

АЛЕКСЕЙ НЕСТЕРУК

СМЫСЛ ВСЕЛЕННОЙ



О СКРЫТОЙ
БОГОСЛОВСКОЙ ПРЕДАННОСТИ
В СОВРЕМЕННОМ КОСМОЛОГИЧЕСКОМ
НАРРАТИВЕ

Алексей Всеволодович Нестерук

Смысл вселенной. О скрытой богословской преданности в современном космологическом нарративе

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=52001921

*Смысл вселенной О скрытой богословской преданности в современном
космологическом нарративе: экзистенциально-феноменологическая
экспликация:*

ISBN 978-5-906910-13-4

Аннотация

Темой этой книги, с одной стороны, является диалог между христианским богословием и наукой, с другой стороны, в ней проводится философская экспликация мотивов, движущих космологию с акцентом на центральной роли человеческой личности в формировании смысла того, что называется "вселенная". При этом, поскольку человек понимается в контексте отношений с Богом, космическая история, артикулируемая наукой, интерпретируется как включенная в порядок человеческой истории спасения, а не наоборот. Суть того, что называется богословской преданностью, можно понять как присутствие богословского гомункулуса в любом

вопрошании о смысле вселенной как смысле человеческого существования вообще. В контексте феноменологического анализа это значит, что мы преднамеренно отказываемся от осуществления редукции божественного, исходя из того, что сама фактичность артикулирующего вселенную сознания проистекает из сотворения человека в божественном образе. Богословская преданность соответствует взгляду на вселенную как горизонт всех смыслов и феноменализации реальности, дарованный человеку по факту его воплощенной жизни, так что перенасыщающая интуитивная данность вселенной формирует структуры человеческой субъективности. Космологический дискурс тогда трактуется как эксплицирующий экзистенциальные тревоги (космическую бездомность) и формы представления предельных состояний (рождения и смерти).

Книга предназначена для широкой аудитории, интересующейся диалогом между наукой и богословием, философией космологии, феноменологической философией, христианским богословием.

Содержание

Предисловие	5
Введение	12
Размышления о вселенной и тайна человеческого бытия	13
Богословская преданность как утверждение центральной роли личности в диалоге Христианства и науки	51
Богословская преданность как познание в любви	71
Богословская преданность как соборное и церковное познание	80
Богословская преданность и критика секулярного мышления	90
Богословская преданность в феноменологическом модусе	112
От образа вселенной в «кожаных ризах» к вселенной в божественном Образе	118
Заключение к введению и план книги	132
Конец ознакомительного фрагмента.	134

А.В. Нестерук
Смысл вселенной О
скрытой богословской
преданности в современном
космологическом
нарративе:
экзистенциально-
феноменологическая
экспликация

Предисловие

Эта книга ставит перед собой двойную задачу: с одной стороны, она призвана внести вклад в диалог между Христианским богословием и наукой, с другой стороны, она имеет самостоятельный интерес как философская экспликация мотивов, движущих современную космологию с акцентом на центральной роли человеческой личности в формировании

смысла того, что называется вселенной. При этом, поскольку человек понимается в контексте отношений с Богом, космическая история, артикулируемая наукой, интерпретируется как включенная в порядок человеческой истории спасения, а не наоборот.

В отношении первой задачи данная книга представляет собой дальнейшее развитие идей диалога между наукой и богословием, сформулированных мною ранее в книгах *Light from the East. Theology, Science and Eastern Orthodox Tradition*. Minneapolis, Fortress Press, 2003 (перевод на русский язык под названием «Логос и Космос. Богословие, наука и Православное предание», Москва: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2006) и *The Universe as Communion. Towards a neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London, T&T Clark, 2008. Моя позиция в отношении диалога между богословием и наукой претерпела существенные изменения, склоняясь к убеждению, что богословие и наука не могут вступить в такой диалог на равных началах. Православное Христианство подходит к богословию как опыту общения человека с Богом в условиях физической вселенной. Жизнь понимается как богообщение, так что все другие типы человеческой деятельности (включая научное исследование) укоренены в богообщении. Установить диалог между богословием и наукой означает дать богословскую интерпретацию науки, то есть подойти к науке с позиции жизненного опыта, опыта существования вообще, предпо-

лагая, что существование не есть само собой разумеющееся, а является событием и даром. В таком подходе симметрия между богословием и наукой не может быть выдержана потому, что существование как богообщение предшествует всем возможным формам экспликации этого существования в науке. Подобная асимметрия в диалоге между богословием и наукой проявляет себя как определенная априорная богословская *направленность* сознания исследователя, установка, вовлеченность и преданность методу богословской интроспекции содержания научных теорий. Богословская установка означает преднамеренный подход к науке «через призму веры», например, веры в истину существования.

Плавный переход ко второй задаче данной книги может быть осуществлен при условии понимания того, что богословская установка предполагает сугубо философское прояснение предпосылок той согласованности между разумностью человека и рациональностью вселенной, которая делает возможным само существование космологии. Целью прояснения этих предпосылок является создание обоснованной почвы для диалога между космологией и богословием, а также прояснения пределов применимости и претензий на истинность положений космологии. Поскольку экспликация богословской установки предполагает применение методов и достижений философии, то провести строгое различие в этой книге между чисто богословскими аспектами и философскими достаточно сложно. Такое переплетение бо-

гословия и философии имеет исторический аналог не только в христианской патристике как христианизированном эллинизме, где античная греческая философия получила свое «обоснование» со стороны бесконечных задач человека, понимаемого религиозно в контексте истории спасения, но и в современной манере французского философствования, в котором размыты строгие границы между философским и религиозным модусами интуиции и мышления.

В этой книге мы концентрируем внимание на трех принципиальных аспектах скрытой богословской установки в космологии: 1) осмыслению того, почему тема «человеческой личности» как центра раскрытия и манифестации реальности является центральной для богословия и космологии, а также диалога между ними; 2) прояснение смысла того, что значит удержать присутствие трансцендентного в космологическом исследовании, проводимом в рубриках интенциональной имманентности (что в свою очередь проясняет смысл истинно человеческого как того, что не исчерпывается естественным порядком вещей); 3) прояснения космологии как исследования вселенной, вносящего определенный вклад в опыт сопричастия Творцу и осознанию всего сущего как зависимого от него.

Представляемый читателю текст во многом соответствует моей книге на английском языке *The Sense of the Universe. Philosophical Explication of Theological Commitment in Cosmology* (Fortress Press, 2015). Однако назвать данную

книгу переводом нельзя, ибо ее содержание и структура изменены, добавлена одна глава, а стилистика изложения следуют нормам и правилам русского языка, радикальный перевод на который с английского невозможен. По мере работы над русским текстом возникла необходимость использовать дополнительные библиографические источники, а также пользоваться ресурсами, изданными на русском языке.

Поскольку предметом книги является космология, предполагается, что читатель знаком с последней хотя бы на популярном уровне. Для того, чтобы избежать трудностей в понимании физико-математической части космологии, мы практически не употребляем формул, заменяя их графическими представлениями.

Написанию этой книги способствовали множественные дискуссии и обсуждения с моими родными, друзьями и коллегами. Среди многих я хотел бы выразить чувство благодарности моим детям Дмитрию и Марку, а также моей жене Жанне за жизненную поддержку, литературное вдохновение и тщательное прочтение рукописи книги на предмет совершенствования ее стиля и языка. Мой друг Джордж Хортон заслуживает особой благодарности (как первый читатель частей книги, опубликованных в форме статей на английском языке) за многочисленные замечания и предложения. Я также хотел бы выразить мою признательность за обсуждения и дискуссии Кристоферу Дюдни, Дэвиду Матра-

версу, Рою Маартенсу, Могенсу Вегенеру, Антонию Самонсу, Аргириосу Николаидису, Адриану Лемени, Джону Баукеру, Джозефу Бракену, Джоелу Маттьюсу, Александру Али, Андреасу Марку, бр. Кристоферу Марку, Александру Солдатову, Андрею Грибу, Андрею Павленко, Григорию Гутнеру, Руслану Лошакову, Александру Шевченко, Татьяне Литвин, Марине Васиной, Дмитрию Бирюкову, прот. Кириллу Копейкину, свящ. Константину Литвиненко, сестре Терезе Оболевич, Роману Туровскому. Я получил существенную поддержку со стороны университета г. Портсмута (Великобритания), выделившему время для проведения исследования и апробирования его результатов в моих лекционных курсах по математической физике и истории и философии математики. Библейско-Богословский Институт им. св. Апостола Андрея в Москве (ББИ) предоставил мне возможность изложить многие идеи в лекционных курсах по космологии и богословию, прочитанных на летних институтах в 2005-2016 годах. Я также благодарен ББИ за приглашение к сотрудничеству на различных конференциях, что сделало возможным обсуждение идей книги широкой аудиторией. Поскольку исследовательский проект, связанный с этой книгой, имеет долгую историю, научное исследование и публикация его результатов были в той или иной мере поддержаны «Фондом Джона Темплтона по науке и религии» через многочисленные гранты, включая #1573 (2001 г.) и #11921 (2006 г.), а также Европейские проекты и мероприятия, на которых

идеи книги были обсуждены. Я хочу выразить мою искреннюю благодарность Фонду за эту поддержку.

Введение

Наука выросла из богословия, и все ученые, независимо от того являются ли они атеистами или теистами, ... признают по существу богословский взгляд на мир.

(Paul Davies, Are we alone?, p. 90–91)

Будучи единственными в мире само-осознающими существами, мы, в то же время, являемся сознанием мира...Мы не можем осознавать самих себя, не осознавая при этом мира и того, что в нем. Чем лучше мы знаем мир, то есть чем больше мы осознаем его, тем больше мы имеем представление о себе.

(Dumitru Staniloae, Experience of God, p. 3)

Если человеческая личность стремится к бессмертию, она должна в ее индивидуальной и коллективной жизни осуществить модальность истинно существующего, то есть логику отношений, находимых в космической гармонии.

(Christos Yannaras, The Meaning of Reality, p. 133.)

Размышления о вселенной и тайна человеческого бытия

Предлагаемая читателю книга не является книгой о физической космологии, и она не занимается научно-популярной интерпретацией модных космологических теорий. Эта книга также не о «мета-космологии», то есть метафизическом расширении космологии, которое часто следует по пятам космологических теорий и идей, используя последние как полигон для иллюстрации известных философских проблем. Эта книга о смысле современных представлений о вселенной, исходящем из бытия человека, то есть смысле, который соотносит представления о вселенной с метафизической и богословской загадкой человеческого состояния в мире. Тем самым эта книга позиционирует себя в русле диалога между религией и наукой, а точнее, Христианским богословием и космологией. При этом задачей этой книги не является сравнение космологических идей с идеями о мировом бытии в различных философских или богословских системах. С точки зрения автора было бы нелепым соотносить, например, космологические представления отцов ранней церкви (укорененные в древнегреческой философии и астрономии) с экспериментальными или теоретическими результатами современной физической космологии. Аналогично, кажется разумным воздержаться от прямолинейной сравни-

тельной герменевтики текстов Священного писания и современных трудов по космологии в попытке выявить некие скрытые лингвистические параллели: такое сравнение носило бы произвольный и случайный характер, не обоснованный ни потребностями богословия, ни логикой науки. Автор проводит философско-богословский анализ космологии, исходя из представления о фундаментальной несимметричности между космологией, как определенной формой деятельности и мышления, и рефлектирующим над ней философско-богословским сознанием. Эта несимметричность состоит в том, что несмотря на то, что философско-богословские мотивы неявно входят в состав любых рассуждений о вселенной, даже если они облечены в форму теоретико-физических уравнений, космология как научная дисциплина не в силах осуществить экспликацию этих мотивов. Мотивы, о которых здесь идет речь, проявляются в лишь в такой установке сознания, для которой очевидно специфическое положение человека в мире, будучи включенным во вселенную и, в то же время, содержащим вселенную как представление и артикулированную реальность внутри своего сознания.

Отсюда следует, что какое-либо наивное и прямолинейное «сравнение» или установление корреляций между современными математически оформленными космологическими идеями и богословски выраженным опытом общения с Богом, если и имеют какой-либо смысл, то лишь в контексте проблематики человека как носителя и выразителя как

космологии, так и богословия. Ядром и основным содержательным моментом самого диалога между наукой и религией является человек, изнутри которого и происходит распад интенциональностей сознания на объектный и отчужденный мир с одной стороны, и на исходное предлежащее основание как мира, так и самого сознания, артикулирующего этот мир, то есть Бога, с другой стороны. При этом как богословие, так и космология оказываются переплетенными друг с другом просто в силу парадоксального положения человека как физико-биологического организма *в* этом мире, но и как носителя Божественного образа не *от* этого мира.

Проясним последний момент. Если задать вопрос «*Зачем космология нужна богословию?*», то приходит на ум простой эмпирический ответ. Поскольку сама возможность богословия определяется возможностью воплощенных носителей этого богословия, т. е. человеческих личностей, то для того, чтобы богословствовать, нужны *необходимые* физические и биологические условия существования этих личностей, которые, как нетрудно понять, укоренены в космических условиях. Именно космология эксплицирует эти необходимые условия. Отсюда следует, что любое богословское положение, выражающее опыт Божественного в мире, неявно содержит в себе истину о самом мире, в котором этот опыт имеет место.

Если же обратить предыдущий вопрос и спросить «*Зачем богословие нужно космологии?*», то реакцией на него бу-

дет следующее наблюдение. Космология рассуждает о фактическом состоянии дел в физической вселенной, не проясняя смысла этой случайной фактичности и, тем самым, не проясняя смысла *достаточных* условий, лежащих в основании возможности познания и экспликации вселенной человеческими личностями. Богословие интерпретирует этот момент, указывая на то, что только человек обладает рациональной способностью выходить за рамки физически конечного, то есть за пределы своего тела и непосредственного жизненного пространства, и интегрировать в своем конечном сознании представление о бесконечном и непреходящем. Сознание и разум являются такими характеристиками человеческого состояния во вселенной, которые не могут быть объяснены посредством сведения их к физическому, оставаясь, тем самым, невыразимой тайной, прояснение и интерпретация которой возможны только с помощью апелляции к богословию сотворения человека в Божественном образе. Соответственно, любое космологическое представление о мире является неявно богословски нагруженным, ибо оно основано на Божественном даре веры в реальность благого творения Благого Бога и на даре мысленного и словесного артикулирования вселенной как благодарственного приношения творцу.

То же можно кратко выразить, используя философский язык. И богословие и космология являются продуктами одной и той же человеческой субъективности, двумя разно-

видностями опыта жизни человека и осмысления своего положения в бытии. Отсюда следует, что никакое внутреннее *экзистенциальное* противоречие между этими двумя типами опыта невозможно. Противоречие возникает лишь тогда, когда опыт мира сводится к феноменальности объектов, в которой теряется присутствие человеческого взгляда на мир, а само устройство мира как его явленность, представляется содержанием некоего развоплощенного субъекта. При этом упускается из виду то, что сама возможность и смысл такой объективной картины мира по-прежнему укоренены во врожденном «мгновенном синтезе вселенной», как неотъемлемой характеристике сознания реальной физической личности. Проницательный взгляд на космологические представления позволяет узреть присутствие человеческого субъекта даже в тех условиях, когда космология пытается «раздавить» этого субъекта под тяжестью астрономических находок, касающихся того, что жизни на Земле постоянно угрожают многочисленные факторы. Здесь проявляется истинная богословская преданность человека, как преднамеренная установка сознания, когда он всячески сопротивляется подобному, и ему удается сохранить внутреннюю убежденность в центральности своего положения во вселенной, из которого и происходит раскрытие и манифестация смыслов всех сил и процессов в ней. Экзистенциально-феноменологическая «деконструкция» космологии, восстанавливающая центральный статус личности во вселенной как раз и

позволяет выявить скрытую богословскую установку в космологии. Такая «деконструкция» космологии, проясняющая ее смысл, позиционирует ее не как «нейтральную» форму мысли, а как нагруженную экзистенциальным содержанием, имеющим богословские коннотации. Сама философская рефлексия и научные теории оказываются внесенными в опыт существования, то есть в опыт сопричастия Божественному.

Итак, данная книга анализирует смысл космологических теорий, исходя из некой скрытой, философско-богословской «очевидности», присущей всем актам познания, в том числе и научного. Исходя из этой «очевидности» космология эксплицируется как определенный способ вопрошания о мире, а также о реальности человеческих существ. Такой философски и богословски «проясненный» взгляд на космологию, несмотря на его явное отклонение от магистрального курса науки, как нам кажется, является актуальным, ибо он проясняет не только экзистенциальный смысл того, о чем физические космологи говорят в отношении вселенной, но и того, что они говорят о самих себе как человеческих существах, воплощенных в этой вселенной и способных рассуждать о ней. Можно уточнить дальше, сказав, что основной интерес этой книги не столько о смысле физических реалий, которые космология пытается конституировать, сколько о самих способах этого конституирования, проистекающих из антропологических и психологических аспектов бытия человека и выражающих экзистенциальную тревогу это-

го бытия, его богословскую загадку. Наш интерес не в описании того, что есть во вселенной, как если бы это описание было самоочевидным и не подлежащим дальнейшему анализу, а в изыскании того, как это описание стало возможным, то есть в попытке ответить на вопросы «как» и «почему» в отношении объектов космологии. Естественно, это приводит к вопросам об основании самого вопрошающего сознания.

Поскольку подобная философская цель не может быть реализована без обращения к богословию, поиск конечных оснований космологического знания не может обойтись без определенного рода «богословской преданности» (“theological commitment”), то есть такой философской установки, которая содержит в своем истоке интерес в отношении природы и сущности познающего субъекта, понимаемого не в терминах просто живущего организма, а как уникальной и неповторимой личности, имеющей транс-мировое основание и цель¹. Поиск исходных оснований и усло-

¹ Жан Ладриер (Jean Ladrière) сформулировал мысль, что для того, чтобы эксплицировать аналогию между глубинной структурой природы и такими характеристиками человеческого существования, как открытость, творчество, возможность и т.д., необходимо войти в «область слова», то есть, на нашем языке исходить из «богословской преданности (установки)» в познании природы: «Проблема природы таким образом может быть связана с проблемой человеческого существования». Это не означает, что есть непрерывный переход из области природы к области слова, несмотря на присутствующие указатели их взаимосвязи: «...космологическое мышление даже в своем развитом виде не в силах рассматривать вопросы, связанные с финализмом, то есть войти в область слова. Только размышляя о том, что собственно принадлежит области слова, можно приоткрыть другой способ понимания (если он вообще существует), приводящий к...

вий самой возможности познания вселенной, без которых космология была бы невозможна, эксплицирует скрытую богословскую установку в космологии (впрочем как и любом сознании, озабоченным тайной своего существования²).

Анализ условия возможности познания называется в философии «трансцендентальным», и он имеет дело с двумя фундаментальными проблемами: 1) внутренне присущей связью между человеческим сознанием и возможностью ощущать, рассуждать и судить о вселенной: вселенная представима в мышлении и познании только как реальность *конституированная* в определенных границах, связанных со структурами воплощенной (в теле) субъективности; 2) именно в силу физической и эпистемологической несоизмеримости между вселенной и человеком, вселенная всегда остается *трансцендентным* фоном любого *трансцендентального* познания. «Отношение» между вселенной и человеком установлено на основе принципов свободы, то есть свободного мышления (имеющего отношение к тому, что Кант в своей «Критике способности суждения» называл рефлексивным суждением, а также к тому, что богословы называют свободной волей человека, сотворенного в божественном образе).

вере» (J. Ladrière, *Language and Belief* (Dublin: Gill and Macmillan, 1972), p. 186).

² Вот как такая озабоченность исходит из уст одного из героев «Бесов» Ф. М. Достоевского: «Это маленькое словечко “почему” разлито по всей вселенной с самого первого дня мироздания, и вся природа ежеминутно кричит своему Творцу: “Почему?” – и вот уже семь тысяч лет не получает ответа» (Собр. соч. в 10 тт., т. 7. М.: Художественная литература, 1957, с. 187).

Такая свобода предполагает, что вселенная и человек взаимодействуют так, что происходит взаимное конституирование человека и вселенной: вселенная оказывается никогда не законченным ментальным конструктом, в то время как человеческая субъективность оказывается само-корректирующимся структурным единством апперцепции, единством, проистекающем из размышления (и интуиции и воображения) о бесконечности вселенной. Богословский аспект этого трансцендентального анализа состоит в том, что человек остается свободным и ответственным в своем размышлении о вселенной, ибо такое размышление предполагает свободное действие, свободное суждение и свободный выбор теоретических опций, которые не подчинены ни строгости самих структур субъективности, ни материальному составу вселенной. Богословие также неявно содержится в предположении о возможности трансцендирования в актах познания, либо как попытке охватить несоизмеримое содержание вселенной, либо как сопротивление любым формам мышления, позиционирующим человека артефактом космического детерминизма, сопротивления отрицания способности человека избежать растворения в космическом и «раздавленности под грудой непрерывно растущего числа астрономических фактов»³. Наконец, богословская установка в трансценденталь-

³ Это является иновыражением того, что французский философ Габриэль Марсель выразил в 1940-м году своей книге *Du Refus a l'Invocation* («От отказа к призыву»), обсуждая парадокс, возникающий при представлении вселенной как объекта: «...чем больше я настаивал бы я на объективности вещей, обрезаю ту

ном анализе космологии является приверженностью принципу, что сама фактичность субъекта трансцендентального познания, то есть человеческой личности, имеет свое основание только в сопричастии божественному, как подателю жизни и гаранту наличия в ней своего образа.

Изучение космологии через призму философски и богословски нагруженного разума не вполне гармонирует с современным способом видения реальности в образах научно представимого и осязаемого. В этом смысле подобное исследование не созвучно времени также, как и не созвучна времени сама философия, имеющая дело с аспектами бытия, которые не могут найти немедленного отклика со стороны широкой массы людей. Однако в этом и состоит преимущество философского вопрошания космологии, как автономного функционирования мысли поверх видимой реальности и массового сознания с присущей ему естественной установкой. Скептики и нигилисты, присутствие которых в среде

пуповину, которая связывает их с моим существованием, с тем, что я называю моим органо-физическим присутствием во мне самом, чем больше бы я утверждал независимость мира по отношению к моему «я», его совершенную индифферентность в отношении моей судьбы, моих целей, тем более этот мир, провозглашенный как единственно реальный, ... в конце концов уничтожался бы тем простым фактом, что он меня не принимает во внимание.... Вселенная имеет тенденцию к самоуничтожению в той мере, в какой она начинает меня поглощать, – именно это забывают, когда пытаются раздавить человека перечислением астрономических фактов и деталей» (G. Marcel, *Du refus a l'invocation* (Paris, Gallimard, 1940), p. 32. Русский перевод: См.: Г. Марсель, *Опыт конкретной философии*. М.: (Республика, 2004, с. 17.) *Перевод изменен*).

интеллектуалов является знаменем нашего времени (с их «позитивно-неопределенным» и сконструированным представлением о реальности, пытающимся навязать предвзятую трактовку исторических событий), могут возразить, поставив обезоруживающий вопрос: «А зачем, для чего? Для чего изучать основания вселенной?», или, соответственно, «Для чего понимать смысл человечности?». Ответ на это приходит из определения философии как *любви к мудрости* (*philosophia*) и к *истине* (*aletheia*), где *любовь* выступает определяющей характеристикой человечности. Вопросать о смысле вселенной означает не просто ее познавать, но быть в сопричастии ей, в любви. Но тогда подвергать сомнению необходимость и ценность анализа познания вселенной значило бы исповедовать нигилизм по отношению к человеку как таковому: зачем нужна человечность человеческого? Это означало бы подвергнуть сомнению ценность всех экзистенциальных привязанностей человека по отношению ко вселенной, которые не попадали бы под рубрики научного описания.

Философское осмысление космологии, которому посвящена эта книга, не является достигнутым и готовым к употреблению «знанием». Оно скорее принадлежит сфере тех вечных вопрошаний человека о смысле бытия, о которых можно судить лишь в рубриках так называемой «негативной достоверности» (*certitude négative*), аналогичной тому, что имеет место в богословии предания, где невозможно дискурсивно установить, существует Бог или нет (возможно толь-

ко одно утверждение: *определенно*, но эта определенность *негативная*, лишь то, что на вопрос о существовании или несуществовании Бога не может быть дан ответ в рубриках разума). Аналогично этому, когда космология рискует рассуждать о «вселенной в целом», или же, что еще более отважно, о «мультивселенной» (*multiverse* – современная версия концепции множественности миров), вопрос о том, существуют ли эти уникальные образования как объекты, доступные научному анализу, остается без ответа. Нам доступна лишь «негативная достоверность» того, что ответ на вопрос «Что?» или «Почему?» в отношении вселенной как целого невозможен.

Соответственно наш подход к космологии, исходящий из контекста вечных (*perennial*) философских вопросов (таких как древнее греческое вопрошание «почему существование, а не не-существование?»), не может оцениваться на основании критериев, присущих самой космологии или просто здравому смыслу. Современная космология делает попытки ответить на вечные вопросы, однако формы мышления, используемые ею, не приспособлены к такого типа вопрошанию. Ибо космология не может раскрыть смысл самой себя; для того, чтобы понимать *смысл* космологии как разновидности человеческой деятельности вообще, нужен новый тип «вопрошания космологии», в котором мышление выходит за рамки того, о чем говорит сама космология. Здесь необходим, если так можно выразиться, «просветленный» разум,

или, как говорил Ницше, «великий разум». С одной стороны этот разум соотнесен с воплощенным состоянием человека во вселенной и представляет космологию как определенный способ освоения мира, как постоянно продолжающееся воплощение человечества во вселенной (очеловечивание вселенной), а с другой стороны, тот же разум соотнесен с божественным образом в человеке, полноту которого человек пытается восстановить и осуществить, делая процесс гуманизации вселенной сопричастием Божественному.

Понимание космологии изнутри философски и богословски артикулируемой первичности экзистенции, то есть человеческой жизни, представляет собой *свободное* мышление, не ограниченное рамками науки, выходящее за ее пределы и вводящее космологию в круг проблем, связанных с осознанием человеческого состояния вообще. Здесь важно осознать, что подвергая космологию философскому вопрошанию, полагая первичность экзистенции, мы преодолеваем ее кажущуюся нейтральность по отношению к нам как ее творцам, тем самым продвигая наше понимание космологии как космологии *в* нас самих. Космология оказывается не только системой представлений о нашем космическом обиталище, но содержанием той перенасыщенной интенциональности присутствия вселенной, которая является выражением факта человеческого существования. Физическая космология производит много теорий вселенной, но она не мыслит в философском смысле (ср. с известным утверждением Хай-

деггера о том, что наука не мыслит). Действительно, космология не осмысляет себя саму несмотря на попытки узаконить в академическом мире дисциплину под названием «философия космологии». То, что называют «философией космологии», являет собой мета-космологическое, то есть мета-научное, а не философское мышление. Поэтому глубокий философский смысл космологии как вида человеческого творчества во вселенной может быть просветлен лишь при условии осознания принципиального различия и разделения между ее частными теориями и мышлением вообще.

Для того, чтобы установить смысл космологии исходя из ее физических теорий, космология должна приобрести радикально рефлексивную, трансцендентальную форму, то есть, по сути, стать философией. Трансцендентальное осмысление космологии означает, что ее теории должны быть подвергнуты критическому анализу с позиции опыта вообще. Для соотнесения космологических теорий с опытом, то есть с внутренней жизнью личностного сознания, оказывается эффективным феноменологический метод. Действительно, посредством феноменологической редукции (то есть приостановки суждений о теории и утверждаемых ею «фактах», как если бы они относились к внешнему миру) можно вскрыть значение космологических представлений с точки зрения функционирования и структур сознания. Феноменологическая редукция в данном случае преодолевает так называемую «естественную наивность», то есть верование в то,

что космология имеет дело только с вещами внешнего мира. Цель редукции состоит в том, чтобы подвергнуть сомнению нейтральность утверждений космологии, их независимость и «объективность» по отношению к исторически случайным событиям познания, изнутри которых вселенная возникает как *феномен* и далее формируется представление о ней как о чем-то внешнем. Сознательная жизнь, подразумеваемая здесь, понимается не столько как эмпирическая и психо-физиологическая, сколько как трансцендентальное само-осознание, изнутри которого вселенная конституируется как его интенциональный коррелят. Обобщая, можно сказать, что изучение космологии через призму феноменологии позволяет вскрыть присутствие трансцендентальной субъективности, лежащей в основании всех ее теорий и артефактов, субъективности, преодолевающей границы своего воплощенного существования. Действительно, преодолевая естественную установку космологических суждений, содержание понятия «вселенной в целом» выступает структурным, и по сути конституирующим элементом сознания трансцендентального субъекта и опыта вообще. «Исключение из игры» случайных аспектов в познании вселенной, следующих из исторической случайности самого процесса познания конкретным воплощенным человеческим существом, позволяет взглянуть на космологию как на дискурс о трансцендентальном субъекте как том центре, из которого вселенная раскрывается и проявляется, и через которого она обрета-

ет свой собственный «голос» в соответствии с целесообразностью деятельности, присущей этому субъекту. Вселенная и субъект оказываются нераздельными просто в силу их исходной бытийной ноэтико-ноэматической неразделимости. «Исключая из игры» случайные элементы в познании вселенной, субъект осознает, что тотальность вселенной не может быть подвергнута редукции, ибо она нарушает структурную целостность сознания, приводя его к экзистенциальному парадоксу. В самой редукции присутствует конституирующий элемент, указывающий на границы познания вселенной.

Производимая нами трансцендентальная редукция не гарантирует, что мы не впадаем в «трансцендентальную наивность». Для того, чтобы избежать последнюю, нужно помнить о том, что артикулируемая реальность предполагает наличие трансцендентального субъекта как данного контекста и горизонта, изнутри которого эта реальность раскрывается. При этом трансцендентальный субъект по-прежнему функционирует как воплощенное существо, то есть изнутри мира физических вещей, где все конечные физические вещи даны этому субъекту как им же отконституированные. Со вселенной в целом ситуация другая, поскольку она не может быть конституирована субъектом по очевидным причинам. Ситуация оказывается обратной: сам субъект оказывается конституированным вселенной.

Для того, чтобы последнее утверждение было понятным,

необходимо напомнить, что космология, как исторически конкретная наука, может произвести построение представлений о вселенной в целом лишь в условиях так называемой «позитивной недостоверности», то есть тогда, когда лингвистические и концептуальные *указатели* (*signifies*) вселенной, не исчерпывают содержания того, на что указывается. Другими словами, возможность феноменализации некоторых аспектов вселенной наша способность воспринять их с помощью познавательных способностей, не исключает существования во вселенной таких аспектов и планов существования, которые принципиально скрыты от нас. Можно привести простой физический пример такой сокрытости, а именно теоретически предсказанную скрытую массу и темную энергию во вселенной, физические носители которой до сих пор не найдены. Философским примером сокрытости вселенной может быть сама ее случайная фактичность, смысл которой вряд ли может быть раскрыт человеку вообще. Здесь возможна аналогия с апофатическим подходом в богословии, суть которого в том, что дискурсивные определения божественного никогда не исчерпывают содержания того, что можно было бы назвать его сущностью (*ousia*). Апофатизм предполагает свободу выражения опыта божественного в любых догматически приемлемых формах, ибо то, что выражается этими формами, обладает по сути бесконечным, неисчерпаемым содержанием (укорененным в бесконечном многообразии отношений между Богом и человеком). То же

самое справедливо и по отношению ко вселенной как целому: ее практическая бесконечность и несоизмеримость с воплощенным сознанием человека делает возможным любое научно-обоснованное выражение опыта ее познания и жизни в ней, предполагая заранее, что вселенная никогда не сможет предстать в полностью конституированном виде. «Позитивная недостоверность» космологии как развивающейся науки, таким образом, трансформируется в «негативную достоверность» философии, когда трансцендентальный субъект может осуществить «негативно», но «достоверно» суждение о невозможности познания вселенной как целого, то есть как реальности «другого века», за пределами пространства, времени и любой возможности ее наименования⁴. Однако, несмотря на невозможность конституирования вселенной, человек остается человеком, он не растворяется в безбрежном космосе и не теряет ощущение своего места во вселенной как центра ее раскрытия и манифестации. Сопротив-

⁴ С точки зрения ограниченных познавательных способностей человеческого субъекта, имеется невозможность объективной достоверности божественного, так что в отношении его можно испытывать лишь «негативную определенность». Последняя противоположна «позитивной неопределенности», характерной для наук и познания объектов. Наука представляет некие предварительные, неполные сведения об объектах, которые уточняются по мере ее прогресса. Парадокс науки в том, что именно эта неопределенность, уточняемость ее результатов, является условием самой возможности науки. Другим аспектом науки является то, что она не способна знать вещи в контексте мировой целостности. В философии же, в отношении ее вечных вопросов о мире в целом, прогресс почти что отсутствует, так что она способна рассуждать о мире только в рубриках «негативной определенности».

ляясь давлению вселенной, желающей его укротить и доказать ему его собственную незначительность, человек *формирует себя* так же, как это происходит в животном мире, где окружающая среда формирует животный вид. Но последняя аналогия очень условна, ибо вселенная формирует человека через свою идею, свой идеал, через ощущение со-одновременности вселенной в целом и невозможности выйти из нее. Присутствие осознания этой целостности, как бы «видение вселенной извне», делает человека разумного человеком трансцендирующим. Действительно, именно в силу того, что человек не в силах конституировать вселенную, представить ее как конечный феномен, сам человек конституируем этой вселенной как объектом своего постоянного интереса и тревогой о своем месте в ней. Это значит, что тот трансцендентальный субъект, который призван осуществить феноменологическую редукцию с целью выявления неотъемлемого присутствия вселенной как горизонта сознания, есть субъект, меняющийся и формируемый этой самой редукцией. Суммируя, можно сказать, что понимание смысла космологии предполагает понимание того, как формируется само-осознание человеком своего места во вселенной при одном важном условии: космологическая картина не уменьшает значения человека во вселенной как центра ее раскрытия и проявления. Чем больше космология доказывает, что человек есть «песчинка» во вселенной, тем больше человек сопротивляется этому «раздавливанию под грудой астроно-

мических фактов» и пытается отстоять смысл своего существования. Именно в это смысле и можно говорить о том, что человеческое «я» конституируется (пусть даже негативно) вселенной.

С философской точки зрения все же остается важным вопрос: если мы утверждаем, что характерной чертой познающей личности является ее способность сопротивляться тенденциям научного мышления растворить человеческое в природном и космическом и понимать, что космические условия человеческого существования не являются *достаточными*, что лежит в основании случайной фактичности *личностного* человеческого существования, то есть откуда происходят эти *достаточные* условия? Одной из возможных реплик на этот вопрос могла бы быть ссылка на экзистенциализм, согласно которому подобное вопрошание лишено какого-либо смысла, ибо невозможно в этом вопрошании абстрагироваться от событийности уже имеющей место жизни. Однако подобная ссылка на основной тезис экзистенциализма вряд ли может удовлетворить пытливого ума, склонного к богословствованию, который хочет связать факт существования сознания с проявлением *истины* в абсолютном смысле. Это означает, что принятие факта существования личностного сознания как абсолютного исходного пути всякого философствования, предполагает *веру* (как *убежденность*) в *истину* этого существования. Но тогда все знания о вселенной, которые раскрываются изнутри познающе-

го субъекта, содержат в себе элементы этой простой *экзистенциальной веры*. Экзистенциальная вера не есть религиозная вера, и для нерелигиозного ученого, скептика или атеиста переход от экзистенциальной веры к религиозной, то есть к вере в то, что эта истина существования исходит от Бога, был бы проблематичным или просто невозможным, ибо он предполагал бы трансцендирование, то есть выход за пределы существования, не только принципиально непостижимый в науке, но и подвергнутый критике в классической феноменологии, которая с помощью феноменологической редукции способна вынести за скобки и самого Бога⁵. Но здесь встает вопрос о фактичности самого сознания, функционирующего в условиях экзистенциальной веры: что является его основанием? Ведь вынести Бога за скобки можно только в том случае, если у сознания есть какое-то другое основание. Однако такое предположение привело бы к гипотезе о потустороннем, внемировом основании этого сознания, аналогичном идее Бога, которого выносят за скобки. Это наблюдение наводит на мысль, что самое функционирование сознания и редукция были бы абсолютно невозможны, если бы Бог перестал быть источником и основанием того самого сознания, которое пользуется феноменологической редукцией. Можно предположить, что эйдетическое устранение источника случайной фактичности воплощенного со-

⁵ В этом смысле показательно содержание §58 первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля.

знания, предполагало бы устранение самого этого сознания. Именно поэтому в современном развитии феноменологии, связанным с ее «богословским поворотом»⁶, развивается положение о том, что сама фактичность сознания если и не может быть обоснована, также как не может быть обосновано существование вообще, то по крайней мере проблема этого существования может быть эксплицирована указанием и изучением «насыщенных феноменов»⁷, которые в опреде-

⁶ Здесь можно указать на книгу французского философа Доминика Жанико (Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éditions de l'éclat, 1990)), а также на сборник статей *Phénoménologie et Théologie*, J.-F. Courtine (ed.) (Paris: Criterion, 1992), положивших начало дебатам по поводу «богословского поворота» в феноменологии.

⁷ Les phénomènes saturés – так называемые «насыщенные феномены» (или явления) являются одним из центральных предметов исследований французского философа Жана-Люка Мариона. Кратко об этих явлениях можно сказать, что они не подпадают под рубрики обычных явлений, которые могут быть конституированы рассудком. Этим явлениям присущ избыток интуиции по отношению к их чувственному и концептуально выразимому содержанию. Именно поэтому концептуализация этих явлений принципиально проблематична. К таким явлениям относятся, например, непредсказуемые и непредвиденные события, такие как события рождения, смерти, ощущение своей плоти, феномен эротической любви, божественного откровения. Заслугой Мариона является попытка ввести такие явления в сферу феноменологии и, тем самым, исследовать их. Для подробного ознакомления с теорией насыщенных феноменов следует обратиться к следующим работам: J.-L. Marion, «Le phénomène saturé» en *Phénoménologie et Theologie* (Paris: Criterion, 1992), pp. 79–128 (перевод русский язык: Ж.-Л. Марион, Насыщенный феномен// С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская (сост.), (Пост) Феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014, с. 63–99); *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998); *Du sucroît. Etudes sur les*

ленной мере конституируют это сознание в том же смысле, в каком мы подразумеваем его конституирование при рассмотрении вселенной в целом.

Возвращаясь к основной линии дискуссии, мы хотим усилить понимание смысла космологии, исходя из «философско-богословской преданности», как понимание экзистенциальное, или, более точно, «понимание» того, что значит мыслить *о* вселенной и тем самым находиться *в* сопричастии ей. Более конкретно, речь идет о смысле размышления о вселенной в условиях, которые не ограничивались бы рамками оперирующего исключительно в случайных социально-исторических условиях научного познания. Здесь естественно возникает языковая проблема, а именно, как можно было бы выразить эти размышления в словах, избегая культурных предрассудков и научно-популярных штампов, которые наводнили язык? И даже если бы мы уверовали в то, что нам удалось осуществить размышление в такой форме, могли бы мы ожидать, что оно будет принято широкой аудиторией (ибо предложенный способ размышления выходил бы за рамки научных стандартов, исследовательских проектов, журнальных публикаций и конференционных обсуждений)? Все эти вопросы в самой их формулировке (как намеке на возможность положительного ответа) предполагают, что научный способ познания вселенной (имеющий дело лишь с фено-

менализацией материальных объектов), а точнее дискурсивный способ выражения опыта жизни во вселенной, не исчерпывает полноты сопричастия вселенной, сокрытой в самом факте нашего существования. Эта сокрытость, например, следует из того, что человек как воплощенное существо, способен взаимодействовать не только с физическим миром, но и с миром идеальных форм, о котором космология, если и говорит, то лишь косвенно. В этом смысле размышление о вселенной в экзистенциальных категориях подразумевает видение и чувствование расширенной вселенной, которая, по словам преп. Максима Исповедника, является «макро-антропосом», то есть тем, что было сотворено для того, чтобы быть очеловеченным.

Размышление о вселенной, полагающее в его основу сопричастие ей в самом факте жизни, означает определенную свободу такого размышления. Свобода не предполагает отвержения научных авторитетов в вопросах физической космологии. Она лишь означает, что научные теории и гипотезы могут быть интерпретированы не как положения о внешних объектах и реальностях, а как движения человеческого сердца и духа, отражающие фундаментальную тревогу человека, заложенную в самом факте существования. Свобода размышления о вселенной означает, таким образом, что она мыслится как некое *целое*, чья *частичная* феноменальность раскрывается наукой. При этом целостность вселенной соответствует целостности и потенциальной бесконеч-

ности конкретного человеческого сознания, несмотря на его воплощенную конечность. Соответственно, все аккумулированные исторические формы объективного (научного) знания о вселенной, установленного к настоящему моменту времени, являются не более чем частями и моментами, всегда изменчивыми и неполными, предварительными набросками к таинственному феномену человеческой жизни. Философское размышление о вселенной, даже если оно не в силах выразить адекватно содержание того, что оно подразумевает под «вселенной в целом» (что, однако, достигается проще в искусстве и поэзии) делает последнее понятие не более чем символом, а не реальностью, и тем самым может получить свое оправдание в глубокой надежде на то, что именно через такое размышление мы узнаем о себе нечто, что не было дано нашему взгляду и пониманию прежде. Поскольку мышление о вселенной пытается быть интенциональным, но не может сделать эту интенциональность заполненной содержанием, оно естественно выводит мыслителя за пределы обусловленной объективности и утвердительности, присущей размышлению о конечных объектах. В определенном смысле размышление о вселенной выходит за пределы привычных форм мышления, требует от исследователя исключительной дисциплины, решимости и в то же время смиренности перед фактом, что его задача никогда не будет выполнена и закончена, и что в процессе такого размышления он должен быть готов узнать о себе нечто такое, что потрясет

образ своего собственного «я»⁸.

Размышляя о вселенной в целом, мы по сути пытаемся эксплицировать нашу собственную, внутренне амбивалентную экзистенциальную ситуацию. С одной стороны, мы являемся частью вселенной, в ее конкретном месте, а, с другой стороны, «тем» парадоксальным центральным «нигде», из которого целостность вселенной артикулируется и раскрывается⁹. Современные космологи могут возразить этому «нигде», сказав что с точки зрения времени вселенной мы живем в такую эпоху, когда только и возможно рассуждать об ее эволюции, происхождении в Большом взрыве и т.д.¹⁰ Иными словами, размышление о вселенной как той, которая описывается конкретными космологическими моделями, не является случайным с точки зрения этих моделей, но по-прежнему является абсолютно случайным с точки зрения самой возможности ее научного описания вообще, то есть с точки зрения случайной фактичности жизни познающих личностей. Полюс «нигде» остается просто в си-

⁸ См. J. Lardriere, *Language and Belief*, p. 150, а также J. Primack, N. E. Abrams, *The View from the Centre of the Universe. Discovering our Extraordinary Place in the Cosmos* (London: Fourth Estate, 2006), pp. 280–290.

⁹ Современная космология подтверждает это своими геометрическими построениями: с одной стороны каждое положение во вселенной одинаково в контексте постулируемой однородности (космологический принцип), то есть не обладает никакой выделенностью в пространстве. Так что его «нигде» с точки зрения глобальной симметрии пространства в то же время является «везде».

¹⁰ См., например, L. M., Krauss, *A Universe from Nothing* (New York: Free Press, 2012), в особенности главы 7 и 8.

ду того, что космология, имеющая дело с физическим фоном, в котором существует человек (то есть с необходимыми условиями его физическо-биологической конституции) не в силах пролить свет на достаточные условия существования разумно-мыслящих наблюдателей и теоретиков вселенной. Именно этот полюс «нигде» в размышлении о вселенной лишает такое размышление какой-либо внутренне присущей исторической цели, которую можно было бы поставить на службу социально-политического или экономического строительства (если они не соотнесены с идеалами Христианского спасения¹¹). Размышляя о вселенной в целом, мы не столько погружены в настоящее научного дискурса о вселенной, сколько в настоящее самого мышления. И это «настоящее» мышления определено не только развитием современных физических теорий вселенной, но в большей мере, развитием мышления как такового, то есть его философской модальности, которая не подчинена логике уже известного, а следует тому, что основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль (Edmund Husserl) называл «бесконечными задачами» человека. Здесь уместно процитировать дру-

¹¹ Эта идея достаточно прозрачна богословски: современное познание вселенной происходит в состоянии после грехопадения, то есть тогда, когда начальное единство между тварной вселенной и человеком, созданным по божественному образу и подобию, нарушено и искажено. Сам процесс познания вселенной является следствием восприятия мира сквозь «кожаные ризы» и имеет смысл лишь в контексте восстановления того «пути Адама» к единству с Богом, который был утерян. (См. более подробно в P. Nellas, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997)).

того немецкого философа Карла Ясперса (Karl Jaspers), перефразировав его текст о том, что наше историческое осознание вселенной, несмотря на то, что оно представляет собой явление во времени, является «свободно парящим» «без какой-либо доступной знанию почвы и исходной точки, коренящейся в *конечном* счете лишь в том истоке, который непременно и всегда присутствует при нас самих»¹². С новой силой свободное космологическое мышление, воспаряющее над повседневными реальностями и техническими ограничениями будет выявлять глубже и яснее факт нашей, как охарактеризовал ее Мартин Хайдеггер (Martin Heidegger), «планетарной бездомности» (но по-прежнему центральности), которая, в земных масштабах, соответствует ощущению потери основания и смысла действительности в современной социально-политической и экономической ситуации на планете. Можно усилить этот момент, говоря о «космической бездомности», подразумевая масштабы всей вселенной. Мы бездомны просто в силу того, что вселенная актуально бесконечна для нас и несмотря на нашу центральность как субъектов ее познания, мы не имеем представления о достаточных основаниях нашей случайной фактичности во вселенной. Центральность человека во вселенной не имеет физического описания в терминах пространства и является случайным фактом во времени. В то время как Ясперс мог бы сказать, что осознание «космической бездом-

¹² К. Ясперс, *Всемирная история философии*. СПб: Наука, 2000, с. 77.

ности» (как отрицание исторического сознания) становится «метафизическим сознанием бытия (Sein), которое, постоянно присутствуя, должно стать очевидным в подлинном бытии (Dasein), словно в вечно настоящем»¹³, следуя Хайдеггеру, наша «космическая бездомность», то есть неспособность ответить на вопрос о сущности нас самих, ставит под вопрос бытие самой вселенной. И именно отсюда, из перспективы осознания нашей конечности, смертности, не-сонастроенности (non-attunement – Ж. Ф. Лиотар) и не-соизмеримости со вселенной, нам следует набраться героизма размышлять о вселенной для того, чтобы в конечном итоге утвердить самих себя¹⁴. Подобный героизм может быть оправдан теми, кто придает значение и ценит человечность человеческого, естественность природного и другие «вечные» (perennial) ценности, которые позиционируют человека в центре мира. Чело-

¹³ Там же.

¹⁴ Обратим внимание на то, что подобное утверждение человеком самого себя происходит как сопротивление ощущаемой бездомности в физической вселенной. Также как чуждые человеческой жизни 96% физического вещества представляют собой темную массу неизвестного, так и в психике человека, согласно классикам психоанализа, существуют области бессознательного, которые управляют душой, и смысл которого может быть понят лишь по косвенным признакам. Согласно З. Фрейду, психоанализ показал, что человек «не является хозяином в собственном доме» (Трудность на пути психоанализа// З. Фрейд, Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетея, 1998, с. 236–240). Преодоление космографической «посредственности», определяемое переосмыслением человеком себя как центром раскрытия вселенной, тесно связано с осознанием бесконечности внутреннего мира человека, отражающего в своей загадочности всю физическую вселенную.

века, для которого мир дан, чтобы исполнить бесконечную задачу найти свое предназначение в единении с творцом все-ленной и жизни. Размышления о вселенной с неизбежностью приводят к размышлениям о Боге, и именно в этом и заключается их скрытая «богословская преданность».

Нетрудно видеть, что размышление о вселенной как «мышление о самом мышлении», осуществляемое здесь и сейчас, допускает некие литургические коннотации, ибо в актах сознания в настоящем артикулируется весь временной охват вселенной, ее прошлое, настоящее и будущее. В этих актах сознание сопротивляется и «борется» с забвением, сопровождающим вечный поток бытия. Когда сознание интендирует вселенную как целое, оно неявно содержит не только память уже прошедшего прошлого, но и воспоминание о будущем вселенной. Таким образом, вопрос об активном воспоминании вселенной является вопросом о понимании самой человеческой жизни, в которой прошлое, настоящее и будущее более не трактуются как знаки «все-пожирающего» *Кроноса*, а оказываются интегрированными в воспоминании в том образе человечности, который пытается жить в состоянии постоянного напряжения между благодарением (*thanksgiving*) за существование и надеждой на непреходящность этого существования¹⁵. Исследование вселенной

¹⁵ Как было предложено в книге Primack and Abrams, *The View from the Centre of the Universe*, p. 291, поскольку человек обладает знаниями о прошлом вселенной только приближенно, вселенная как «предок» по отношению к современным людям, должна быть «чтима», и именно через это «почтение» к ней может быть

не означает простого видения мира исходя из удовлетворения повседневного любопытства или личных потребностей. Оно скорее означает выявление такой «самости» (*selfhood*) вселенной (как макро-антропоса), взаимодействие с которой выводит из сокрытия истину человеческого существования. Мы далеки от того, чтобы спекулировать о «самости» вселенной, как если бы она имела личные, ипостасные черты. Но, рассуждая аллегорически, человечество, всматриваясь в «лицо» вселенной, видит это «лицо» как смотрящее на них самих. Именно этот все-проникающий отблеск вечно-го «макро-антропоса» является тем, что формирует образ человечности как способности видеть вечное в конечном. В определенном смысле человек, будучи определен этим «взглядом», хочет ответить ему, выражая тем самым свое желание быть соизмеримым со вселенной, но в то же время манифестируя свое бесконечно превосходящее господство над вселенной, не страшась своего незначительного положения в ней и не поддаваясь страху быть раздавленным. Паскаль сравнивал человека с мыслящей тростинкой во вселенной, самым слабым звеном. Чтобы его убить, достаточно капли воды, так что вселенной не нужно даже на него ополчаться, чтобы раздавить. «Но пусть бы даже его уничтожила вселенная, – человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью, и что он

раскрыт смысл «сопричастия» ей, способного преодолеть одиночество и безнадёжность упоминаемой выше «космической бездомности».

слабее вселенной, а она ничего не сознает. Итак, все наше достоинство – в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы – ничто»¹⁶.

Свобода размышлений о вселенной имеет, однако, свои ограничения, ибо свобода мышления не предполагает духовного произвола такого мышления. Когда мы подводим читателя к мысли о том, что размышлению о вселенной сопутствует размышление о Боге, мы отдаем себе отчет в том, что существует опасность «обожествить» вселенную. При этом речь идет не о наивном и устаревшем языческом восприятии космоса как живого организма или же места обитания божеств, соответствующих разным астрономическим объектам. Речь идет о более утонченной форме духовности, основанной на чувстве имманентности вселенной, ее бесконечности как актуально существующей тайны, не нуждающейся в ссылке на личностное внемировое начало мира¹⁷. Космология при этом может быть духовной, ибо размышление о вселенной может быть квалифицировано как жизнь человеческого духа. Демаркация между «духовной космологией» и богословской преданностью в космологии проходит там, где человек ощущает различие между вселенной

¹⁶ Б. Паскаль, Мысли, 264. СПб: Азбука, 1999, с. 93 (B. Pascal, *Pensées*, 200(347). Tr. Louis Lafuma (Paris: Éditions du Seul, 1962).

¹⁷ См. книгу французского философа Андре Комт-Спонвилья (A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (Paris: Albin Michel, 2006)).

как *необходимым* условием существования и сферой обитания, и Богом, как предлежащим *достаточным* основанием самой возможности жизни и видения вселенной. Выражаясь богословским языком, различие здесь *сотериологического* порядка. На подобное различие указывал Владимир Лосский в его оценке места космологии в трудах Отцов Церкви: «коперниковская космография, с точки зрения психологической, или, вернее, духовной, соответствует состоянию разбросанности, известной религиозной рассеянности, ослабленности сотериологического аспекта, как в гнозисе или оккультных системах»¹⁸. Пример такой рассеянности и ослабленности сотериологического момента можно как раз и найти в современной духовности без Бога, согласно которой имманентность миру, с сопутствующими этой духовности безверием (ибо не во что верить – все уже дано) и безнадежностью (ибо не на что надеяться – все уже свершилось), соответствует тому, что человек уже живет в реальности, которую богословие именует царством будущего века¹⁹. А коль скоро это так, то вопрос о спасении, как личный духовный, подвиг, как напряженная антропологическая трансформация и ментальное изменение (*metanoia*) не нужны. Мы имеем все, что нам дано, и в своей бытийной конкретности это всё представляет собой неразрешимую тайну, с которой нам

¹⁸ В. Н. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991, с. 81.

¹⁹ Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, pp. 66–77, 217.

надлежит жить и умереть. В некотором смысле имманентная и бесконечная вселенная и есть реализованное «царство» тайны бытия, где все уже дано и не следует подвергать вопрошанию сам факт этой данности. Именно в этом пункте богословская преданность, как противоположность духовности без Бога, прорывается к трансцендентному, вопрошая о смысле и истоках бытия не столько в его фактической данности, сколько в плане того, что есть человеческая жизнь и какова ее цель. Богословская преданность проявляет себя как озабоченность *достаточными* условиями существования человека, подразумевая, что его жизнь — это не просто дар существования, но *отношения* и укорененности в вечном. Но именно в этом присутствует богословская преданность в космологии, ибо ссылки на имманентность вселенной и принадлежность к ней недостаточно для понимания смысла человеческого существования.

Свобода размышления о вселенной в конечном итоге проистекает из свободы человека, созданного в божественном образе. Этот образ является «определителем границ свободного мышления» о вселенной: все размышления о вселенной всегда содержит в себе след этого образа. Даже тогда, когда космология доказывает незначительность места человека во вселенной, божественный образ остается, ибо человек, согласно этому образу, всегда сопротивляется любым попыткам обрисовать его жизнь исключительно в рубриках природного, конечного и преходящего. Человек стремится по-

нять подлежащий смысл существ и вещей не согласно их «природе» (которая естественным образом раскрывается в науке), но через цели и финальные причины этих существ и вещей по отношению к месту и целям самого человека в тварном мире. Такое понимание невозможно выразить с помощью физики или биологии. Оно основано на веровании о человеке как венце творения. Именно поэтому, имитируя божественный образ, человек хочет познавать вещи и существа не в соответствии с их очевидной природной данностью, а как результат их видения и интерпретации в соответствии со своей *свободной волей*²⁰. Образ вечности остается в любой

²⁰ Богословский исток этого наблюдения можно найти у Преп. Максима Исповедника, который объясняет, что Бог познает вещи в соответствии со своей волей «..Будучи спрошены некими из кичащихся образованностью внешних о том, как, по мнению христиан, Бог знает существующие...они [им] ответили, что Бог ни чувственно-воспринимаемые [вещи] не знает чувственно, ни умопостигаемые – умозрительно...Так вот: мы...утверждаем, что Он знает существующие [вещи] как собственные воли. Действительно, если волей Он сотворил все, и возразить [на это] будет нечего; а сказать, что Бог знает Свою волю всегда благочестиво и справедливо...» (*Ambigua* 7 [PG 91: 1085B]). Данный перевод заимствован из книги: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб: Изд-во СПбГУ, 2007, с. 27, 269. Здесь можно указать на другой, литературный пример интерпретации свободной воли человека как трагического неприятия условий своего обитания во вселенной. Вот что пишет преп. Иустин Попович, анализируя психологическое неприятие мира у героя «Записок из подполья» Достоевского: «Ввергнутый в “дьявольский хаос”, в пасть чудовища, называемого время и пространство, несчастный человек протестует своим атомным умом, по бунтарски отказывается принимать таким образом устроенный мир, бросает проклятие на всё и упорно остается при нем, ибо оно – “его привилегия, главным образом отличающая его от других животных”» (Преп. Иустин (Попович), *Философия и религия*

космологической теории, творимой свободным воспроизведением, даже если эта теория предрекает конечность всех различных форм существования и жизни. Свободное размышление о вселенной есть размышление о свободе воплощенной человеческой личности, приведенной к существованию в божественном образе произволением Духа Святого. Этим свободное размышление о вселенной является размышлением внутренне богословским²¹.

Задача настоящей книги – вскрытие богословских мотивов трагедии человеческого бытия во вселенной. С одной стороны, человек оказывается рабом, «раздавливаемым устрашающими астрономическими фактами», демонстрирующими его незначительность во вселенной. С другой стороны, в нем есть экзистенциальная уверенность в том, что в жизни есть сотериологический смысл, выводящий человека за пределы мирового ряда и позволяющий верить, надеяться и любить в перспективе вечности. Эта дихотомия между предельно малым, конечным физическим бытием и ощущением света жизни будущего века гротескно выражена в стихотворении петербургского поэта Александра Митрофанова:

Ф. М. Достоевского. Минск: «Издатель Д. В. Харченко», 2007, с. 58 (Отрывок из «Записок из подполья» цитировался по изданию: Ф. М. Достоевский, Собрание сочинений в 10 тт., т. 4. М.: Художественная литература, 1957, с. 158)).

²¹ Ср. с определением богословия, данным архимандритом Софронием (Сахаровым): «Подлинное богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведение о том бытии, в которое действием Святого Духа человек был введен» (Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002, с. 171).

Твердит младенец грозно и упрямо:
«Не покупай мне шар воздушный, мама».
«Но почему, – спросила мама, – милый?»
«Сей шар напоминает мне могилу», -
Сказал ребенок. Мама : «Не пойму,
Шар голубой – могилу? Почему?»
«Сей безобидный шарик голубой, –
прорек младенец, это шар земной,
кружащийся в пространстве планетарном
в укор своим могильщикам бездарным;
хранит его Святой Господний Дух,
хотя от смерти он, как червь, распух»²².

Спонтанно следуя за Отцами Церкви и великими философами прошлого и настоящего, выразивших по-разному загадку и тревогу человеческого положения во вселенной, поэт отразил мистическое видение ада и света, к которым обращен человек и в присутствии которых он должен не только продолжать свою жизнь, преодолевая космическую бездомность и отчаяние, но и бороться за возможность придания смысла как себе, так и всему мирозданию. Богословская преданность в космологии, таким образом, является иновыражением того, что вселенная предстает видимой и невидимой в перспективе опыта богообщения, то есть глазами и чувствами, просветленными Божественным присутствием.

²² А. Миронов, Без огня. СПб.: Новое издательство, 2009, с. 26.

Во многих трудах по космологии обсуждается роль и место человека *во* вселенной. В данной книге вселенная вносится *внутрь* человека, восстанавливая исходную *вложенность мира в сердце* человека (Еккл 3:11), делая возможным постижение вселенной как элемента спасительного пути человека²³.

²³ Как здесь не вспомнить слова св. Василия Великого: «Если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в самом себе как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» (Беседа на слова «внемли себе», Творения, ч. IV, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 41); а также преп. Исаака Сирина: «Умиришь сам с собою, и умиряются с тобою небо и земля. Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную, потому что та и другая – одно и то же, и входя в одну, видишь обе» (Слово второе. Слова подвижнические преподобного Исаака Сирина, М.: Правило веры, 2002, с. 16).

Богословская преданность как утверждение центральной роли личности в диалоге Христианства и науки

Прежде, чем мы перейдем к развитию сформулированных выше тем, нам необходимо раскрыть, что подразумевается под богословской преданностью, когда речь заходит об осмыслении космологических взглядов. Мы должны быть готовы к вопросу скептиков и нигилистов, касающегося обоснованности предлагаемого нами метода исследования, предполагающего элемент веры. Поскольку предметом нашего исследования является диалог между наукой и религией, такой диалог подразумевает присутствие веры хотя бы по *форме*. Тогда, соответственно, возможен и *формальный* диалог между верой и знанием как двух источников нарратива о вселенной. Однако то, что подразумевается нами в словоупотреблении «богословская преданность», определяет форму этого диалога, но не такую, когда положения научных теорий напрямую соотносят с академическим богословием. Нас интересует понимание космологии через призму богословия как *опыта* божественного, манифестированного в первую очередь в самом факте жизни личности. Иными словами, раскрытие богословской преданности в космо-

логии предполагает проведение исследования о смысле космологии в контексте опыта, а не просто абстрактного теоретизирования.

Прежде всего мы хотим указать, что богословская преданность есть реакция на современный атеизм. Действительно, по своим целям и задачам диалог Христианства с наукой призван противостоять атеизму. Однако, если внимательно присмотреться к тому как это делается, то оказывается, что существующая форма этого диалога оказывается приспособленной к логике атеизма. «Диалог» оказывается не более чем реакцией на атеизм, часто оправдательной и необидительной. Если воспользоваться упомянутой выше терминологией свободного мышления, в современном диалоге между Христианством и наукой нет *свободы*, происходящей из приоритета божественного образа в субъекте этого диалога. Современный атеизм торжествует не только как свобода от исторических авторитетов (то есть свобода от упомянутой свободы в Христианском смысле), и не как беспринципное следование прокламации в духе «наслаждайся жизнью, ибо Бога нет», то есть не только как худшая форма непросвещенного рабства платоновской пещеры, в котором отблески Божественного присутствия не распознаются, а сама способность к их видению в мире сводится на нет. Атеизм предлагает культ *имманентности*, призывая к лишению чувствительности и усмотрения трансцендентного (а тем самым, к той сотериологической расслабленности и рассеянности, о ко-

торой говорил. В. Лосский). Поскольку современная наука, и в особенности техника, парадоксально способствуют «обретению слепоты» по отношению к трансцендентному, порождая его имманентные образы, адвокаты атеизма апеллируют к науке. Делая это, атеизм подстраивается под настроение и требование эпохи. Гораздо проще не отрицать присутствие Божественного в мире, а утверждать, что все сферы человеческой деятельности самодостаточны и творятся произволением человека, не нуждающегося в ссылках на Бога. Поскольку с философской точки зрения вопрос о существовании или несуществовании Бога не решается (философский разум всегда остается в «негативной достоверности» по поводу неразрешимости этого вопроса²⁴), то зачем вообще пытаться на него отвечать? Не проще ли признать, что наука, искусство, литература и т.д. даны в определенности того, что человеку *несокрывто*. Здесь атеизм выступает как секуляризм, как некая беспартийная гражданственность, как служение якобы неопределенному идеалу человечности (понимаемому сугубо эмпирически²⁵). При этом

²⁴ См. Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), pp. 87–137.

²⁵ Г. Гутнер показывает, что идеал единства человечества просто не существует. О нем можно мыслить только в модусе *надежды* (в смысле известного Кантовского вопроса «На что я могу надеяться?»), имеющим религиозную природу (См. Г. Гутнер, Единство человечества в эсхатологической перспективе//Богословие творения. под. ред. А. Бодрова и М. Толстолюбенко. М.: Изд-во ББИ, 2013, с. 230–236; также Г. Б. Гутнер, Идея человечности. Эпистемологический и этический аспекты// Методология науки и антропология. М.: ИФРАН, 2012, с. 170–192).

предполагаемый идеал человечности якобы содержит универсальный критерий своей собственной определяемости. И для того, чтобы определить человечество и человечность в универсальных категориях нужен язык, преодолевающий расовые, национальные и классовые и т.п. различия. На роль такого языка претендует научная форма мышления, сводящая феномен человека во всех его многообразных проявлениях к физико-биологическому. Именно поэтому современный атеизм, как некая форма «имманентного гуманизма», есть, как это ни звучит банально, научный атеизм. Однако этот атеизм является более агрессивным²⁶, более коварным и продвинутым философски и анти-богословски²⁷, чем то, что имело место, например, в недавнюю эпоху богоборчества, ибо современный атеизм мотивирован логикой материального производства и людских ресурсов в его осуществлении, то есть потребностями преуспевающей экономики, а не абстрактной идеологии²⁸. Показательно, что новый виток атеизма, подкрепленного процессами освоения материальной действительности и производства вторичных продуктов

²⁶ См. примеры этого в R. Dawkins, *The God Delusion* (London: Black Swan, 2007), или V. J. Stenger, *God the Failed Hypothesis: How Science Shows that God Does not Exist* (NY: Prometheus Books, 2008).

²⁷ См., например, Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*.

²⁸ Это положение отстаивается крупнейшим православным философом Крестосом Яннарасом (C. Yannaras) в его статье "The Church in Post-Communist Europe", in *The Meaning of Reality. Essays on Existence and Communion, Eros and History* (Los Angeles: Sebastian Press & Indiktos, 2011), pp. 123–143.

жизнедеятельности, демонстрирует жизненную силу марксистского учения о приоритете экономики в жизни общества. Поэтому, говоря о современном атеизме, речь идет не столько о попытке низвергнуть религиозные идеи с помощью научных открытий и теорий, сколько о навязывании человеческому мышлению научной доминанты как более эффективной формы приспособления индивидов к потребностям и условиям функционирования общественно-экономической формации. Свобода от традиционных духовных и философских авторитетов, а также исторических ценностей, оборачивается в современном атеизме рабством перед культом научно артикулируемого и верифицируемого. Парадоксально и принципиально отлично от советской модели атеизма то, что лозунг «знание это сила» не приветствуется в экономически развитых сообществах, ибо *много-знание*, как это было всегда, социально излишне. Это означает, что знание и наука функционируют в обществе в усеченном виде, на уровне «посредственной» и популярной формы, такой их утилизации, которая не позволяет профессионально критически судить о его достоверности, доброкачественности и полноте. Научное знание становится мировоззрением, идеологией и фильтром социальной благонадежности и адекватности (тот, кто не верит в авторитет научного мнения, не только считается маргиналом, но ставится под сомнение сама его разумность). Научный метод трактуется как самодостаточный и не нуждающийся ни в каком вненаучном обосновании и оцен-

ке. Наука провозглашает истины о мире от лица своей собственной рациональности, действующей в развоплощенном коллективном сознании, поддерживаемом системой грантов от имени экономически властной группы. Делается это под видом того, что научные достижения и основанные на них технические приложения идут на благо людям. Однако по стилю функционирования в обществе наука забывает человеческую личность, тот простой факт, что она есть человеческое порождение и ее изначальный смысл был обслуживать интересы людей, а не делать их рабами и заложниками научного метода.

Необходимо однако осознавать, что когда мы употребляем такие слова, как наука и ее метод, мы оперируем абстракциями. Действительно, существуют конкретные научные дисциплины с их узко специализированными методами, практически недоступными не-специалистам. Наука же вообще, как форма общественного сознания, является скорее умонастроением, присущим данной эпохе, разновидностью материалистического оптимизма, подкрепленного техническими успехами и их воплощением в культуре потребления. Будучи видимым вектором прогресса, наука выступает искушением, упрощая жизнь человека, и в то же время уводя его от вечных неразрешимых проблем, связанных со смыслом существования, и растворяя, тем самым, каждую личность в безликой множественности тоталитарно-технократического общества. Выражается это в том, что несмотря

на апофеоз науки в мышлении людей, последние не становятся счастливее и свободнее от ограничений материального существования; они не уходят от проблем социальной несправедливости, трудностей обыденной жизни, болезней и утрат. Потому что наука как идеология не договаривает самого важного, а именно того, что она *не знает целей и путей своего будущего развития*; она до конца не осознает своей роли в осуществлении человечности во вселенной. В своей грандиозности наука вынуждена преднамеренно закрывать глаза на те аспекты действительности, которые ею самой не описываются, или же ведут себя непредсказуемо по отношению к любой форме научного прогноза. Как мы уже отмечали, трагичность такого положения вещей связана с тем, что человечество фактически стало заложником научно-технического прогресса.

Научной деятельности присуща целесообразность, сопровождающая любое человеческое действие. То или иное исследование имеет конкретную цель: узнать и применить закономерность природы либо для практического интереса, или просто в силу любопытства. Говоря о недоступности целей научного процесса вообще, мы утверждаем другое: научный поиск спонтанен и не сопряжен с духовными, бесконечными задачами человечества. Соответственно практическая целесообразность научного исследования, воплощенная в методологии, приоткрывает лишь определенный сектор природы, а это, в свою очередь, означает, что в осво-

ении физической реальности всегда остается зазор между тем, что познано и тем, что не может быть познано вообще. Это оставляет за природой возможность уходить в *потаянность* и реагировать на эксперименты и вторжения человека в реальность спорадическим, непредсказуемым путем. Например, овладевая тайнами микромира, ядерная физика и физика элементарных частиц, не имея возможности предусмотреть все детали экспериментов, рискуют создать состояние вещества, которое может угрожать условиям существования человека на Земле²⁹. В таких экспериментах возникает опасность «перехода» некой границы в области *несокрытого* (мерой которого является человек, а тем самым границы человеческого), когда сконструированные приборы и созданные состояния вещества могут повести себя «нечеловечески», противореча исходной посылке науки и обращая науку против человека³⁰.

²⁹ Футуристические прогнозы, основанные на угрозах, проистекающих из приложений современной науки в технике обсуждены в книге канадского философа Дж. Лесли: J. Leslie, *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction* (New York: Routledge, 1996). Ему вторит королевский астроном сэра Мартин Рис: M. Rees, *Our Final Century, A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in This Century – On Earth and Beyond* (London: W. Heinemann, 2003).

³⁰ Известный из дискуссий 50х годов прошлого века пример – атомная бомба. Создав атомную бомбу, человечество впервые в истории поставило себя в положение, когда условия его существования более не контролируются только природными процессами, но зависят от доброй воли людей, использующих или не использующих ядерное оружие, то есть, вторгающихся или нет в глобальные природные процессы. В наше время дискуссии вокруг возможности глобально-

Требования и нужды общества придают цель науке, но сам процесс развертывания этих нужд во времени в свою очередь не обладает ясной логикой, подчиняя ее простому желанию жить неопределенно лучше и неопределенно дольше. Такое благое пожелание приводит к противоположности: человечество делает условия своего существования все более хрупкими и зависимыми от вторичных продуктов природы, тем самым заводя человека в искусственный мир его собственных амбиций и иллюзий³¹. Другая черта кризиса в науке проявляется с особой силой в спекулятивных областях

го ядерного конфликта не потеряли своей актуальности, но и существенно дополнились более устрашающими возможностями ошибок в экспериментах с элементарными частицами при больших энергиях, претендующими на моделирование состояния ранней вселенной: не может ли такое моделирование привести к глобальному фазовому переходу во всей вселенной, фактически разрушив ее? Именно этот вопрос ставился перед началом эксплуатации адронного коллайдера в европейском центре ядерных исследований (CERN). Современный экологический кризис дает свидетельство такого же порядка. Таящие полярная шапка и ледник Гренландии, вымирание определенных видов животных и предстоящая миграция коренных народов Арктики показывают, что научно-технический прогресс, вышедший из под контроля *морального разума*, приводит к проблемам социально-политического плана. Наука более не только не нейтральна по отношению к экономике и политике, а наоборот является их результатом и оракулом. Процесс познания мира как его эксплуатация и, тем самым, его «преобразование» (но не «преображение»), оказывается вовлеченным в сферу интересов государств и классов, а его этическая нагруженность определяется принадлежностью к тому или иному социально-экономическому заказу.

³¹ Конечно, социальные оптимисты укажут на то, что в этом нет ничего страшного, ибо через науку человек осуществляет свое космическое воплощение. Проблема, однако, в том, что подобное воплощение как космический процесс не манифестирует в самом себе целей и ценностей.

знания, которые, тем не менее, претендуют на отражение физической реальности. В первую очередь речь идет о космологии. Космология, хоть и не имеет прямого отношения к процессам жизнедеятельности, влияет через свои научно-популярные формы (как составляющие научной идеологии) на массовое сознание. С одной стороны, физическая космология претендует на то, что дает представление о процессах в ранней вселенной, из которой произошло все многообразие наблюдаемых форм вещества. С другой стороны, она признает, что в лучшем случае отдает себе отчет только о *четырех процентах* вещества во вселенной. Остальные девяносто шесть процентов, предсказываемые физикой (так называемые скрытая масса и темная энергия), на данном этапе развития науки не поддаются экспериментальному обнаружению и отождествлению с конкретными материальными носителями³². Это свидетельствует о том, что чем дальше тео-

³² Недаром подобное положение дел порождает вопрос, не является ли вселенная социальным конструктом в очень нетривиальном смысле. Речь идет о некоем «мыслительном соглашении» (“thought convention”), достигаемым научным сообществом в процессе дебатов и ограниченном приоритетами исследования, вытекающими из социально-культурных факторов финансирования научных проектов. М. Харвит (М. Harwit) приводит интересные аргументы в пользу того, что развитие наблюдательной космологии во многом было предопределено технологическим прорывом после Второй мировой войны, в частности развитием радиоастрономии. Именно в силу этого современная космология знает очень много о четырех процентах детектируемого с помощью электромагнитных волн вещества во вселенной, в то время как остальные 96% остаются не интерпретированными именно в силу дефицита в данную эпоху соответствующих методов наблюдения. Принципиальные ограничения на возможность апробирования ре-

рия и практика космологических наблюдений продвигается в освоении вселенной, тем больше приоткрывается масштаб нашего незнания и непонимания вселенной, то есть вычерчиваются пределы научного метода вообще. Выражаясь философски, космология делает отчетливо понятными границы *непотаенности* бытия, той области *несокрытого*, которая имеет прямое отношение к человеку как его мере. По мере исторического продвижения космологии в количественном отношении эта область становится все меньше и меньше (в космологии она может быть измерена 4-мя процентами материального состава вселенной, которому единосущен человек), являясь тем самым индикатором пределов применимости физики к проникновению в тайны бытия, показывающими, что многое в этом бытии остается рамками ее описания.

Несмотря на очевидную ограниченность методов физики, применимых к изучению вселенной как целого, а также самой космологией демонстрирующей хрупкость существования человека в общем-то безжизненной вселенной, космологи иногда выступают как «пророки и священники вселенной», проповедуя о ней в «научно-сакральных» терминах, как если бы они знали или смогли бы знать о ней все. Однако, анализ многих положений космологии показывает, что по-

зультатов космологических теорий проистекают из дороговизны или недоступности технических методов. В том смысле многие теории обречены оставаться не более социальными конструктами. (См. подробности в М. Harwit, *In Search of the True Universe. The Tools, Shaping, Cost of Cosmological Thought* (New York: Cambridge University Press, 2013), pp. 16–24, 152–153, 318–322).

добный оптимизм и самоуверенность в провозглашении конечных истин о вселенной являются философски наивными и односторонними, не только не учитывающими ограниченные возможности логического познания, но и пренебрегающими и принижающими другие модальности сопричастия вселенной и Богу.

Современной науке присущ новый виток радикальной математизации природы. Это в особенности касается фундаментальных разделов физики, где теория толкует о сущностях, не доступных наблюдению в прямых экспериментах. Здесь происходит онтологическое смещение представлений: ненаблюдаемые сущности объявляются более фундаментальными, как ответственные на глубинном уровне за случайную видимость природы. Математизация природы исходит из абстракции неперсонального и анонимного разума, существующего вне конкретики ипостасных существ, а наличие личностей во вселенной не может получить своего объяснения и истолкования в математизированной картине мира. Будучи движимой порывами либо абстрактного, либо утилитарно-прикладного характера, наука забывает о человеке как о конечном основании ее собственной сущности и, тем самым, своей вторичности по отношению к реальности самого человеческого. Можно обобщить, сказав, что «кризис» современного научного естествознания и есть забвение личности, неспособность не только пролить свет на тайну человеческого сознания, но и исключение проблема-

тики личности из научного дискурса вообще. По сути, научное мировоззрение выводит личность за пределы того, что научно реально. Личность присутствует в научном процессе как его носитель, но не как то, что этим научным процессом может быть описано. Наука творится во имя интереса сообщества личностей, но в конечном итоге сама личность оказывается за пределами ее описания. С присущим феноменологии пафосом можно утверждать, что в научных теориях «личность присутствует в отсутствии». Нереальность личности в научном дискурсе приводит к тому, что ее интересами и многообразными свойствами общения с миром можно пренебречь. Личности есть и они нужны для анонимных целей науки, но их нет как носителей других, ненаучных истин, их нет как индивидуальных жизней и эмоциональных переживаний. Науке как социальному процессу нужны субъекты исследования, то есть работники науки, но личности как неповторимые центры бытия ей неинтересны и не нужны³³. Впрочем, современному обществу личности тоже не нужны, ибо гораздо проще править массами, приспособленными под стандарты материалистического мышления и стереотипы поведения, основанные на потреблении результатов научно-технического прогресса.

Спецификой современного научного атеизма как раз и яв-

³³ См., например: М. Хайдеггер, *Время картины мира* // *Время и бытие*. Статьи и выступления. М.: Изд-во «Республика», 1993, с. 47. См. также Дж. Пэттисон, *Размышления о Боге в век технологии*. М.: Изд-во ББИ, 2011, с. 100–146.

ляется такое использование результатов науки и техники, которое игнорирует личность. Призыв к наслаждению благами этого мира со ссылкой на то, что Бога нет, есть призыв к тому, чтобы игнорировать и подавлять в человеке порывы к духовному и трансцендентному, делающими человеческую личность отличной от других форм органической жизни. Смысл этого дара человек призван раскрывать в *вере* в свое существование, в *надежде* на то, что смысл этого существования может быть раскрыт и в *любви* к миру и Богу, даром которого эта конкретная личность жива. Забвение личности богословски трактуется как посягательство на абсолютный приоритет человеческого мира и тех структурных связей в человеческих сообществах, которые сформировали дух Христианской цивилизации и единство ее исторического пути в ощущении присутствия Божественного. Забвение личности есть посягательство на экзистенциальную значимость ее истории как глубоко укорененной в нераздельном единстве Божественного и человеческого. Истории, запечатленной в архитектурном облике, шедеврах искусства и литературы, в самом европейском способе мышления и ценностях. Забвение личности есть атака на все традиционные формы общества и жизни, которые по логике материально-технического развития должны исчезнуть или стать ненаблюдаемыми. Научный атеизм как секуляризированная форма мысли навязывает свое восприятие всех областей человеческой жизни, включая гуманитарные и социальные науки,

искусство и сферы религиозных верований. Под предлогом антифидеизма, подкрепленного идеологией сокрушающего авторитета постмодерна, научная деятельность, широко понимаемая как «свободное» творчество, вынуждена адаптироваться к нормам социальной толерантности, навязанной радикальным политизированным секуляризмом.

В свете сказанного становится очевидным, что все современные формы так называемого диалога между религией и наукой, который призван противостоять атеизму, и который вынужден адаптироваться к секулярным нормам ведения полемики, неудовлетворительны и неадекватны, ибо атеизму следует противопоставлять не приспособленные к науке формы религиозности, а сам атеизм должен быть подвергнут радикальной «деконструкции». Согласно последней, атеизм и секуляризм будут видны через призму лежащего в их основании верования в приоритет материально-экономического в жизни человека. Свидетельством того, что ныне существующие формы диалога между наукой и религией неудовлетворительны, является тот факт, что за последние 20–30 лет своего существования этот диалог ничего не достиг. Несмотря на то, что опубликованы сотни книг и статей, проведено бесчисленное множество конференций – ни наука, ни богословие не претерпели никаких серьезных изменений в процессе своего взаимодействия. Научное исследование в конкретных областях знания продолжается так, как если бы диалог вообще не существовал. Большинство исследовате-

лей просто о нем ничего не знают, и их повседневная активность подвержена логике научного развития. Голос религии и богословия, пожалуй, больше всего был слышен в области биологической и медицинской этики. До некоторой степени религиозный взгляд на природу проник в консультации по экологическим вопросам. Однако сама техника научных исследований и динамика их социального веса практически не изменилась. Другими словами, не видно никаких экзистенциальных, практических последствий диалога. Он остается пока лишь теоретической проблемой. Философская оценка такого состояния дел позволяет выявить позитивное зерно такого диалога: он указывает на постоянно присутствующий в человеческом сознании дискомфорт от раздвоенности во взглядах на сущность человеческого бытия и окружающего мира. Этот дискомфорт как бытийное состояние тревоги, в свою очередь дает повод предполагать, что потребность в диалоге между наукой и религией является внутренней характеристикой человеческого состояния вообще. Он указывает на дуализм в самой структуре человеческого сознания, суть которого и раскрывается продолжающимися дебатами между религией и наукой. Если понимать богословие как укорененное в личном опыте общения с Богом, наука не в силах понять возможность этого опыта, ибо она не в силах понять жизнь сознания. Абстрактные дискуссии о мироздании, согласно богословским и научным представлениям, может быть и имеют общетеоретический интерес, но мало что ме-

няют в характере Богообщения. А поэтому вопрос не о том, может ли наука изменить формы Богообщения, а о том, как само Богообщение способно изменить ум человека (то есть осуществить *метаною*), которая «просветлит» взгляд на науку с позиции «великого разума любви»³⁴. Здесь снова прослеживается принципиальная асимметрия между наукой и богословием, коренящаяся в различии опыта личности. Соответственно, если в процессе диалога науки и богословия не происходит изменения опыта, то есть экзистенциального изменения, то смысл этого диалога с богословской точки зрения кажется сомнительным, ибо сводится он к пустому умствованию, допускающему бесконечные абстрактные вариации в отношениях между религией и наукой³⁵.

Такая точка зрения на диалог может показаться предвзятой и произвольной. Философски ориентированный читатель правомерно задаст вопрос: существует ли такая матри-

³⁴ Только любовь может дать доступ к «великому разуму», ибо любовь, данная в откровении Слова Божьего, то есть *Логоса*, проявляет себя как *логос*, то есть как разумность (рациональность, разум). Эта та разумность, которая осуществляет доступ к явлениям более близким и внутренним, тем, которые испытываются *плотью*. Откровение Христа показало, что любовь лежит в основании подлинного разума, который видит и говорит то, что обыденный рассудок упускает из виду.

³⁵ См., например, о различных комбинациях отношений между наукой и религией работы: W. B. Drees, “A 3x3 Classification of Science-and-Religion.” *Studies in Science and Theology* 4 (1996), pp. 18–32; I. G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (San Francisco: Harper & Row, 1990); I. G. Barbour “Ways of Relating Science and Theology”, in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, R. J. Russell et al. (eds.) (Vatican City State: Vatican Observatory, 1988), pp. 21–48.

ца мышления, в которой можно приостановить все случайные исторические формы диалога между наукой и религией и изыскивать его глубинное основание во вне-исторической системе мышления, которая включала бы все конкретно-исторические формы диалога как частный случай. На это могла бы претендовать какая-нибудь философская система, которая возвышалась бы над богословием и формами научности, формируя некое универсальное знание, способное доставить истину. Сомнительность в возможности такой всеобъемлющей системы знания видна из простого вопроса: кто является ее носителем? Если таковой существует, то возникает вопрос об основании фактической случайности как носителя, так и его сознания, то есть мы снова возвращаемся к проблематике личности. И именно в этом пункте предположение о наличии некой универсальной системы мышления уже неявно содержит в себе богословское начало, пусть даже неартикулируемое этим мышлением. Если личность становится отправной точкой всех форм диалога между наукой и религией, то темой этого диалога должно стать изучение того специфического человеческого состояния в мире, которое привело к различию и разделению между религией и наукой. Диалог между религией и наукой должен стать не столько академической, сколько экзистенциальной задачей. Соответственно, если непосредственное жизненное измерение в диалоге между религией и наукой исчезает либо из науки, либо из богословия, то все возможные способы «комбини-

рования» науки и богословия представляют собой ментальную игру, не имеющую никакого жизненно-духовного значения. Силой мысли можно произвести много моделей такого диалога, оставаясь при этом в непонимании, почему и откуда возникла проблема разделения между религией и наукой, и почему человеку свойственно искать пути их соединения.

Итак, проблема богословия и науки становится проблемой разделения в человеческом духе, которое человек болезненно пытается преодолеть как одну из своих бесконечных задач. Аспект «бесконечности» диалога между религией и наукой таким образом оказывается попыткой человека понять и определить свое собственное предназначение, смысл своего существования. При таком видении диалога становится ясным, что осуществление этого диалога отражает не только само-осознание специального положения человека в мироздании, но и трансцендирование, то есть выход за пределы своей природной определенности, реализуя тем самым функцию Божественного образа. В таком ракурсе предполагаемая «симметрия» между религией и наукой в их диалоге неосуществима, ибо сам диалог оказывается частью жизненной модальности, не вербализуемой дискурсивным мышлением, а переживаемой в сопричастии с реальностью того, произволением кого человек существует. Эту асимметрию, отраженную в рефлексивном мышлении, мы называем «богословской преданностью». Согласно последней, диалог между Христианством и наукой не может осуществиться без

априорного присутствия в нем веры в Бога, – веры, согласно которой как богословие, так и наука возможны только как модальности Божественного произволения по отношению к человеку. Такая позиция «богословской преданности» выводит диалог между Христианством и наукой, в нашем случае с космологией, из абстрактного, схоластического русла в контекст жизни во Христе, когда космология становится делом восстановления искаженного божественного образа в человеческом спасении.

Богословская преданность как познание в любви

Проницательный взгляд не должен упустить из виду одно важное обстоятельство, придающее богословской преданности онтологический смысл. Речь идет о том, что богословская преданность, если она не хочет остаться голой абстракцией или академическим *ad extra*, получает свое основание и обоснование в событиях богообщения. В богообщении приобретается опыт любви, способный качественно изменить модальности познания. Познание становится выражением любви к Богу и благодарности ему за творение. События богообщения несут в себе благовествование о победе над смертью, исходящее от имени Церкви, ибо она, в отличие от научной идеологии и метафизических убеждений, является Евангельским провозвестием о том, что Христос, «смертию смерть поправ», продемонстрировал нам возможность трансформировать процесс неизбежного физического умирания в событие общения нашей личности с личностью Бога. Человеку дана возможность при жизни быть преображенным, когда мера его биологической природы уменьшается по отношению к свободе от любых ограничений по исповедованию любви, в том числе, в познании.

Христианский опыт пришел не только из греческой концепции *logos* (*logos*) и *aletheia* (*aletheia*), он пришел для то-

го, чтобы эту концепцию дополнить до целого. Опыт Христа подтвердил, что *логос* является истинно существующим не как некая неартикулированная необходимость, управляющая вселенной, а как любовь, согласно *логосу* (т.е. принципу) которой и был создан мир. Опыт Христа есть раскрытие (как выход из потаенности) той модальности Божественного существования, которая называется *любовью* и является поиском понимания Того, Кого она любит. Это понимание есть внутреннее требование любви. Мы видим здесь связь между любовью и истиной, ибо любовь ко Христу и к ближнему во Христе может выстоять испытание миром, только если она есть любовь к истине. В связи с этим можно утверждать, что диалог между Христианством и наукой имеет смысл если богословская истина, основанная на любви к Богу и миру, сотворенному Им, вступает в диалог с любовью к истине в науке, любовью, которая предполагает любовь к миру и человеку, его познающему. Подведение научной модальности познания под опыт Богообщения предполагает такое изменение видения науки, при котором научная деятельность как любомудрие (*фило-софия*), основанная на дискурсивном разуме, получает свое основание в добротолубии (*фило-калии*), понимаемом как деятельное богообщение.

В качестве исторической ссылки здесь следует указать на бл. Августина Иппонского, который сформулировал тезис, что любовь (понимаемая как благотворительность, то есть *agape* (гр.) или *charitas* (лат.)) является условием того, что

только через познание в любви к тому, что познается, возможно постижение истины: «единственный путь к истине только через любовь»³⁶. Другими словами истина укоренена в любви как его эпистемологическом условии не в силу того, что истина не может быть полностью раскрыта без любви, а в силу того, что сама любовь является конечным и единственным основанием для возможности видения и постижения истины. Постигание истины предполагает любовь к ней. В своей «Исповеди» Августин, со ссылкой на Христа (Ин. 8.40), приводит пример обратного, когда столкновение с истиной может привести к ненависти, ибо истина, как «насыщенный феномен», раскрывает и показывает нам нас самих. Она формирует нас по-разному в зависимости от того, любим мы ее или ненавидим. И именно тогда, когда в нас не хватает духовных сил, чтобы преодолеть ненависть по отношению к тому, что она раскрывает негативного в нас самих, мы получаем воздаяние: мы не хотим быть раскрытыми ею, но она все равно раскроет нас против нашего желания, но *сама не откроется нам!*³⁷ Именно поэтому только в любви, когда истина всего негативного, раскрытого в нас самих, воспринимается с любовью, так что ненависть преодолевается, эта истина будет способна открыться нам. Любовь к истине, или любовь к премудрости, предполагает, что во-

³⁶ St. Augustine, *Contra Faustum*, Book 32, 18, NPNF, Ser. 1, vol. 4, p. 581.

³⁷ Бл. Августин Гиппонский, Исповедь, Кн. 10, XXIII, 34. М.: RENAISSANCE, 1991, с. 259.

деление знания из опыта и изменчивых вещей преодолено, то есть знание становится назидательным, но не надмевательным³⁸. Б. Паскаль выразил по-другому аналогичную мысль: «в отношении человеческих вещей говорят, что необходимо их знать, чтобы любить... святые же, напротив, говорят о вещах божественных, что их необходимо любить, чтобы знать, и что истина (*vérité*) открывается только через любовь (*charité*)»³⁹. Однако, любовь не является чем-то просто соизмеримым с опытом текущей реальности, она требует своего рода преодоления отчаяния и безысходности человеческого существования, неоднократно артикулированного самим Паскалем в его «Мыслях», и обретением любви к Богу: «какая большая дистанция между знанием Бога и любовью к нему»⁴⁰.

³⁸ Ср. Бл. Августин Гиппонский, О Троице, Кн. 12, XI, 16. М.: Образ, 2005, с. 86.

³⁹ Б. Паскаль, О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Г. Я. Стрельцова, Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994, с. 449. (Пер. с французского В. Pascal, "De l'art de persuader", en *L'esprit géométrique et De l'art de persuader* (Paris: Bordas Éditions, 2002) (перевод изменен, АН)).

⁴⁰ В. Pascal, *Pensées* (tr. Louis Lafuma), 377(280), p. 161. Другой исторический пример – работа прот. Павла Светлова «Вера и разум», написанная в 1916 году, в которой развивается мысль о том, что истинное познание предполагает любовь. Познание, как познание истины, возможно, если в человеке есть вера, но вера эта не есть простое психологическое данное, а есть определенная нравственная настроенность личности, которой можно достичь лишь через покаяние, что означает в данном случае принятие Христа. Но тогда и познание, как познание истины, не есть очевидность нашей жизни, а есть подвиг веры, в котором стирается четкая граница между верой и знанием: «само познание складывается как бы

Любовь, как явление, не имеющее себе равных, оставалось бы недоступным без Христа. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16) и «*Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостью и всем разумом твоим*», и «*ближнего твоего, как самого себя*» (Лука 10:27). Таким образом, живущие в Боге есть те, кто его любит, то есть те, кто любят друг друга (1 Ин., 4:20). И только эта любовь может дать доступ к «великому разуму», ибо любовь, данная в откровении Слова, то есть *Логоса*, проявляет себя как *логос*, то есть как разумность, которая делает возможным доступ к явлениям более близким и внутренним, тем, которые испытываются одухотворенной *плотью* человека и превосходят способность разумного осмысления. Откровение Христа показало, что любовь имеет такой разум, который видит

из двух моментов: первый момент, когда истина непосредственно постигается сердцем, второй когда в нее прозревает и ум: короче знание есть синтез веры и рассудка.» (Проф. прот. П. Светлов, Вера и Разум (Библейско-апологетический очерк) // Вера и Разум. Киев: Пролог, 2004, с. 33). Но как «Любовь» есть определение христианского Бога, так «любовь» входит и в определение самой сути верующего человеческого существа. Тем самым, когда познание связывается с любовью, речь идет не о познании, как чистом мышлении или как анонимной субъективности, а об акте познания как отношении личного бытия человека к той реальности, которую он любит всем сердцем (ср. с аналогичными рассуждениями В. В. Зеньковского в его «Основы Христианской философии». М.: Канон, 1996, с. 139–140.) Именно поэтому истинность познания глубоко связана с жизнью человека как личности: «Св. Писание...видит в знании полное выражение познающей индивидуальности, проявление совокупной деятельности всех сил человека; в нем выражается не одна какая-нибудь сторона духовной жизни, но вся жизнь.» (П. Светлов, Указ. соч., с. 38).

и озвучивает то, что коллективный и анонимный разум упускает из виду. Христос продемонстрировал *логос* любви своими страстями и своим воскресением, он раскрыл ее и завершил «до конца» (Ин. 13:1). Во Христе любовь обнаруживает себя как конечная и исходная истина, та, благодаря которой возможны все другие истины и та, которая суммирует их всех в конце времен: «Я есть путь и истина» (Ин. 14:6). Именно в этом смысле «вселенная в целом» как «все во всем» и как «начало и конец» творения может быть познана только через Христа.

Христианская любовь придает разумному познанию достоверность. Ибо любовь «...все покрывает, всему верит, на все надеется, все переносит» (1 Кор. 13:7). Это означает, что любовь любит без условий, в особенности условия взаимности. Любовь не нуждается ни в чем в ответ на ее дар: любовь, которую отвергают или презирают, или любовь без ответа, остается не менее совершенной любовью. В этом смысле совершенную любовь являет само сотворение всей вселенной, как безусловное и одностороннее первенство любви по отношению к бытию: Бог сотворил вселенную из своей любви, и он не ожидает признания этого от твари, ибо Бог превыше того, что он сотворил. Познание вселенной как сотворенного являет собой скрытое познание божественной любви, а не только того, *что* было сотворено, это и есть активное действие «богословской преданности» в космологии. Познать вселенную, означает познать Божественную любовь

ко всей твари, включая себя самого.

Христианская любовь обосновывает возможность *истинного* познания, ибо тому, кто любит, то есть верит в Бога, возможно все, в том числе и постижение истины. Для Бога отсутствует *возможность невозможного*: «Людям это невозможно, но не Богу: ибо все возможно Богу» (Марк 10:27). Тот, кто верит, при условии, что он верит с любовью и в любви, обладает точно такой же привилегией: «Все возможно верующему» (Марк 9:23), верующему открыты пути *истинного* познания. Христианская любовь делает возможным познание человека как осознание смысла его центральности в творении как Богом данной возможности познания. Однако, как сказал св. Павел: «Если кто думает, что нечто познал и знает, он еще не познал *так, как следует познать*» (1 Кор. 8:2). Как же следует познавать, чтобы знать достоверно? Для этого следует в первую очередь самому быть познанным Богом, то есть любить Его: «Но если кто любит Бога, тот познан им» (1 Кор. 8:3). Познавать себя не *моей* мыслью, а мыслью Его, того, кто (меня) мыслит, любя меня, и делает себя познаваемым лишь тому, кто любит его. Мысль о том, что самопознание и познание вообще возможно только через обретение божественного ума в любви, означает что человеку верующему приходится испытывать свою волю и познавать себя и мир не на основе природной сущности, а с помощью воли. Христианская любовь как составляющая «богословской преданности», таким образом, есть способность подходить к

вещам и видеть в них Божественное присутствие вопреки их вопиющей эмпирической очевидности – присутствие, которое только и может быть раскрыто человеку как носителю свободной воли и любви.

Познание других вещей и существ таким образом возможно только в любви, ибо любовь единственная способна познать другого, поскольку она верит в другого *par excellence*. То, что она любит, откроется человеку точно в той мере, в которой любя его, любовь направлена на него. Любовь может знать за пределами самой себя, поскольку она единственная может выйти за пределы себя и может «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Ефес. 3:19). Такое познание посредством вхождения в познаваемое в любви можно назвать *сопричастием* (*communion*). Оно позволяет через любовь получить доступ к непостижимой трансцендентности других существ и сущностей. В этом любовь имеет полное право взять на себя ответственность за то, что провозглашает философия и познание. «Любовь истины», или *Логоса*, ставшего плотью и повелителем всего вокруг, христологически восстанавливает определение философии как «любви к истине». Без любви человеческий разум оказывается ограниченным в интерпретации мира, преобразуя его в объекты обладания и имея дело лишь с их ущербной феноменальностью. Христианская любовь и вера оставляют надежду на то, что наступит время, когда «великий разум любви» начнет уважать объективизированный тварный мир как другого

и его любить, то есть видеть его глазами Логоса, через которого и которым все есть. Уважать и любить мир означает в первую очередь видеть, то есть любить и принимать во внимание другого человека (факта человеческой жизни) как потенциального центра раскрытия смысла мира через дар божественного образа. Пустая рациональность секулярного сознания здесь может быть дополнена и превзойдена *логосом* Христианской любви. Таким образом, истинное познание вселенной доступно человеку только через любовь к Богу, то есть любовь к любви Бога к миру. Сколько бы космология не убеждала нас в незначительности и преходящности нашего положения во вселенной, вплоть до ненависти к самой жизни на основании ее абсурдности и онтологической бездомности, любовь к истине самой жизни дает нам силы увидеть в человеке отблеск истины ее происхождения в Боге.

Богословская преданность как соборное и церковное познание

Истина познания как богообщения предполагает *экклезиальное* (*ecclesial*)⁴¹, церковное, измерение, то есть «онтологичность» или действенность истории самой Церкви, ибо события богообщения в первую очередь связаны с непрерывностью и преемственностью, а тем самым и реальностью этого Богообщения, восходящего своими корнями к первым апостолам и рождению Церкви в событии Пятидесятницы. Здесь подразумевается не только апостольское преемство и институциональные структуры Церкви, но ее способность обращаться к Духу и взывать его на дары в Евхаристической молитве. Именно апостольское преемство и Евхаристия позволяют нам отличить исторически протяженное присутствие Христианской Церкви с ее богословием от случайных и произвольных религиозных и секулярных организаций. Соответственно и богословие как «преданность веры разуму», является исторически преемственным и литургически обосо-

⁴¹ Мы используем термин «экклезиальный» как эквивалент термина «церковный», где церковность понимается не только в институциональном значении, а как состояние верующего человека, не сводящееся к природному. Мы преднамеренно не используем термин «экклезиологический», чтобы уйти от неопределенных коннотаций с той частью богословия, которая разрабатывает учение о Церкви.

ванным, то есть духоносным, только в Церкви, в событиях богообщения, когда в ответ на призывание молящихся, Дух Святой действует *над* историей⁴² Именно в такой перспекти-

⁴² То, что мы говорим о действии Святого Духа *над* историей, а не *в* истории имеет важное богословское значение. Точка зрения о том, что дух действует над историей в литургических событиях отстаивается митрополитом Иоанном Зизиуласом (John Zizioulas) и по сути противостоит взглядам о. Г. Флоровского о том, что Дух постоянно присутствует в истории. Зизиулас возражает против любых попыток ввести Дух в каналы истории. Флоровский отстаивает постоянное воспроизведение события Пятидесятницы в истории, утверждая, что «Святой Дух не сходит на землю снова и снова, но пребывает в «видимой», исторической Церкви. И именно в Церкви Он дышит и посылает свои лучи. В этом полнота и соборность Пятидесятницы» (Г. Флоровский, Соборность Церкви // Г. Флоровский. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005, с. 532). Для Зизиуласа «эсхатологическое проникновение не является историческим развитием, могущим быть понятым логически и в опыте; оно является *вертикальным нисхождением* Святого Духа, *эпиклезисом*, фундаментальным в Православной литургии, преображающим «этот век» и превращающим его во Христе в «новое творение» » (J. Zizioulas, “La vision eucharistique du monde et l’homme contemporain”, *Contacts*, 19 (1967), p. 91. (См. далее о различии в позиции Флоровского и Зизиуласа в книге Р. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), p. 59)). Если следовать Зизиуласу, окажется, что переживание Пятидесятницы, как взывания Святого духа, возможно только в литургическом действии в Церкви. В этом смысле Дух действует *над* историей, и Он не *в* истории. Такой взгляд на присутствие Духа во вселенной имеет серьезные последствия для понимания истории как таковой: история не представляет собой аллегорическую линию событий, развертывающихся из прошлого в будущее, но сама является единым «событием» человечества, полнота и завершение которого диктуется будущим веком. В определенном смысле переживание Пятидесятницы в литургических событиях осуществляет суммирование целостности всей истории так, как она открыта человеку действием Святого Духа. Если Дух не присутствует в истории постоянно, а *действует над ней*,

ве богословская преданность в диалоге науки и Христианства позволяет подойти к познанию и науке как разновидности опыта богообщения, как пара-евхаристической модальности человеческого интереса к миру и его Творцу. Такая модальность предполагает «соборность» в вопросах установления знания; мудрость, основанную не просто на корпоративных интересах сообщества ученых, а *мудрость*, исходящую из этики по отношению к мировой действительности как таинству и благу творению благого Бога.

О какой мудрости здесь идет речь? Часто предполагается, что продвижение науки, ее прогресс соотносится с мудростью человека: наука улучшает и продлевает жизнь человека, доставляет знание и преодолевает невежество. Однако такая научная мудрость не озабочена вопросом о существовании как таковом: отвечая на вопрос «Что есть вселенная?» она не касается вечного вопроса о том, «Почему существует вселенная?» Другими словами, научная мудрость приложи-

откликаясь на призыв Его в литургических событиях, можно осознать исключительную роль Церкви в утверждении Духа и фундаментальную недостаточность науки самой по себе в достижении истины как истины в Духе. Тогда по логике вещей научные институты должны быть дополнены еkkлезиальными так, чтобы научный и философский опыт получил свое завершение в евхаристическом контексте, как опыте переживания ипостасного сошествия Духа и его действия над историей. Если Дух действует над историей через литургические события, то становится очевидным, что присущая науке телеология (если таковая имеется вообще) не обязательно следует «телеологии» Духа. Соответственно смысл науки в перспективе общего прогресса человеческого духа не может быть раскрыт только на основе собственно научного и философского опыта, то есть без определенной богословской установки в этом раскрытии.

ма лишь к тому, что дано и доступно дискурсивному мышлению, с помощью которого устанавливается достоверность данного. Однако, нетрудно осознать, что сама научная мудрость предполагает в своей основе другую экзистенциальную мудрость, в отношении которой невозможно установление ее достоверности с помощью объективации, например, представления существования вселенной или человека, ее познающего, как объектов. Эта последняя мудрость является предметом богословского осмысления и, начиная с эпохи патристики, находится в центре дискуссий.

Для авторов эпохи патристики сама возможность познания была непостижима без веры, то есть соотнесения с источником его фактичности в Боге. В то время как познание как таковое может быть соотнесено с тварной мудростью, соответствующей мудрости философии и разума, церковная мудрость, то есть мудрость, происходящая из богообщения, представляет собой спасительное познание, в которое все внецерковные формы познания, такие как наука и философия, вносят определенный вклад, то есть соучаствуют в ней. Но соучаствуя в постижении истины, научно-философская мудрость никогда не исчерпывает истину, поскольку как философия, так и наука в самой возможности их функционирования, зависят от истины, подразумеваемой церковной премудростью, то есть истины самого существования. В самой своей возможности философия и наука содержат отблеск этой истины. Наука и философия устремляются к этой ис-

тине, но они не в силах ее постичь вне событий богообщения, которые освящают все разновидности тварной мудрости. Мудрость, согласно Отцам Церкви, является связующим звеном между человеком и Богом, благодаря которому знание как мудрость доступна человеку⁴³. Присутствие мудрости в человеческом разуме было обусловлено коллективным участием в этой мудрости, происходящей из харизматической природы Церкви и ее Соборов (Церковные Соборы были собраниями епископов, а не философов и академических богословов, и поэтому они были литургическими событиями, в которых истина устанавливалась евхаристически). Такая мудрость может быть названа кафолической или

⁴³ Бл. Августин понимал мудрость как связующее звено между тварным миром и Богом, различая нетварную и тварную мудрость так как она проявляется в человеческом духе (О Троице, XII, 14.22). Августин настаивает, что несмотря на тот факт, что как слова мудрости, так и познание даны одним и тем же Духом (1 Кор. 12:8), они все же различны (О Троице, XII, 15.25). И тварная мудрость обусловлена и имеет основание в чем-то за пределами тварного мира. Он проводит аналогию со светом, благодаря которому возможно усмотрение и понимание. Но понимание, будучи модусом тварной мудрости, обусловлено *нетварным светом*, благодаря которому *естественный свет* человеческого разума, сотворенного в божественном образе, виден. Из того, что человеческий разум способен артикулировать вещи во вселенной благодаря присущей ему координации с внешним миром (как составляющей божественного образа), отнюдь не следует что это разум мудр в силу неких естественных способностей, дарованных ему в момент создания (Исповедь 12:15). Разум может овладеть мудростью только в случае экстатического трансцендирования в актах веры, когда естественный свет этого разума становится сопричастным высшему Свету, так что верховная мудрость самого факта существования будет открыта и все другие формы тварной мудрости освящены.

соборной. В соответствии с этим определением задача мудрости состоит в осмыслении того, что является благом не для индивидуума, а для всего сообщества, понимаемого не только конкретно исторически, но в полноте человечества, то есть эсхатологически⁴⁴.

Соборность предполагает, что субъектом познания и морали выступает не одна конкретная личность, какая-то политическая группа, а все человечество, объединенное принадлежностью к одному божественному образу. Дар нахождения единых оснований человеческого интеллекта в абстрактной трансцендентальной сфере был дарован многим выдающимся мыслителям, однако он не остановил атомизации в человеческих сообществах, оставаясь, тем самым, не более чем философским указателем некой неполной истины. В этих находках отсутствовало харизматическое и евхаристическое измерение этой истины. Измерение соборности получает здесь дальнейшее раскрытие: только в Церкви, то есть в «соборе» со всеми людьми, под покровом Духа Свя-

⁴⁴ Интуиция полноты человечества, включающей все поколения уже живших людей и все будущие поколения, составляет идею осуществления *плеромы* (*pleroma*) человечества как полноты «тела» человечества во Христе. Согласно св. Григорию Нисскому, когда в Священном Писании говорится, что «Бог создал человека по образу Своему», это означает, что «вся полнота человечества... как будто в едином теле предвечательной силой объемлется Богом всего... Потому целое [человечество] наименовано одним человеком... Так что вся природа, распространяющаяся от первых до последних [людей], есть единый образ Сущего.» (Св. Григорий Нисский, Об устроении человека, Глава 16, СПб: АХИОМА, 1995, с. 55–56.)

того, возможно знать достоверно. Артикуляция мира «мно-
гоипостасным, но единосущим субъектом», то есть субъек-
том познания в тесной жизненной связи Церковного сооб-
щества, содержит в себе истину, понимаемую в церковном
и евхаристическом смысле как истина жизни⁴⁵. Если чело-
вечество приведено к существованию для того, чтобы реа-
лизовать свое предназначение быть священником творения,
опекая вселенную и приводя ее в конечном итоге к единству
с Богом, то построение картины вселенной в космологии яв-
ляется составной частью этого предназначения. Вся история
вселенной, которую часто видят сквозь призму секулярного
сознания и представленную в терминах естественных про-
цессов, получает новое видение в экклезиальном модусе, то
есть через призму спасения⁴⁶.

⁴⁵ Интерпретация того, что человеческое существование является формой эк-
клезиального существования была осуществлена преп. Максимом Исповедни-
ком, который интерпретировал всю вселенную как Церковь (*Мистагогия* 2). Ес-
ли принять во внимание другую аналогию между вселенной и человеком (*Мис-
тагогия* 7), можно вывести аналогию между человеком и Церковью, так что Бо-
жественный образ в человеке по существу является образом вселенской Церкви:
преп. Максим развивает этот тезис в *Мистагогии* 5.

⁴⁶ Преп. Максим Исповедник выразил метафорически это превращение в гл.
7 его *Мистагогии*. До него Св. Григорий Нисский писал о завершении полноты
(*pleroma*) человечества, которая будет сопровождаться остановкой того време-
ни, которое мы испытываем как временной поток физических событий, и оста-
новкой биологического воспроизводства людей как мы понимаем его сейчас (Об
устройстве человека 22). Это подразумевает, что человеческая природа испыта-
ет изменение в своей воплощенной конституции, которая определяет интенцио-
нальное сознание человека.

Связывая человечество со Христом (как архетипом Божественного образа), чья ипостась, после Пятидесятницы была передана Церкви, богословие неявно утверждает, что воплощение Христа является космически центральным для нашего понимания самой возможности познания вселенной. Отсюда можно предположить, что развитие вселенной имеет, выражаясь богословски, принципиально различное значение до Воплощения Логоса – Слова Божьего на Земле, и после. Вселенной необходимо быть в состоянии конструктивного развития, чтобы обеспечить необходимые условия для возможности жизни на Земле и сделать возможным принятие Богом человеческой плоти для того, чтобы инициировать новый этап истории спасения. После Воплощения и Пятидесятницы, когда человек осознает свое еkkлeзиальное предназначение, он становится ответственным за судьбу вселенной⁴⁷. Человечество тогда может быть понято в контексте Божественного обещания спасения как образующее центр встречи Бога со своим творением, как посредник, который призван привести всю вселенную через ее познание к новому творению. Мудрость познания, которую мы обсуждаем, есть то, что оставлено нам после Христова Воскресения и Вознесения, то есть то, что оставлено нам в Церковном предании и постоянно испытываемом литургическом эпиклези-

⁴⁷ Обретение подобной ответственности можно сравнить с этапом восхождения к Божественному (балансирующему сохождение Слова-Логоса к человеку), при котором все творение должно быть преображено.

се. Так же как в литургии Христиане испытывают эсхатологическое присутствие Христа, экклезиальная мудрость в познании вселенной с помощью науки открывает людям присутствие ипостаси Христа (хотя и в ее эмпирическом отсутствии). Эта мудрость восстанавливает существующее разделение между экклезиальной и научной интенциональностью в изучении вселенной, сводя их к евхаристическому единству, то есть единству в сопричастии Божественному, выявляя тем самым работу ученых как пара-евхаристический труд⁴⁸.

Здесь мудрость Христианской Церкви выявляет себя отличной от философского и научного познания. Модальность благодарения и любви, как лежащая в основании мышления, не была присуща древнегреческому философскому вопрошанию действительности. Если греки не знали, кого благодарить, современные секулярные мыслители яростно борются с тем трансцендентным, которое можно благодарить. Отсутствие евхаристической интенциональности в философском и научном видении мира приводит к желанию неограниченного обладания знанием вещей для того, чтобы использовать их. Но поскольку обладание вещами, даже в абстрактном познании, сводит на нет отношение к ним на ос-

⁴⁸ Cp. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), p. 120; А. Нестерук, Логос и космос. М.: Изд-во ББИ, 2006, с. XXXVII; A. Nesteruk, *The Universe as Communion* (London: T&T Clark, 2008), p. 217.

нове любви⁴⁹, евхаристическая интенциональность перестает функционировать как благодарность за сам факт существования тех вещей в тварном мире, которые предназначены для того, чтобы их любили. Восстановление евхаристической интенциональности в познании требует *метанои*, то есть такого изменения ума, когда абстрактное познание и идеи становятся манифестациями в человеке *образа*, То-го, чьим именем Христиане называют себя. Такая *метаноя* является модусом церковной реальности: «Церковь, как евхаристическая тайна дает нам познание вселенной, которая была сотворена, чтобы стать евхаристией»⁵⁰. Вселенная приобретает смысл таинства, становясь тем самым, коррелятом евхаристической, благодарственной интенциональности человечества. Христианская Церковь, как поддерживающая и осуществляющая эту интенциональность, конституирует себя конечным много-ипостасным субъектом, раскрывающим истинный смысл вселенной через сопричастие ей в отношении любви. Именно в этой мудрости Христианской Церкви все атомистические и индивидуалистические тенденции человеческого разума, спроецированные на самое познание вселенной, подвергнуты ограничению и регулированию ради блага всего человечества.

⁴⁹ См., например, G. Marcel, *Être et avoir* (Paris: Editions Universitaire, 1991).

⁵⁰ Patriarch Ignatius IV of Antioch, "Three Sermons", *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought* 38 (1989), p. 2. См. также О. Клеман, *Смысл Земли*. М.: Изд-во ББИ, 2005, с. 8.

Богословская преданность и критика секулярного мышления

Теперь мы хотим подойти к важности экклезиального измерения в познании с другой стороны. В свете изложенного выше взгляда на природу познания из позиции богословской преданности, нетрудно осознать, что богословская преданность никогда не растворяется в многообразии форм познания, ибо она всегда остается экзистенциальной составляющей человеческого духа, способной осуществлять критическую экспликацию науки как одной из возможных форм мышления.

Если подойти к современной науке исторически, то нужно вспомнить, что своими корнями она уходит в так называемое Новое Время, или, другими словами, в эпоху «модерна». Философии модерна свойственно приписывать двойственность, или дуализм между верой и знанием, который создал предпосылки исключения из контекста философии и науки любых ссылок на божественное и трансцендентное. Модерну присущ взгляд, что представление о реальности и истине исходит от некоего универсального разума. Соответственно, когда католическое, но в особенности протестантское, богословие вынуждено было вступить в полемику о приоритетах во взглядах на реальность, оно также вынуждено было принять формы полемики, навязанные модерном. В этом

приспособлении богословие отклонилось от присущего ему способа и пути приближения и оправдания истины, основанного на событиях богообщения⁵¹. Правила, по которым модерн навязывал диалог богословию, были построены на секулярных (иногда исторически квалифицируемых как гуманистические) стандартах, соотнесенных с научными истинами и нормативной рациональностью. Эти правила исходили из представления о безличностном и развоплощенном субъекте познания, как если бы процесс познания был естественным процессом самораскрытия мира через одну из его частей.

Модерну присуще отклонение в самом способе вопрошания о Боге. Согласно духу Христианской Библии, вопросы о том «Следует ли мне верить в Бога?» и «Существует ли Бог?» не ставились. Для Христианства главным был библейский вопрос о том, «Кем является тот Бог, которому я должен доверять?» Здесь необходимо усмотреть фундаментальную разницу в верованиях о том, *что Бог существует*, и *доверяем Богу*. Бог библейского повествования требует гораздо большего, чем признания на уровне факта или теории его существования. Он требует «экзистенциальной преданности» с нашей стороны, вручение ему заботы о нас. Это не означает

⁵¹ Говоря вскользь об отклонении от «логики» Богообщения, мы опускаем долгий период истории Христианства, в котором единство и монолитность христианского богословия подверглись фрагментации и дезинтеграции. Так что ссылаясь на Новое время, мы говорим лишь о том, что формы диалога богословия и науки приобрели вне-экклезиальные характеристики, то есть как раз те формы, которым было присуще отсутствие «богословской преданности».

отсутствия рационального элемента в таком понимании веры как доверия. Действительно, в раннем Христианстве можно встретить разумные аргументы в пользу существования Бога. Достаточно упомянуть о св. Афанасии Великого, указывавшем на то, что из порядка и гармонии мирового устройства можно заключить о его творце⁵². Важно, что все подобные аргументы предназначались Христианам, то есть людям верующим, и служили в основном для того, чтобы выявить рациональный элемент внутри самой Христианской веры⁵³. Соответственно и познание как таковое, несмотря на то, что оно не может произойти без Божественного участия в человеке, не приводит нас немедленно к знанию Божественного, ибо Божественное участие не является объектом прямого «наблюдения» или интуиции, а выявляется лишь в разумной рефлексии⁵⁴.

Пожалуй только начиная с Декарта в семнадцатом веке аргументы в пользу существования Бога стали использоваться

⁵² См., например, Св. Афанасий Великий, Слово о воплощенном Бога-Слова, 12, Творения в 4х томах. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994, т. 1, с. 206.

⁵³ См., например, Климент Александрийский, Строматы 1.6, 1.13, 1.20. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003, т. 1.

⁵⁴ Важность рациональности веры, как веры оторефлектированной и проясненной разумом, подчеркивалась Фомой Аквинским (Сумма Теологии, Ia, 2,1) в его полемике с Иоанном Дамаскиным (О православной вере, I, 3), согласно которому вера в Бога является врожденным качеством. (См. обсуждение этой дискуссии в F. Coplestone, A History of Philosophy, Vol. II, Medieval Philosophy: Augustine to Scotus (London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1950), pp. 336–337).

для того, чтобы убедить скептиков в том, что Бог действительно существует. Интеллектуалы в западной Европе стали придерживаться взгляда, что религиозные убеждения основаны в первую очередь на рациональных верованиях⁵⁵. Такой подход совпадал исторически с пониманием познания как укорененного в эмпирической проверке и «научном методе», то есть он соответствовал новым временам, «модерну». Новизна состояла не столько в самих аргументах в пользу существования Бога, которые присутствовали в богословском контексте и до этого, сколько в их новом предназначении и тех критериях, согласно которым эти аргументы оценивались. С эпохи Нового времени, основанные на логике и «научных демонстрациях», они стали единственным допустимым обоснованием для веры в Бога вообще. Божественное откровение и личный опыт не допускались более как ответственные суждения; свидетельство же Священного писания принималось во внимание только после того, как разумность такого свидетельства была установлена независимыми от него способами. В результате любые ссылки на откровение и опыт непосредственного богообщения стали рассматриваться как свидетельства, так сказать, низшего порядка, включая даже тех, кто верил, что Священное писание пред-

⁵⁵ Здесь необходимо упомянуть о том, что и на греческом Востоке, в Византии, подобная полемика присутствовала, например в споре между гуманистами и исихастами. См. детали в E. Nicolaidis, *Science and Eastern Orthodoxy. From the Greek Fathers to the Age of Globalisation* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011), pp. 93–105.

ставляет собой слова самого Бога. Здесь становится видно, как нарастающая волна секулярного, отделенного от веры мышления, стала навязывать самой вере стандарты и требования этого мышления. Отметим еще раз, что секуляризм не просто означал, что в аргументах веры следует использовать разум, а то, что этот разум независим от веры и развивается по логике и законам этого мира, является универсальным мерилom всей человеческой деятельности, и что сама вера в Бога и религиозный опыт обретают смысл только из позиции этого разума.

Но критикуя веру за ее неубедительность, а также ссылаясь на ее субъективный характер, связанный с попытками сгладить тревогу человеческого состояния в мире, «модерн» с его научным методом впадает в другую крайность: приписывая разуму развоплощенную всеобщность, сам человек и дискурс о нем выбрасывается из сферы разума. Таким образом наука становится определенным воззрением на мир, в котором оказывается важным не человек, его история и жизнь с ее заботами и проблемами, а некая абстрактная анонимная, неэмпирическая структура, которая при этом «контролирует» каждую конкретную воплощенную личность. Никто не оспаривает эффективность и важность науки в современном мире, но необходимо помнить о том, что принятие научного метода есть определенное *верование* в эффективность и жизненную важность его в противовес другим формам опыта. Децентрируя космос, то есть

переводя его из личного отношения предстояния (как эстетической категории), и превращая космос только в протяженную арену слепых физических сил (то есть объект- *res extensa*), человек отдает предпочтение другой мифологии, в которой добровольно обрекает себя на случайное и бесцельное положение во вселенной, то есть на «космическую бездомность». Богословская преданность как раз и указывает на то, что эта децентрация космоса базируется в *философском веровании* в возможность такой децентрации, так что претензии секулярного, «гуманистического» разума на объективную значимость стандартов его мышления, а также суждений о возможности или невозможности заключений о внемировом основании вселенной, должны рассматриваться лишь как предварительные.

Исходя из такого осторожного отношения к познанию, состояние модерна видится как определенное отклонение от объединяющего и духовно универсального взгляда на природу познания и реальности, который существовал в эпоху поздней античности и средневековья, и который был сбалансированным альянсом между верой и знанием. Наука, а точнее знание, интерпретировались богословски, что проясняло смысл познания и сами основания его возможности. Познание, понимаемое в стиле модерна, не предполагало сопричастия, то есть живого участия и *онтологического соотношения* с тем, что познается. Это отношение, используя язык Хайдеггера, можно было бы интерпретировать как, с

одной стороны, позволение человеком контролировать свое существо кругом *несокрытого*, а, с другой стороны, самому человеку уходить в *потаненность* по отношению к этому кругу, сохраняя ипостасные, несводимые к природному качества. Соответственно истина такого познания в эпоху модерна сводилась к индивидуальному осознанию и соответствию мышления своему объекту (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). *Рацио*, понимаемое как усеченная версия *логоса* греческой патристики, соответствовало переходу от познавательного приоритета опыта общения к приоритету индивидуализированной рациональной концепции. Субъекту логики эпохи модерна стало присуще вольное брожение взглядом по реальности без осознания своей собственной фундаментальной инаковости по отношению к ней (ипостасной трансцендентности), трансцендентности, которая, тем не менее, позволяет вступать в отношение с реальностью и артикулировать ее как энергийные слова (*логосы*). Искривление смысла *логоса* как познания в общении лежит в основании тех стандартов мысли, которые разработаны модерном и исторически восходят к Схоластике (и позднее к Декарту), что в свою очередь было значительным отклонением от Христианского богословия эпохи поздней античности и средневековья⁵⁶.

⁵⁶ Проблема изменения взглядов на роль субъекта и смысла познания в истории философии (безотносительно к Христианскому контексту) была прослежена Хайдеггером в его «Европейском нигилизме». Противопоставляя Новое время эпохе средневековой схоластики, которую он связывает со взглядом на позна-

Соответствующий такому изменению взгляда на познание переход от *личности* (ипостаси) к *индивидууму* был определенным искажением антропологии в пользу психологического индивидуализма, а также суждения и оценке человеческого субъекта на основании правовых критериев⁵⁷. Как результат, сопутствующее такому изменению понимание *объективности*, как лишенной аспекта живого общения и основанной на определениях функционального и правового порядка, привело к формированию научно-технической цивилизации и методов познания на основе принципа полезности, включенного в рамки социальных прав и соответствующих целей.

ние как «соотносящегося с порядком спасения», Хайдеггер указывает, что «человек решается самостоятельно, своими силами достоверно и надежно утвердить свое человеческое бытие в средоточии сущего в целом. Согласно Хайдеггеру, главным становится поиск пути этого утверждения, метода, который с неизбежностью приводит к картезианской формулировке «*cogito ergo sum*» (М. Хайдеггер, М., Европейский нигилизм // Ницше, т. 2. СПб: «Владимир Даль», 2007, с. 11–174). Однако провозглашение этого тезиса Декарта не избавляет богословски преданное мыслящее *ego* от вопроса об обосновании случайной фактичности самой возможности *cogito*. Но это, как говорили Отцы Церкви, вопрос не познания как такового, а вопрос о *логосе* этого познания, то есть, вопрос духовный, то есть вдохновленный Духом.

⁵⁷ В наши дни подобное искажение антропологии соответствует печальному состоянию современного общества и культивированию такого типа личности, чья способность функционировать в условиях динамического общения находится в состоянии упадка. Это касается в первую очередь ограниченной свободы слова, независимого мышления и суждения, в условиях, когда способность человека к индивидуальному воображению и тем более к проявлению воли существенно подавлена.

В то время как западное богословие вынуждено было адаптироваться к требованиям модерна и тем самым принять секулярные формы в своей аргументации о присутствии Божественного в мире и взаимодействии с науками, у богословия Восточной Церкви сохранился опыт такого взгляда на науки и познание, который претерпел гораздо меньше приспособлений к секуляризму модерна. Именно поэтому, оставаясь богословски и литургически верным традиции, христианское богословие в его православной форме способно реализовать богословскую преданность в вопросах диалога между Христианством и наукой как *критику* оснований и предпосылок современной науки и тех путей, на которых осуществляется ее диалог с богословием⁵⁸. Поскольку позиция неразделенного Христианства, выраженная и по сей день Православием, исходит из примата веры в познании в том смысле, что сам процесс познания получает прояснение из актов веры (например, веры в саму возможность познания в божественном образе), его богословие обладает определенной свободой по использованию достижений со-

⁵⁸ Реализация такой критики является ответом на вопрос, прозвучавший в Христианской литературе двадцать лет назад, а именно: «Исходя из того, что модернизм по определению хочет изучать и подвергать критике все традиционные способы мышления и выражения (и модернизм не относится с уважением ни к одной форме исповедания веры, ибо все ее исторические и традиционные формы оказываются перемолотыми в его критической мельнице), существует ли способ, с помощью которого мы можем критически оценить модернистское направление мысли из позиции исторического Христианства?» (A. Walker (ed.), *Different Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1988), p. 4).

временной философской и научной мысли для того, чтобы, используя в частности их язык и критический метод, выявить скрытые верования, пронизывающие современную науку и присутствующие во всех секулярных формах диалога между Христианством и наукой. Если научные утверждения и претензии на истину будут видны как функционирующие в условиях *верований*, то диалог между богословием и наукой перейдет на другой уровень: а именно, различие между богословием и наукой будет видно как различие лежащих в их основании верований и, следовательно, интенциональностей сознания в одном и том же человеческом субъекте. Таким образом, критическая функция самого богословия по отношению к науке будет заключаться в анализе различий и разделений структур субъективности в одном и том же человеке, что придаст определенную феноменологическую направленность всему проекту диалога богословия и науки. Однако феноменология не привлекается здесь как некая внешняя форма анализа, нейтральная по отношению к богословию. Наоборот, дискурс, подверженный «богословской преданности», не может обойтись без феноменологии как метода экспликации этой преданности.

Появление феноменологии в богословском дискурсе лишь раз показывает, что богословие в дискурсивном модусе является формой критического мышления, ибо таковым является сама феноменология⁵⁹. Сферой действия этого мыш-

⁵⁹ См., например, R. Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge:

ления являются те области, где Церковь (как воцерковленное человечество) встречается с исторической и культурной реальностью. Богословие творчески и критически осмысливает любую возникающую историческую проблему или тему, оставаясь при этом в сопряжении с духовной жизнью Церкви, ибо эта жизнь есть опыт Бога, то есть вечности⁶⁰. Это тот контекст, в котором Церковь обращается к преданию. Поскольку богословие исходит из опыта Церкви, сопряженно с вечностью, оно всегда функционирует поверх не только массового религиозного сознания, но и «секулярного» сознания. Задача богословия и состоит в том, чтобы осуществлять постоянную конструктивную критику этих модусов сознания⁶¹.

Осуществляя такую критику, богословие утверждает себя как *мета-дискурс*, то есть как такая форма критическо-

Cambridge University Press, 2000), p. 198–209.

⁶⁰ По словам известного румынского богослова 20го века о. Думитру Станилоэ (Dumitru Staniloae), «само существование Церкви является результатом постоянно обновляющегося действия Святого Духа, делающего возможным богообщение»; «врата бесконечного богатства личного и межличностного божественного бытия открыты для осмысления православным богословием, а в связи с этим и осмысления перспектив нескончаемого прогресса человеческого духа в божественном» (D. Staniloae, *Theology and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), p. 218, 215). Митрополит Филарет аналогично описывает парадокс церковной миссии в «этом мире»: «сила церковного воздействия на мир напрямую зависит от способности Церкви быть «больше мира», превышать этот мир, видеть его «очами Божиими»». Филарет (митрополит Минский и Слуцкий), *Путь жизнеутверждающей любви*. Киев: Дух І Літера, 2004, с. 53–54.

⁶¹ Ср. там же, с. 29.

го мышления о различных модусах социальной активности, которая выражает Слово Бога Творца, а не служит «профетическим» голосом каких-то конкретных проявлений этой активности. Богословие выступает как *мета-дискурс*, превосходящий не только все социально-исторические науки, но и любые всеобъемлющие философские системы. Такое устройство его критической функции никогда не позволяет богословию соскользнуть в положение подчиненности по отношению к другим частным дискурсам (будь то философия, социальная политика или рубрики диалога между наукой и религией). Это означает, что богословие никогда не может быть определено и позиционировано секулярным разумом. Именно поэтому богословие не может согласиться с автономией представлений о той сфере реальности, которая описывается разумом, основанным на естественнонаучной рациональности⁶².

Следует помнить, что богословие, о котором здесь идет речь, предполагает неразделимость рационального в богословии с опытом богообщения (в первую очередь литургического). Соответственно критическая функция богословия

⁶² Наша позиция в отношении богословия как мета-дискурса напоминает идеи, обсуждаемые в рамках академического богословского движения, называемого «Радикальная ортодоксия» (“Radical Orthodoxy”). Для обзора идей этого движения см., например, книгу J. K. Smith, *Radical Orthodoxy. Mapping a Postsecular Theology* (Michigan: Baker Academic, 2004). Интерес также представляет сборник статей по диалогу между православием и «Радикальной ортодоксией»: A. Pabst, C. Schneider (eds.) *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word* (Farnham: Ashgate, 2009).

исходит из Церкви и от ее имени: критика внецерковных форм мышления осуществляется голосом Церкви. Для того, чтобы оставаться всеобъемлющим и критическим, не приспособливающимся к амбициям секулярного разума, Церковное учение должно сохранять определенную гибкость по отношению к давлению, исходящему от диалога с наукой, то есть не отвергая их, но и не принимая их как истину в последней инстанции⁶³. Если бы это было не так, и секулярный разум усердствовал бы в своем праве на нейтральность, объективность и независимость от любых верований, неявно присутствующих в нем, в то время как богословие отставало бы свою независимость, просто отвергая науку, вера и знание, что касается века сего, оставались бы всегда параллельными и непересекающимися составляющими человеческого бытия⁶⁴. Однако, как мы отмечали выше, разделение

⁶³ Эта мысль была в свое время сформулирована В. Н. Лосским: «христианское богословие *вполне допускает «любую научную теорию мироздания», лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения»* (В. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, с. 81 (*курсив наш* – А. Н.))

⁶⁴ Здесь можно сослаться на работу архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховского), который, обсуждая взгляды о науке и религии одного из основателей квантовой теории Макса Планка, выделял одну мысль Планка, где тот уподоблял исследования в области науки, с одной стороны, и накопление религиозного опыта, с другой стороны, двум параллельным линиям, которые имеют общее пересечение, бесконечно отдаленное от нас, то есть от века нынешнего, в веке грядущем. Архиепископ Сан-Франциский Иоанн (Шаховской), *О тайнстве человеческой жизни*. М.: Лодья, 2003, с. 15. (См. оригинальную статью М. Планка, Религия и естествознание // Вопросы. философии, 1989, № 3, с. 25–36).

веры и знания является следствием фундаментальных разделений внутри человеческого субъекта, то есть представляет антропологическую проблему. Речь идет о распаде интенциональностей сознания, который в конечном итоге приводит и к *разделению* в осознании мира и Бога. Это *разделение* (Гр: *diairesis*) преп. Максим Исповедник описал как *моральное напряжение* между Творцом и тварным, преодоление которого и есть конечная цель человеческого восхождения к Богу⁶⁵. Богословская преданность в диалоге Христианства и науки и есть выражение такого экзистенциального настроения, которое описано преп. Максимом как преодоление моральных разделений в тварной вселенной, а потом и между вселенной и ее творцом, с целью приведения всех аспектов бытия к единству с Богом по благодати. Научные теории и взгляды на мироздание, будучи пропедевтикой того, что в богословии называется «введением», участвуют в процессе *морального* соединения видимого и чувственного с невиди-

⁶⁵ См. об аспектах преодоления этого разделения в диалоге между наукой и богословием мою книгу «Логос и космос». В отношении посредничества между разделениями в тварном мире, а также между Творцом и тварным у Преп. Максима Исповедника, можно указать два детальных, ставших уже классическими, исследования: L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Chicago: Open Court, 1995); J.-C. Larchet, *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris, Les Editions du Cerf, 1996). Можно также указать две относительно новые книги, имеющие дело с упомянутыми разделениями: В. В. Петров, Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007; Т. Т. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor* (Oxford University Press, 2008).

мым, но умопостигаемым, *соединяя* интенциональность, направленную на вещи этого мира и интенциональность, обращенную на само предлежащее основание фактичности этих вещей⁶⁶.

В свете этого богословская преданность в диалоге с наукой означает взгляд на науку, следующий из объективного требования того, чтобы Церковь и богословие проводили четкое различие между *беспристрастным созерцанием* того, что происходит в современной науке, и *вовлеченностью* Церкви в дела науки⁶⁷. Критерием такого различения мо-

⁶⁶ То, что в богословии подразумевается под соединением двух типов интенциональности в одном субъекте, на уровне цивилизации в целом может быть описано как культурный процесс конвергенции различных типов познания. Вот характерное мнение на этот счет: «Как наука, так и религия озабочены пониманием жизни во вселенной. Поскольку по большому счету они ставят одни и те же вопросы, мы ожидали бы, что оба аспекта человеческой культуры должны сойтись на определенном этапе. Подобная конвергенция кажется неизбежной, принимая во внимание прогресс в философии, науке и богословии, хотя, как кажется, человеческая культура не показывает никаких признаков такой конвергенции в настоящем» (J. Chela-Flores, “Fitness of the cosmos for the origin and evolution of life: from biochemical fine-tuning to the Anthropic Principle”, in J. Barrow, J., Morris, S., Freeland, S., Harper, Ch. (eds.) *Fitness of the Cosmos for Life. Biochemistry and Fine-Tuning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). p. 155).

⁶⁷ В общем контексте, то есть не только в применении к науке, это означает возможность критической оценки современной мысли в перспективе исторического Христианства; то есть: «продемонстрировать нашу твердость пойти за пределы рациональной критики нашей культуры и современных форм мысли...и противостоять модернизму (нашим развитым обществам) с помощью Евангелия» (Walker, *Different Gospels*, p. 4). «В свете Евангелия мы вынуждены были иногда твердо выступать против превалирующих философий и интеллектуальных движений, которые не только против Христианской Церкви, но также про-

гут быть слова Иисуса Христа «Что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?» (Лк. 9:25; Ср. с Матф. 16:26). Перефразируя это на современном языке, «Что пользы человеку исследовать и подчинять мир его утилитарным потребностям за счет потери ощущения смысла человеческого существования, забвения его бесконечных задач и спасительных целей?» В этом императиве подразумевается не критика научно-секулярного способа мышления и соответствующего освоения действительности как такового⁶⁸. Христианский императив ставит под сомнение этическую ценность чисто секулярной науки с ее претензиями на объективность и нейтральность, и облада-

тив человечности» (Ibid., p. 1).

⁶⁸ На самом деле, не только науки, но и самой христианской мысли. По словам крупнейшего шотландского богослова Томаса Торранса (Т. Torrance): «Если кто-то отделит Христианство от Христа, тогда оно оказывается привязанных к обществу. Но тогда оно немедленно вовлекается в социально-политические проблемы мира, так что наступает радикальная секуляризация Христианства» (см. в Walker, *Different Gospels*, p. 52). Именно поэтому подход Христианства к науке должен иметь место изнутри учения Церкви о сотворении, воплощении, воскресении и т.д. Любое вольное приспособление Христианства к требованиям современной научной культуры грозит его растворением и его оформлением как одного частного модуса человеческой активности, которое не включает человечество в целом, то есть исключает рассмотрение того, что не покрывается этой частностью. Д. Станилоэ выразил аналогичную мысль: «...нам не следует ослаблять нашего акцента на духовном содержании догмы, когда кто-то указывает, что такое содержание может мало что сказать современному человеку, и что нам следует просто согласовывать догматы с результатами естественных наук. Мы верим, что догмы могут выжить только если мы акцентируем те духовные смыслы, которые они содержат» (Staniloae, *Theology and the Church*, p. 216–217).

ние полнотой истины, как если бы эти претензии не имели никаких религиозных коннотаций. По сути, этот императив ставит под сомнение определенные *гностические* амбиции современной науки, предлагающей людям решать проблемы этого и «других миров» только на основе неограниченно расширяющегося познания. Такие амбиции не только лишают богословие права рассуждать о природе реальности, но отказывают и философии (как любви к мудрости) в ее праве вынесения вердикта по поводу логической неразрешимости некоторых вечных проблем. В отличие от философии, функционирующей в условиях «негативной достоверности» по поводу неразрешимости вечным проблем, связанных с фактичностью бытия, научное познание, действующее в условиях «позитивной недостоверности», исповедует, своего сорта гностицизм, как веру в возможность достижения истины на путях познания. При этом научный *гнозис* хранит глубокое молчание по поводу всего, что не подпадает под рубрики научного метода. Богословская преданность ратует за нечто противоположное, но в умудренном, апофатическом смысле: мы не имеем права умалчивать вещи, которые мы не можем выразить разумно, ибо в этом случае мы пропустим все, что касается сущности существования. Говоря об экзистенциально предельном (например, о вселенной как целом или о личности), мы используем приближения и метафоры, которые сами по себе не исчерпывают смысла того, что мы хотим выразить. Если же точность разума стано-

вится критерием истинности и абсолютной ценности в познании, так что все вопросы за пределами этого «точного гнозиса» отброшены как несуществующие, человек чувствует себя потерянным и искусственно лишенным возможности осознавать свои тревоги, лежащие в основе факта существования. Когда человек лишается возможности усмотрения и развития своего внутреннего «я», он перестает понимать, кто он есть.

Богословская преданность в связи с этим не представляет никакой угрозы науке и философии: наоборот, она предохраняет и ту, и другую от все-проникающих претензий секулярного разума⁶⁹. Вера нуждается как в философии, так и в науке, ибо она действует в воплощенном человечестве, ищущем истину и вопрошающем о возможности ее выразимости с словами. У веры есть долг и обязательство по отношению к разуму⁷⁰. Но вера универсальна как охватывающая все ас-

⁶⁹ Ср. Ратцингер, Йозеф (Бенедикт XVI), Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности. М.: Изд-во ББИ, 2007, с. 40.

⁷⁰ Речь идет о долге веры по отношению к философии. Христианское учение о сошествии Слова Божьего во плоти, взывает к новому и высшему разуму, который может себя проявить в разумности людей. У Христиан есть только один «тип разумности», то есть *логос*, имеющий основание в том *Логосе*, именем которого они себя называют. Именно поэтому Христиане вынуждены были освоить достижения греков, их философию и их «науки» (достаточно сослаться на Климента Александрийского, первого христианского писателя, давшего позитивную оценку древней культуры и философии как полезной для христианства). Бл. Августин отстаивал мысль, что Христианство не допускает никакого сравнения с древними религиями (*theologia civilis* и *theologia fabulosa* – гражданской (политической) теологией и сказочной (баснословной, мифологической) теологией), до-

пекты человеческого существования.

Здесь необходим комментарий, касающийся смысла термина «критика», когда последний применяется по отношению к секулярному мышлению, включая науку. Необходимо проводить различие между нашей «критикой» и атеистической критикой богословия на основе так называемого «критического реализма». Кратко, существо этого последнего философского направления, имеющего своим истоком работы Карла Поппера и представленного немецким философом Хансом Альбертом (H. Albert)⁷¹, состоит в призыве к постоянному осознанию и переоценке всех достижений процесса познания, подвергая ревизии как эмпирические результаты, так и интеллектуальные конструкторы. Такая методология ис-

пуская сближение только с *theologia naturalis* (естественной теологией), которая представляет собой попытку рационального познания Божественного, исходя из изучения движения небес. В свете теологической космологии древних, Августин настаивает на единственно правильном употреблении термина *theologia* для Христианской веры, как истинном познании Божественного. Поскольку речь идет об истине, «...сравнение должно быть сделано с философией». Таким образом, вера является в первую очередь делом философии, ибо, как он заключает, «истинный философ есть тот, кто любит Бога» (Бл. Августин, О граде Божьем, VIII, 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Монастыря, 1994, том II, с. 2). Несмотря на то, что философия, не отождествима с наукой о Боге, она незримо в долгу у христианского богословия в отношении своей рациональности. Это тот долг, который позволил развить *бogo-сло́вие*, то есть знание о Боге, основание которого происходит из самого Бога. (См. Ж.-Л. Марион, Вера и разум//Страницы: богословие, культура, образ-вание16:2 (2012), с. 213–226).

⁷¹ См. книгу Х. Альберта, Тракта́т о критическом разуме. М.: Едиториал УРСС, 2010, в которой автор развивает идею критической методологии познания и основанную на ней критику богословия.

следования и поиск истины интерпретируются как истинно рациональные. В соответствии с этим установка атеистически ориентированных представителей этого «критического реализма» состоит в том, чтобы критиковать религию, и в частности Христианство, за ее догматизм и использование «стратегии иммунизации» против любой критики догматов веры. Это касается в первую очередь богословской убежденности в существование Бога. Поскольку невозможна никакая рациональная демонстрация такого существования, любые возможные утверждения о Боге можно подвергнуть сомнению и, следовательно, критике. Но богословие как бы «создает иммунитет» в отношении этого аспекта веры, блокируя любую возможность его рациональной критики. В этом оно впадает в ошибку догматизма, выбирая в качестве основы всех дальнейших выводов произвольную предпосылку. В свете подобных обвинений в отношении религии, наш главный вопрос состоит в следующем: если последователи «критического реализма» обвиняют религию и богословие в догматизме и иррационализме, как богословие, в соответствии с нашим взглядом, может быть универсальным средством для критики секулярного мышления и науки? Как возможно то, что за якобы имеющей место иррациональностью богословия, в нем остается нечто, что делает его рациональным и способным обозревать и обосновывать любой дискурс, укорененный в рациональности разума? Другими словами, может ли богословие ответить «критическому реализму» на ос-

нове его критики? Ответ на этот вопрос уже имеет место в истории мысли и его дальнейшая экспликация потребовала бы написания отдельного тома по науке и религии⁷². Последнее не входит в задачи этой книги и мы даем очень краткий комментарий по этому поводу.

Любая философская стратегия по отношению к обоснованию науки, включая «критический реализм», оставляет неотвеченным главный вопрос о самой возможности (то есть фактичности) продвижения научного познания на путях «критической рациональности». Указанное продвижение познания на основе «критической рациональности» не отдает отчета о своем собственно смысле и его конечной цели. Если представить себе существование *телоса* такого продвижения, то с точки зрения критических рационалистов он сам должен постоянно подвергаться коррекции и изменению, являясь тем самым случайным и подстраиваемым под исторические обстоятельства. Естественно предположить, что такой критический подход к пониманию путей познания как части жизни вообще, ввергает человека в состояние отчаяния, космической бездомности и несонастроенности с вселенной, о которых мы уже говорили выше. Богословие в этом смысле вносит в человеческий поиск истины определенную телеологию как ориентацию, об-

⁷² См., например, ответ Г. Кюнга (H. Kung) на «рациональную» критику богословия Г. Альберта: H. Küng, *Does God Exist? An Answer for Today* (London: SCM, 1978), pp. 324–39, 439–451.

ращение к смыслу человеческой жизни в перспективе вечности. Богословие «вдыхает» смысл в отстраненный и безликий мир, преодолевая тревогу и страдание человека как «зрителя пустоты и слушателя молчания небес». Критической функцией богословия в утверждаемом нами смысле является переоценка любых форм обыденного критицизма, основанного на научной рациональности, и извлечение из этого критицизма того содержания, которое утверждает человеческое существование в перспективе обещания спасения. Для преодоления критики богословия критическими реалистами, этому богословию следует выработать «критику критики». Богословие и богословы не могут никому позволить остановить себя в защите ценности человеческого в человеке, природного в природе, справедливости в человеческом сообществе. Любая космологическая теория с ее постоянно изменяющимися открытиями должна быть подвергнута богословской критике: божественный образ в человеке должен быть сохранен даже если космология «раздавливает человека под грудой астрономических фактов».

Богословская преданность в феноменологическом модусе

В своей внутренне присущей конструктивной и критической функции по отношению ко всем спонтанным проявлениям социальности, включая вопрошание о вселенной, богословие являет себя в феноменологическом модусе познания, то есть в модусе, который изучает, анализирует и квалифицирует состояния человеческого сознания, соотнося их с присутствием божественного в самом человеке. Богословие имеет дело с непосредственным божественным присутствием в мире, открытым человеку и переживаемым им в самом факте жизни. Однако, в этой своей критической функции богословие, в отличие от классической феноменологии, (которая, по сути дела, была отрицанием любой возможности трансцендирования вовне человеческой субъективности), предполагает «прорыв» к божественному, как основанию фактичности любого акта познания и осознания божественного. Нетрудно видеть, что феноменология в таком понимании подвергается некой модификации самой богословской преданностью. Это не есть прежняя классическая феноменология Гуссерля и его последователей, для которых религиозные феномены и богословие вообще представляли

серьезную проблему⁷³. Это также не есть та феноменология, в которой «Бог» должен быть вынесен за скобки феноменологической редукцией⁷⁴. Следование богословской преданности в феноменологии приводит к тому, что было названо французским философом Д. Жанико (D. Janicaud, 1937–2002) «богословским поворотом» в феноменологии⁷⁵. С точ-

⁷³ Исследователи Гуссерля, указывали на то, что он никогда явно не высказывался о религии, Боге или мистике в его опубликованных работах. Среди тех, в которых он касался вопросов религии, можно привести «Кризис Европейских наук и трансцендентальная феноменология», «Первая Философия» (*Erste Philosophie*), «Феноменология Интерсубъективности» (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) Тем не менее Гуссерль обсуждает религиозные вопросы в его неопубликованных манускриптах. (См. детали в статье R. A. Mall, “The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology”, *Husserl Studies* 8 (1991), pp. 1–15. См. также книгу E. Housset, *Pesonne et sujet selon Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), pp. 265–290, в которой можно найти библиографические ссылки на аспекты философии Гуссерля в отношении религии. См. также книгу A. Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, *Analecta Husserliana* XCVIII (Dordrecht: Springer, 2009). Исследуя напряжение в отношении Гуссерля к проблеме Бога, Р. Молл пишет: «пропасть между Богом феноменологии и Богом богословия остается до тех пор, пока она не преодолевается, либо когда интендируемое содержание концепции Бога заполняется, либо реальность Бога входит в человеческое сознание в мистическом опыте, откровении, вере или благодати. Для феноменологии законна только первая возможность, но не вторая. Гуссерль может быть и был способен примирить их внутри своей личности. Но это уже другая история...» (Mall, “The God of Phenomenology...”, p. 13).

⁷⁴ Э. Гуссерль, Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 128.

⁷⁵ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

ки зрения последнего, такой поворот глубоко проблематичен, ибо он отклоняется от исходных задач феноменологии. Это породило во Франции и за ее пределами оживленную дискуссию о возможности использования феноменологии для экспликации богословского опыта и наоборот. В частности, обсуждался вопрос о возможности трансцендирования: позволяют ли феномены, связываемые с присутствием божественного, действительно удержать в них нечто такое, что не исчерпывает их и не позволяет осуществлять их присвоение сознанием. Для того, чтобы прояснить то, о чем здесь идет речь, уместно процитировать Т. Торранса, ссылающегося на вопрос, поставленный Карлом Бартом: « “Как нам удастся мыслить то, о чем мы не можем мыслить вообще, используя средства этого мышления? Как нам удастся говорить о том, что мы не можем высказать вообще, используя языковые средства?” В реальном познании Бога всегда остается несоответствие между Богом, как познаваемым, и человеком, как познающим. Однако, если исходить из того, что познание Бога все же осуществимо, то оно должно исходить из реальности и благодатности познаваемого Объекта (то есть из того, что происходит при любом действительном познании, в котором реальность вещей при нашем благоволении являет себя нам и действует на нас даже в том случае, когда связь между нашим познанием и языком с реальностью вещей несводима к исключительно внутренним отношениям мышления и речи). Итак, мы поставлены перед жесткой

альтернативой: *либо* погрузиться в полное безмолвие, то есть не задавать даже вопросов скептического толка и не вопрошать о разумности природы или законах мышления...; *либо* же задавать вопросы только изнутри круга познания для того, чтобы подвергнуть испытанию природу и возможности структур разума»⁷⁶. Резюмируя, можно сказать, что по сути здесь затрагивается проблема, присущая философской теологии постмодерна, а именно, как можно говорить о том, что трансцендентно? Или, более формально, как можно говорить о том, что несоизмеримо с языком и порядками концептуального мышления? Как можно концептуализировать то, что принципиально не-концептуально или до-концептуально, до-теоретично? Не будет ли речь о явлениях, не допускающих концептуализации, неким насилием над этими явлениями, сводящими их явленность к кругу имманентного сознания, таким образом, лишая их инаковости, то есть того, что остается в них за пределами феноменализации в сознании?⁷⁷

Явления, о которых идет речь, изменяют установку трансцендентальной философии на априорный характер познавательных способностей и возможность конституирования феноменов как феноменов сознания. Богословие в данном слу-

⁷⁶ Т. Торранс, *Пространство, время и воплощение*. М.: Изд-во ББИ, 2010, с. 119.

⁷⁷ См., например, J.-L. Marion, *De Sucreit*; J. K. Smith, *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation* (London: Routledge, 2002).

чает получает большую выгоду от происходящей философской дискуссии, ибо позволяет выразить преданность, основанную на вере с помощью современного языка. Но это означает также и то, что Православное богословие, имея обязательства по отношению к разуму, может быть теоретически продвинуто к тому, чтобы его диалог с наукой стал еще более артикулированным в современных языковых и смысловых формулах⁷⁸.

Однако, богословская преданность подразумевает не только новое освоение материала и языка, присущего современной науке и философии. То есть речь идет не только о богословии как языковом выражении веры, а о вере как таковой. Имеется ввиду вера в контексте Церкви как созданной Богом среде и человеческом пространстве, для того, чтобы человечество выполнило свою спасительную функцию. И поэтому богословская преданность как движение «за пределы секулярного разума» предполагает укрепление веры и стяжание нового церковного опыта Бога, ибо без этого опыта «истинное богословие» невозможно. Если этот опыт отсутствует, богословие вырождается в академические спекуля-

⁷⁸ Ср.: «Богословы Христианской древности находились в постоянном диалоге с современной им философией. Обращаясь к Отцам, мы должны учиться у них этому диалогу. Это необходимо для того, чтобы нынешние богословы смогли вступить в подобный диалог с современным философским мышлением. Возможно, следует говорить о выработке нового богословского языка, что, разумеется, не означает измены догматическому учению Церкви, но, наоборот, должно способствовать такому выражению этого учения, которое позволит диалогу состояться» (Митрополит Филарет, *Путь жизни утверждающей любви*, с. 44–45).

ции о том, что не наблюдается и плохо понимается. Оно становится разновидностью секулярного мышления, привязанного к той или иной культурной традиции. Легко понять, что диалог подобного секуляризованного богословия с наукой не имеет экзистенциального смысла, ибо наука не подвергается испытанию жизненной верой, то есть верой в предопределение человеческого существования. Без этой веры наука, как мы уже отмечали выше, рискует стать демоническим средством, способным превзойти границу человеческого, незамеченную моральным, то есть богословски преданным разумом.

От образа вселенной в «кожаных ризах» к вселенной в божественном Образе

Теперь мы намерены обсудить, пожалуй, самый сложный аспект богословской преданности в науке вообще и в космологии в частности, связанный с Иудео-Христианской верой в грехопадение. Если до этого богословскую преданность можно было по-прежнему трактовать как некое расширение философского видения мира, академическое *ad extra* (что касается его основания и возможности познания), то апелляция к богословски понимаемому грехопадению рассеивает иллюзию возможности нейтральности науки по отношению к богословию. Установка веры, происходящая из интерпретации Священного писания и предания, как выявляющих и открывающих Божественный промысел в отношении человека и мира, помещают научную деятельность в контекст истории спасения и преображения вселенной. Антропологизм космологии, если так можно выразиться, то есть тот факт, что космология ведаёт о человеческом состоянии, просто следует из того, что эта космология, как человеческая деятельность, понимается как часть истории спасения человека, то есть истории отношений между человеком и Богом. В такой перспективе космическая история становится

частью истории человека вопреки привычному представлению о том, что человеческая история вписывается в космическую эволюцию⁷⁹. С точки зрения космологии, ориентированной на представление вселенной как объекта, подобное видение космической истории является субъективным и не научным. Однако с позиции феноменологии как метода и составляющей богословской преданности, подобная точка зрения обосновывается тем, что конституирование вселенной производится человеческим субъектом как исходной внутренней сферой бытия. Здесь налицо мотив экзистенциализма о первичности факта жизни и сознания, не подвергаемых вопрошанию в терминах логического или темпорального предшествования. Христианство дополняет экзистенциализм в том, что оно соотносит факт первичности жизни человека и его сознания с их тварностью, то есть происхождением в Боге, и в самом даре жизни в Его образе.

Утверждение о том, что космическая история включена в историю спасения, выступает решающим аспектом богословской преданности, ибо здесь предполагается не только то, что человек является микрокосмом, то есть что он

⁷⁹ Как было выражено Хосе Ортегой-и-Гассетом (José Ortega y Gasset) в другом контексте: «Поскольку вся другая реальность включена в человеческую жизнь, эта жизнь является первичной реальностью. А когда реальность вообще становится первичной реальностью, единственной, которая может рассматриваться как истинная реальность, она с очевидностью является трансцендентной. Вот почему история, а не физика, ... является высшей наукой, наукой о фундаментальной реальности» (José Ortega y Gasset, *Man and Crisis* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1959), p. 122).

единоприроден с видимой вселенной, но и то, что, по сути, человек на данном этапе истории спасения определяет ее судьбу. В подобном утверждении можно узреть не только геоцентризм, связанный с Землей как местом, где творится история, но и духовный антропоцентризм. Легко понять, что этот антропоцентризм подразумевает определенный взгляд на человека не только как на природное существо, подчиненное потребностям физико-биологического порядка, но как на *личность*, то есть ипостасное существование, изнутри которого только и можно говорить о существовании вселенной как артикулированной реальности. Когда богословы говорят о человеке как ипостаси вселенной⁸⁰, они указывают на то, что архетипом человеческой личности является Христос как воплотившийся Логос, в ипостаси которого существует вселенная и сам человек. В этом смысле геоцентризм и антропоцентризм космологии, видимой изнутри Богословской преданности, означает ее Христоцентризм, ибо именно на Земле произошла встреча Божественного и человеческого, нетварного и тварного, и именно поэтому Земля духовно центральна как то место, из которого происходит манифестация и раскрытие смысла всей тварной вселенной. Обратим также внимание на то, что Христоцентричность космологии придает определенное обоснование самой возможности познания вселенной как целого. Действительно, только образ Христа, воплотившегося в че-

⁸⁰ Клеман, Смысл земли, с. 15. См. также Нестерук, Логос и Космос, гл. 6.

ловеческой плоти в отдельно взятой точке пространства и не оставившего своего места одесную Отца (и, тем самым, присутствовавшего ипостасно во всех точках им же творимой вселенной), дает нам историческое свидетельство такого видения вселенной, в котором ее разделенные и дистанцированные объекты в то же время составляют единство по отношению к Тому, кем и через кого они сотворены. Можно говорить о «теогенной однородности» вселенной, как «находящейся на одинаковом отдалении» от творящего их Логоса.

Богословие трактует человека, созданного в Божественном образе, как микрокосм и как посредника, призванного привести вселенную к ее единству с Богом. Это единство предполагает преодоление разделений (*diairesis*) в тварном мире, имеющих топологический и структурный характер. В применении к современному взгляду на вселенную это означало бы преодоление ее разделенности на причинно-несвязанные области, на безжизненные эоны и формы материи, несущие смерть. Соотнося это с тем, о чем мы говорили выше, преобразование вселенной предполагало бы преодоление восприятия вселенной через призму «космической бездомности», не-сонастроенности и несоизмеримости с ней. Человек, брошенный во вселенной, обреченный на «космическую неопределенность» (то есть произвольность и невыделенность его пространственного положения – космологический принцип) может преобразить ее, то есть осмыслить и участвовать в ней лишь в Божественной творящей любви,

в котором эта космическая «бездна» станет символом того, что зовет человека к другой, бесконечной «бездне» жизни в Боге. Но проблема человека состоит в том, что его космическое предназначение, его изначальный образ, происходящий из Творца, претерпел катастрофическое изменение в результате мета-исторического события, именуемого в богословии грехопадением.

Не обсуждая деталей богословия грехопадения, для нас важно понять, что же означает с точки зрения познания вселенной то, что мы видим ее глазами и умом, *искаженными* по сравнению с тем, что было заложено в Божественном образе. Где богословие видит ту границу в познании, которая отделяет наше видение вселенной от того, что было присуще Христу как ее создателю и устройтелю? Богословие определяет состояние человека после грехопадения в терминах так называемых «кожаных риз». Часто кожаные ризы отождествляют с телесностью как таковой⁸¹. Однако речь идет не столько о телесности, сколько об определенном состоянии, модусе воплощенного существования, которое повлияло на исходный Божественный образ в человеке так, что единство человека с Богом, через которое сама вселенная воспринималась как неразделенное «единство всего во всем», было нарушено, и между человеком и миром возникло препятствие, к которому нужно приспособляться и которое нуж-

⁸¹ Детали, касающиеся богословия «кожаных риз», можно найти, например, в книге Nellas, *Deification in Christ*, pp. 23–104.

но изучать. С богословской точки зрения все аспекты человеческой активности, включая исследование и освоение вселенной, соответствуют состоянию человека после Грехопадения. Но тогда и смысл реальности и нашего места в ней соответствует тем искаженным познавательным способностям, которые и определяют состояние человека после грехопадения. Богословие утверждает, что это состояние отличается от того, что было задумано Богом о человеке с самого начала. Согласно учению Церкви, до грехопадения существовало единство между человеком и вселенной, так что вселенной было предназначено следовать за человеком до «конца». Этот путь вселенной был описан преп. Максимом Исповедником в 41-ой главе его *Амбигв* (*Ambigua*) как преодоление разделений (*diairesis*) в тварном мире. Отпадение человека от Бога повлекло за собой отклонение природы от пути следования за человеком, обособило природу в себе, замкнуло все ее изменения на себя, сделало природу изолированным сгустком слепых сил, лишенной целесообразности (*telos*) ее развития и обреченной на бесполезность. Кратко можно сказать, что развитие природы и всей вселенной оказались лишеными духовного направления, природа перестала быть очеловечиваемой и подвергаемой преображению. Место человека во вселенной не изменилось, но изменилось отношение с тварной реальностью и, как результат, чувство и понимание тварной вселенной, ее смысл и значение по отношению к тому призванию человека, которое было вруче-

но ему Богом, и которое он не выполнил. Характерным для современного состояния человека являются не только страсти, о которых предупреждает нас Церковь, но и сам процесс изучения внешнего мира является прямым следствием этого состояния как необходимости адаптации и биологического выживания⁸². Согласно преп. Максиму Исповеднику сама необходимость обучения и исследования мира является тем архетипическим следом от исходной «премудрости» человека, которая была потеряна. Процесс изучения природы является результатом того препятствия, которое возникло между Богом и человеком и которое, для того чтобы быть преодоленным, должно быть изучено. При этом процесс исследования природы рассматривался Максимом Исповедником как потеря главенства человека по отношению ко всему творению⁸³. Это привело к тому, что он видит вселенную в образе своего морального упадка, так что артикуляция и кон-

⁸² В этой связи Сергей Булгаков охарактеризовал науку как разновидность хозяйства (икономии), на которую человек обречен в силу своего состояния: «Человек стоит в хозяйственной позе по отношению к природе, с рабочим инструментом в одной руке, с пламенеющим светочем знания в другой. Он должен бороться за свою жизнь, т.е. вести хозяйство. Наука родится тоже в этой борьбе, есть ее орудие и порождение» (С. Н. Булгаков, *Философия хозяйства*, в соч. В 2х т., т. 1. М.: Наука, 1993, с. 182). «Наука есть атрибут человека, его орудие, которое он создает для тех или иных задач. Наука насквозь антропологична, и насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нерв человеческой истории, то наука и хозяйственна и прагматична» (там же, с. 188).

⁸³ *Ambigua* 45, [PG 91, 1353C-1356A] [РП: Перевод архимандрита Нектария: О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006, с. 321–322].

ституирование мира происходит в образе грехопадения. Как пишет французский православный богослов Оливье Клеман, «...творение в нем искажается “прах ты, и в прах возвратишься” (Быт 3:19), – заменяя тайну единства в многообразии сгустками видимости, индивидуальными и коллективными вымыслами. Воображаемые миры индивидов и групп пересекаются, никогда не совпадая в наследуемой иллюзии, которая извращает мир. Человек уже не видит подлинный мир – таким, каким его создал Бог во славе своей, – *ибо в творении нам более не открывается Творец*. Он видит вселенную по образу своего падения, он строит мир по образу своему»⁸⁴.

С богословской точки зрения вся деятельность человека, связанная с науками, по сути выражает смысл того, что именуется «кожаными ризами» в человеке. Можно сказать по-другому: если кто-то захочет дать определение состоянию в «кожаных ризах», достаточно указать на то, что сама научная деятельность и содержание научных теорий эксплицируют это представление. Отсюда вытекает важный вывод: видение мира человеческим сознанием, одетым в «кожаные ризы», является ограниченным этим фактом. Существует естественный предел в таком познании, означающий, что наше видение вселенной ограничено тем «моментом», за пределами которого наше сознание не может проникнуть вследствие того, что оно само функционирует в условиях, ограничен-

⁸⁴ Клеман, Смысл земли, с. 21.

ных кожаными ризами. Другими словами, при освоении мира сознание человека находит свой собственный предел, границу и то сокрытое основание его самого, которое оно не может эксплицировать, то есть ответить на вопрос о собственной фактичности. Это сознание проектирует этот предел на мир, исследуя последний в разных науках. Цитируя снова О. Клемана: «Геология и палеонтология со всеми их открытиями неизбежно останавливаются перед воротами Рая, потому что он представляет собой иное состояние бытия»⁸⁵. Но то же самое можно сказать и о космологии: в ней существует абсолютный предел рассуждений о вселенной в отношении того, что касается ее удаленного прошлого. Идея Большого взрыва представляет собой не только методологический предел в познании человеком вселенной, она представляет собой предел в понимании происхождения нынешнего состояния сознания как такового, то есть тайны фактичности этого сознания. Космология Большого взрыва приводит сознание к «воротам Рая» в том смысле, что сознание понимает, что оно укоренено в чем-то, что оно не может эксплицировать, но архетипическая память о чем в нем сохранилась⁸⁶. «Позитивная неопределенность» науки как раз и заключается в

⁸⁵ Клеман, Смысл земли, с. 23.

⁸⁶ Сходные рассуждения можно найти в родственных книгах: В. Родзянко (еп.), Теория распада вселенной и вера отцов. Каппадокийское богословие – ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века. М.: Паломник, 2003; С. Соколов (свящ.): Мир иной и время вселенной. Время и вечность. М.: Ковчег, 2008.

том, что она функционирует в условиях, которые богословие называет грехопадением, и «она не может подняться выше грехопадения, так как она включена в вызванное им состояние космоса, так как она неотделима от временных, пространственных и материальных условий, появившихся в результате разрушения райского состояния»⁸⁷. Именно присутствие материальных референтов, подверженных изменению во времени и в пространстве, порождает «недоверие» научного знания как относящегося к этому веку, сохранившему в себе лишь отпечатки от того «века будущего», который лежит в основании видимости бытия вселенной. Эволюция вселенной, описываемая космологией, в духовном плане представляет собой процесс объективации, диастатический распад единства «всего во всем», распад между первым Адамом, как всеобщим Человеком, включающим все «человечество», и вселенной. Большой взрыв в таком видении превращается в космологический символ грехопадения: того цикла физико-биологического существования, в который человек был ввергнут в результате своего отступничества. Однако след исходного Божественного образа остался хотя бы в том, что человек может критически осмыслить самое значение теорий Большого взрыва.

Не следует думать при этом, что упоминание о кожаных ризах является своего рода уничтожением человеческого состояния. Богословие учит, что они были дарованы челове-

⁸⁷ Клеман, Смысл земли, с. 23.

ку после грехопадения не только для физического выживания, но для восстановления и обновления тех утерянных и искаженных аспектов, сопутствующих сотворению человека в «Божественном образе», которые не были разрушены и не исчезли полностью из человеческого состояния. Бог не лишил человека разума как того инструмента, благодаря которому человек возвышен над всем творением и благодаря которому через эмпирическое и теоретическое освоение внешней реальности, через знание и научные практики, мир был оформлен в образе упорядоченного космоса⁸⁸. Однако наиболее важным и конструктивным аспектом функционирования кожаных риз в человеческом состоянии является присущая ему возможность стремиться и искать в изменяющихся и преходящих условиях мира постоянное благо и основание этого мира, то есть сохранить в человеке существенное измерение выходить за рамки мира, духовно сопротивляться любым попыткам мировой действительности раздавить человека и космологически представлять его песчинкой в мировом океане. Речь идет о том, чтобы сохранить не только отличие от всего остального тварного мира, но и о том, чтобы сохранить свое центральное положение в творении через архетипическую память своего изначального единства и сопричастия с Божественным.

В свете сказанного, богословская преданность позволяет взглянуть на космологические теории, относящиеся к физи-

⁸⁸ Ср. св. Иоанн Златоуст, *Homiliae in Genesin* 29: 3 [PG 53: 264–265].

ческой реальности, вовлеченной в постоянных поток и распад, как на те элементы нестабильности и беспорядка, которые вызывают тревогу и отчаяние в человеческих сердцах, одетых в кожаные ризы. Эта тревога и отчаяние влекут человека к его архетипическому состоянию, к тому, что за его пределами здесь и сейчас, то есть, как бы это ни выглядело парадоксально с точки зрения времени, к тому, что принадлежит царству будущего века. Именно через обращение «пути Адама», через вопрошание о смысле творения, как процессе направленном в будущее может быть осуществлено предназначение человека по соотносению вселенной с ее творцом. Богословская преданность делает абсолютно определенным то, что смысл космологии может быть раскрыт только если ее исследование проходит на пути «позитивного» использования «кожаных риз», то есть восстановления того скрытого импульса, оставшегося в человеке с момента его сотворения «в образе». Этот момент образует неизбежную экзистенциальную и богословскую преданность в любых формах диалога между наукой и Христианством. Но тогда мотивом подведения современной космологии под богословскую критику и осмысление является использование этой самой космологии как средства для восстановления утраченного «образа», и, тем самым, восхождения к Богу, продолжая ту работу по преодолению разделений в тварном мире (артикулируемых космологией), которая была выполнена Христом и которую еще предстоит за-

вершить человеку. При этом сама научная космология, если воспользоваться мыслью С. Булгакова, становится «трудовым восстановлением идеального космоса как организма идей или идеальных закономерностей, гармонично сочетающих космические силы или формирующих первоматерию и первоэнергию, «праматерь» бытия»⁸⁹. В этом процессе «наука проникает через кору и толщу хао-космоса к идеальному космосу, космосу-Софии»⁹⁰; космология может быть интерпретирована как «орудие оживления мира, победы и самоутверждения жизни»⁹¹. Преобразование вселенной во «все-организм человечества», неограниченное воплощение человечества в космосе в процессе его познания, как раз и соответствует тому, что преп. Максим Исповедник характеризовал термином «макро-антропос»: мир был сотворен для того, чтобы стать очеловеченным, а не для того, чтобы человек ассимилировал в мир или природу.

Говоря о том, что задачей этой книги является экспликация божественного образа в человеке через призму космологических теорий (как разновидности трудовой деятельности, которая определяет субъекта), мы методологически избираем именно путь позитивного использования состояния в кожаных ризах для того, чтобы выявить и восстановить скрытую архетипическую память «всего во всем», то есть виде-

⁸⁹ Булгаков, *Философия хозяйства*, с. 211.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же, с. 192.

ния и сопричастия вселенной через призму общения с Божественным.

Заключение к введению и план книги

Результатом долгого обсуждения философских и богословских целей данной книги является возможность резюмированной формулировки ее *credo*. Экзистенциально-феноменологическая экспликация богословской преданности в современной космологии, как раскрытие смысла вселенной из событий богообщения означает, что в определенном смысле космология оказывается подчиненной «антропологии». Философски это значит, что в основу интерпретации современных взглядов о вселенной положен факт эпистемологической центральности человека как такого вида бытия, изнутри которого то, что мы называем «вселенная», раскрывается и конституируется. Богословски это означает, что смысл вселенной раскрывается изнутри отношений между Богом и человеком, то есть из конкретной земной истории как арены действия этих отношений. И в философском и богословском аспектах такого подхода ко вселенной присутствует феноменологическое обращение проблемы человека: не человек вписывается в как бы предсуществующую космическую историю, а наоборот, космологическая эволюция, то есть присущее человеку видение вселенной, имеет своим происхождением историю человеческого как первого и незыблемого экзистенциального начала любой возможной артикуляции мира. Это экзистенциальное начало выра-

жает, как говорил Габриэль Марсель, исходную и неразрешимую метафизическую загадку нашего существования. Загадку, которую пронизательный богословский ум связывает с фактом тварности человека, его мистического приведения к существованию в акте божественной любви. Именно такая экзистенциальная установка на духовную центральность человека во вселенной и присутствие божественного образа в артикуляциях вселенной составляет суть богословской преданности в изучении вселенной. Феноменологический метод по внесению содержания теорий вселенной внутрь духовного мира человека, их интериоризация, соответствует тому, что космология является выражением духовного состояния человека, подвергнутого испытанию самой возможности свободного рассуждения о вселенной. Физическая космология обрекает человека на бездомность во вселенной, ничемность и потерянность в разделенных и разнотелных слоях физической реальности: этим она испытывает человеческий дух, то есть присущее человеку желание быть соизмеримым вечности не в физическом смысле, а в смысле Богом данной возможности осмысления всех темпоральных и пространственных протяжений (*diastema*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.