котором нет зла, а пространство и время организованы несколько иначе, вследствие чего библейское повествование сохраняет свою

5 Ссылаясь на А. Виленкина (см.: *Виленкин А. Мир многих миров: Физики в поисках параллельных вселенных*. М., 2009) и упоминая, но не ссылаясь на Х. Эверетта (см.: *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics* / ed. B. S. Dewitt, N. Graham. Princeton, 1973).

значимость. Событие грехопадения является не личной проблемой Адама, но имело поистине космический масштаб, поскольку после появления зла весь мир изменился, и лишь после этого начинается естественная история мира и эволюция начинает свой ход. При этом «слова апостола об Адаме, в котором “все согрешили” (Быт. 5, 12), станут понятнее, если представить, что грехопадение произошло не в рамках земной истории, а там, где время текло иначе, чем сейчас, где не было разницы между прошлым и будущим, между предками и потомками. Люди, разделённые целыми эпохами в этом мире, в сфере изначального бытия могли быть едины в Адаме и, соответственно, стали соучастниками общего преступления» (с. 152). Происходит распад Вселенной, время начинает идти иначе — оно словно растягивается на миллионы лет. И именно эту историю знает современная наука.

Такова в самых общих чертах концепция А. В. Храмова. Конечно, она остаётся неполной. Например, трудно понять, как соотносятся райский и падший мир, ещё сложнее разобраться в том, каким образом Адам изгоняется из рая и как это соотносится с эволюцией гоминид, почему грехопадение настолько сильно изменяет природу вещей и т. д. Автор пишет: «...ничто не мешает думать, что события, произошедшие мгновенно с точки зрения райской действительности, могли занять миллиарды лет земного времени. Ведь приравнивают же конкордисты шесть дней творения к 13,7 миллиарда лет, прошедшим с Большого взрыва. Так почему бы не предположить, что Большой взрыв произошёл уже после катастрофы грехопадения, и эволюция материи, завершившаяся появлением *Homo sapiens*, соответствует промежутку времени между возложением на Адама и Еву кожаных риз и тем моментом, когда они находят себя за пределами райского сада в окружении терний и волчцов?» (с. 104). Предположить так мы, разумеется, можем, однако остаётся неясным, почему Большой взрыв происходит «после» грехопадения и как Адам входит в историю, которая началась не только до него, но и из-за него. В частности, это «после» предполагает определённую причинную зависимость и последовательность, а значит, райский и падший мир сосуществуют не параллельно, а последовательно, и тогда это не один и тот же мир, не одна и та же реальность, но два разных мира, что уже не согласуется с библейским текстом.

По всей видимости, различные возражения против альтеризма можно снять с помощью более детальной проработки этой концепции. Достаточно указать на то, что для её сторонников речь идёт не о существовании какого-то другого, райского мира, как полагают критики⁶, но о понимании Шестоднева как метанарратива, который описывает естественную историю *sub specie aeternitatis* и, соответственно, видит её иначе. Тем не менее при любой интерпретации данная концепция строится на определённых метафизических допущениях, среди которых наиболее проблематичный — это тезис о параллельных вселенных, которые сосуществуют в том же самом пространстве в одно и то же время. Какая онтологическая или физическая модель могла бы адекватно описать необходимость допущения другого измерения этой Вселенной, учитывая, что никакими научными средствами познать её мы не можем и постулируем её, исходя только из библейского повествования? Не является ли это слишком произвольным допущением? Кажется, что в нынешнем виде эту концепцию нельзя ни верифицировать, ни фальсифицировать, но это и не удивительно, поскольку она охватывает как науку, так и теологию. Возможно, большую ясность можно было бы внести, опираясь на модальный реализм, наподобие того, что развивал Д. Льюис⁷, однако автор рецензируемой книги этого не делает. Создаётся впечатление, что прояснить эти и другие вопросы А. В. Храмов даже не стремится — его задача состоит лишь в том, чтобы показать преимущества данного подхода перед альтернативными и предложить концепцию, которая учитывала бы данные науки и не противоречила библейскому тексту. Но именно поэтому вопросов эта книга ставит больше, чем даёт ответов. Скорее, она представляет собой приглашение к диалогу, и это — хорошо весьма.

Алексей Михайлович Гагинский

6 Напр.: Гоманьков А. В. Библия и природа. Эволюция, креационизм и христианское вероучение. М., 2014. С. 20.

7 См.: Lewis D. On the Plurality of Worlds. Malden, MA, 1986.

Библиография

- Василий (Родзянко), еп.* Теория распада вселенной и вера Отцов. М.: Паломник, 2003.
- Виленкин А.* Мир многих миров: Физики в поисках параллельных вселенных. М., 2009.
- Гоманьков А. В.* Библия и природа. Эволюция, креационизм и христианское вероучение. М., 2014.
- Dobzhansky Th.* Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution // The American Biology Teacher. 1973. Vol. 35. P. 125-129.
- Hart D. B.* Orthodoxy in America and America's Orthodoxies // Journal of Orthodox Christian Studies. Baltimore, 2018. Vol. 1.2. P. 127-136.
- Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Malden, MA, 1986.
- The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics / Ed. B. S. Dewitt, N. Graham. Princeton, 1973.



Тейлор Ч.

СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК

М.: ББИ, 2017. 967 с.
ISBN: 978-5-89647-307-7

УДК 271-1:575.8
DOI: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-165-171

Когда-то неординарные и наводящие ужас события, происходившие в природе, такие как явления кометы или извержения вулкана, обладали для человека и социума пророческим значением и указывали на скрытое будущее. Всегда волнующее, впечатляющее и вдохновляющее знание в такие моменты становится больше чем знанием, а информация становится началом трансформации и формирования нового. Для русскоязычного академического сообщества, без преувеличения, событием сходного масштаба и характера стал перевод на русский язык книги крупнейшего и известнейшего современного христианского философа — Чарльза Тейлора. Едва ли современный западный интеллектуальный ландшафт обнаруживает фигуру, подобную Тейлору одновременно и по широте мысли, и с точки зрения совершенства эрудиции, а главное — с ярко и открыто выраженной христианской позицией. Его влияние в англоязычном философском мире бесспорно, а многие из его книг быстро стали подлинной классикой и переведены на десятки языков.

Написанная в 2007 году и переведённая на русский язык в 2017 году книга «Секулярный век» являет собой развитие философской и повествовательной стратегии, которая присутствовала в предшествующих работах автора. Как специалист по философии Гегеля, Тейлор исходит из видения истории как онтологически обусловленного процесса, каждое событие которого вписано в универсальный процесс. В этой грандиозной по замыслу и исполнению тысячестраничной работе Тейлор исследует основополагающий для современности процесс — наступление секулярности и трансформацию религии, произошедшую в западном мире или, как определяет ареал своего исследования автор, в североатлантическом регионе мира, включающем Западную Европу и Северную Америку. В центре внимания Тейлора так называемое «социальное воображаемое», интегральное описание того, как люди

воспринимают и описывают себя в своей повседневной жизни. Будучи более универсальной, чем рационально артикулированные теоретические средства самоописания, воображаемое выступает фоном для социальных практик, и изменения в воображении неизбежно связаны с изменением этих практик.

Предлагая оригинальное видение процесса секуляризации, Тейлор справедливо критикует основополагающий миф секулярного модерна, представляющий собой «историю вычитания»: религиозное ядро западной цивилизации, то, что можно было бы назвать несколько неопределённо «христианским миром», перестало быть системообразующим, будучи вытеснено в результате прогресса и взросления человека. Эта простая и понятная картина является не только не точной, но и, следует прямо сказать — опасно ошибочной. Действительность гораздо более сложна и объёмна, и Тейлор предлагает её анализ в трёх взаимосвязанных измерениях. Первое измерение секуляризации связано с уходом религии из публичной сферы, что характеризуется неуклонным снижением роли религиозных институтов как участников социальных процессов, снижением авторитетности мнений представителей религиозных структур. Второе измерение связано с упадком массовой религиозности как приверженности людей к воспроизведению устоявшихся и унаследованных от прошлых поколений верований и практик, с ними связанных. Третье измерение связано с тем, что религия в условиях прогрессирующей секуляризации становится предметом исследования и выбора, обретает роль одной из жизненных опций наряду с другими и вынуждена конкурировать за приверженцев.

Так или иначе, секуляризация, будучи крайне противоречивым и неоднозначным процессом, характеризуется тем, что человеческие цели и ценности, образцы поведения и идеалы становятся исключительно посюсторонними и более не связаны с трансцендентным. Устанавливается так называемая «имманентная рамка», соответствующая тому, что наиболее общий и редко осознаваемый контекст всех человеческих убеждений и верований является закрытым для любых трансцендентных воздействий. Всякое воздействие извне на сугубо внутренние процессы мира разоблачается как опасная иллюзия. Образ хорошей жизни и надлежащего поведения, успеха и благополучия, настоящей человечности и эстетической утонченности более не имеет никакой привязки к трансцендентному и религии как его воплощённой форме. Но, самое главное состоит в том, что секуляризация принесла новые координаты внутреннего опыта человека и отличающиеся

от домодерных условий восприятия им самого себя и своего места в мире. То, что некогда было самоочевидным и не требовало дополнительного осмысления и критического пересмотра — речь идёт о видении отношения всего мирского к трансцендентному, — в результате внутренних процессов в западной цивилизации перестало быть таким. Это не значит, что религия в её традиционных формах перестала существовать, но это значит, что отношение к ней стало радикально другим и потребовало от религиозных институтов и принадлежащим к ним верующим усиленного переосмысления содержания собственной веры и своего отношения к «внешнему миру».

Ментальная и культурная ситуация, в которой цели, смыслы и ценности происходят и локализуются исключительно «в человеке», определяется Тейлором как эксклюзивный гуманизм. Он является финальным этапом трансформации того горизонта сознания, который соответствовал индивидуальному и социальному воображению «христианского мира» или, условно, западноевропейского культурно-исторического ареала примерно до начала XIV столетия. Но если эксклюзивный гуманизм есть результат долгой и радикальной трансформации, то её начало обнаруживается внутри христианского мира и мировосприятия. Характерно, что для выявления и описания особенностей этих истоков Тейлор прибегает не столько к стандартному методу истории идей, но использует то, что можно охарактеризовать как генеалогию обыденного сознания и самосознания.

Итак, ситуация в западном христианском мире в позднем средневековье была напряжённой и крайне амбивалентной. С одной стороны, институциональное и повседневное присутствие христианства было очевидным и неоспоримым, так или иначе связанным со всеми процессами жизни тогдашнего общества. С другой стороны, уровень религиозного самосознания масс веками оставался крайне низким и фактически представлял собой многообразный конгломерат из язычески-магических и христианских идей и практик. Официальная Церковь предпринимала значительные усилия для преодоления этого разрыва, неизбежного существования различных «скоростей» религиозной жизни, которое пролегалось, прежде всего, между клиром и миром. Развитие эсхатологического напряжения среди верующих, стремление к повышению благочестия и религиозного чувства у простых людей, повседневный мистицизм, постоянный призыв к покаянию, мыслях о смерти и посмертной участи — всё это медленно, но верно трансформировало сознание. Многочисленные ордена и движения мирянского

благочестия, возникшие в XIII-XIV столетиях, стали институциональным оформлением этой универсальной и универсальной тенденции.

Но вместе с чаемым повышением религиозности масс была вызвана и высвобождена огромная религиозная энергия, которая в своём развитии привела к радикальным потрясениям всего уклада христианского мира, связанным с Реформацией, которая не была случайным явлением, но долго вызревала в недрах духовности и благочестия. Цель реформаторов была идентична цели официальной Церкви — преодолеть разность «скоростей» религиозной жизни между клириками и мирянами. Но результаты стали прямо противоположными — Церковь была расколота, а стремление к более глубокому индивидуальному общению с Богом дало основание для критики и последующего отвержения институциональной Церкви как посредника между индивидуумом и Богом. Крайняя озабоченность каждого верующего личным спасением верой и своей посмертной участью были лейтмотивом эпохи, который трудно прочувствовать и оценить во всей его масштабности людям нашего времени, с его господствующим эксклюзивным гуманизмом и аморфной духовностью без эсхатологического горизонта.

Критическую важность для понимания фундаментальных процессов, изменивших лицо Западного мира, имеет понимание того, что в ту эпоху индивидуальное напряжение религиозной жизни не противопоставлялось его социальной импликации, а между личным благочестием и представлением о надлежащем социальном устройстве всегда существовала тесная связь. Так, постепенная деструкция старой системы трансцендентно ориентированного социального устройства и обоснования морали не привела к атомизации и хаосу, но произвела новый порядок, в некотором смысле ещё более регламентированный, чем старый, но также и более упорядоченный и устойчивый. Тейлор называет этот новый порядок «дисциплинарным обществом», а попытки установления порядка почти всегда имели религиозное оправдание, а социально-политические и религиозные мотивы смешивались до неразличимости. Поэтому переход от средневекового мирозерцания с его фактическим отсутствием разделения на религиозное и светское к миру, в котором такое разделение не только присутствует, но и расширяется, был подобен волнообразному течению реформирования всех сфер индивидуальной и социальной жизни. Но, в конечном итоге, целью всех церковных и государственных усилий по насаждению

порядка и дисциплины было создание «внутреннего господина» в каждом человеке, развитие в нём способности к самоконтролю.

Новая когнитивистская (основанная на рациональном мышлении) этика становится техникой подчинения страстей — разума, и требует особого видения мира как безличного механизма. Отныне субъект есть рациональный бестелесный агент, способный отстраняться от собственных психологических переживаний и контролировать их. Парадоксальным образом современный человек при всей его фиксированности на телесности и эмпирическом в гораздо меньшей степени телесен, чем его предки, поскольку центр его существования лежит вне пределов его тела. Увеличивается разрыв между внутренним и внешним, а субъект позиционируется как свободный не только от внешних воздействий, но и от внутренних состояний и переменчивых желаний. Границы проведены с необычайной радикальностью и жёсткостью, часовые установлены и контроль установлен — всё то, что характерно для воли к власти. Мы вступаем в эпоху безличности — в которой невозможно не только общение между людьми, но и самопознание как одна из форм общения. «Современное Я», по Тейлору, есть изолированное и автономное, в отличие от «пористого Я», которое не проводило столь резкой границы между собой и миром и между мирами видимым и невидимым. Более того, секулярная эпоха модерна переняла почти все институциональные и ментальные структуры предшествующей эпохи, кроме одной — общения. В сущности, секулярная эпоха — это эпоха, не допускающая общения в онтологическом плане, как того, что требует причастности в бытии, что невозможно в строго имманентных рамках, вне трансцендентной соотнесённости. Секулярность унаследовала от христианства многие элементы, включая представление о необходимом внутреннем самоконтроле и доброжелательности к ближнему, но не смогла присвоить главного — общения между людьми как «расширения» богообщения.

Ещё одним этапом в становлении универсальной секулярности с присущим ей эксклюзивным гуманизмом стал провиденциальный деизм, представление о том, что Божественное провидение о мире и человеке сводится к порядку взаимной пользы среди людей. Отныне Божий промысел более не является непостижимым для человека, но, напротив, ассоциируется с правилами и принципами хорошей жизни здесь и сейчас, с необходимостью и условиями сугубо мирского успеха и процветания. Богословие всё более и более становится рациональной апологетикой, апеллирующей в большей степени

к универсальному человеческому разуму, чем к тайне, выраженной в церковной догматике. В сущности, здесь можно говорить о тенденции к полному отождествлению целей и средств религии, политики и экономики. Таким образом, представление о воздействии Бога на мир в провиденциальном деизме не отвергается, но полностью лишается таинственности и непредсказуемости. В такой ситуации религия перестаёт призывать человека к радикальной трансформации, преобразению и обожению, но становится подкреплением и гарантом для исключительно мирского благополучия и основанием общественно-политического порядка, подчиняется требованиям автономного разума. Таким образом, Бог стал пониматься как дух порядка и дисциплины, внутреннего самоконтроля и социальной стабильности, тогда как аспекты мистики и культовой тайны всё больше и больше уходили из поля зрения, чтобы совершенно исчезнуть с горизонта сознания западного человека.

Вместе с тем победная поступь секулярности не была однозначной и линейной, но внутренне противоречивой и разнонаправленной драмой становления принципиально нового образа бытия человека. Тейлор говорит о глубинных внутренних противоречиях современного сознания как об «эффekte новой звезды» или формирования в общественном поле ситуации диверсификации точек зрения и позиций в отношении источников смысла и ценностей. Этот процесс начался одновременно с рождением современной эпохи и продолжался, по крайней мере до середины XX столетия, а в определённом отношении продолжается и поныне. Речь идёт о неудовлетворённости сугубо рационалистическим мировоззрением и поиском оснований смысла в природе или творчестве, космическом сознании или адаптированных для европейского сознания восточных религиозных практиках. Кроме прочего, эта неудовлетворённость, в известном смысле, даёт новое дыхание и традиционным религиям, которые, пережив долгую эпоху маргинальности в секулярном мире, получают шанс на легитимацию в условиях всеобщего и глубокого разочарования в идеалах секулярности. Так или иначе, обнаруживается и становится всё более весомым то обстоятельство, что абсолютно секулярное, лишённое всякой трансцендентной перспективы общество есть утопия и никогда не существовало.

Поиск целостности и аутентичности, изначальной чистоты и гармонии, свободы и радости, чувства и спонтанности, бегство от искажающей и разлагающей рационалистической и эксплуататорской цивилизации — всё это свойства имманентного контрмодерна. Спектр

подобного рода реакций простирался между традиционной религиозностью и модерным неверием и отмечен нестабильностью, когда ни эти две крайности, ни любая и опосредующих позиция не становится стабильной и постоянной. Возникший однажды плюрализм позиций и стратегий поиска смысла, в любом случае, остаётся нередуцируемым, и любой выбор всегда предполагает возможность иного выбора. Все точки зрения взаимно определяют друг друга и, сосуществуя, делают каждую из них другой, всегда подверженной возможности переоценки. Именно об этом говорил Ницше, сказав, что наступила эпоха перманентной переоценки всех ценностей.

В Заключении книги Тейлор указывает на комплементарность своего видения секулярности с проектом, принадлежащим современному англоязычному богословско-философскому движению «Радикальная Ортодоксия». Действительно, оба проекта указывают на то, что секулярность не представляет собой автономного феномена, а имеет глубокие христианские истоки. Кроме того, обе позиции предлагают своё видение того, как секулярность трансформируется в ходе своей истории и в некоторых измерениях переходит в свою противоположность. Вместе с тем каждый из интеллектуальных нарративов имеет свои нередуцируемые особенности и противоречия, обусловленные его общей логикой и целью. Секулярный век не завершён, а длится, его история продолжает писаться и влиять на восприятие настоящего и прошлого.

Переpleтение интеллектуальных и повседневных изменений, приведших к кардинальному и в некотором роде катастрофическому развитию истории соотношения религиозного и светского, во всём их разнообразии и противоречивости, описано Тейлором с непревзойдённой объёмностью и убедительностью. В условиях постсоветского транзита эта книга не менее актуальна, чем в условиях западных обществ. Это обусловлено тем, что постсоветские общества по всем параметрам в сравнении с западными демонстрируют значительно более высокий уровень секулярности как в аспекте личной приверженности к вере в трансцендентное, так и в массовой индифферентности к религии в её традиционных формах и институциональных режимах. Эту великолепную и сложную книгу необходимо прочитать всем, кто стремится понять духовность во всех её измерениях, религию и религиозное сознание в прошлом, настоящем и будущем.

Олег Борисович Давыдов

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

Том 2 • № 2 • 2019

Научный журнал
Московской духовной академии
ISSN 2658-7491

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42

