

Дмитрий Арабаджи

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ



Дмитрий Арабаджи

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Введение
в символизм взаимоотношений
науки и религии

Одесса • 2011

ББК 86.372.27–2я44

А 790

УДК 291.8(081)

*В оформлении обложки использована картина
Витторе Карпаччо «Видение св. Августина»*

Арабаджи, Дмитрий Васильевич

А 790 Умное делание и естествознание. Введение в символизм взаимоотношений науки и религии / Д. В. Арабаджи. — Одесса; Дрогобыч: Коло, 2011. — 192 с.: ил.

ISBN 978–966–2405–76–7

Книга посвящена разбору темы взаимоотношений естествознания и восточно-христианского богословия. Можно ли считать древнехристианских богословов приспособленцами к научным концепциям своего времени? Меняется ли психология человека и осмысление им догмата, если он вдруг узнает, что Земля перестала быть центром космоса? Где, по представлениям дохристианских религий, глубинной психологии, физиологии и восточно-христианского богословия, берет начало научная теория и как она соотносится с наблюдаемыми фактами? Ответы на эти вопросы позволили автору исследования связать научную и религиозную системы знаний в соответствии с принципами древнехристианского символизма.

ББК 86.372.27–2я44

УДК 291.8(081)

ISBN 978–966–2405–76–7

© Д. В. Арабаджи, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
----------------	---

Раздел 1

КРАТКИЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ОБЗОРА ЛИТЕРАТУРЫ ПО ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НАУЧНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМ ЗНАНИЙ	17
--	----

Раздел 2

ОТНОШЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К НАТУРФИЛОСОФСКИМ ВОПРОСАМ	25
---	----

- | | |
|---|----|
| 2.1. Глубинное отображение космоса в храме и человеке..... | 25 |
| 2.2. Краткая антология вопроса об отношении христианской
античности и средневековья к натурфилософским
вопросам | 34 |
| 2.3. Существовал ли древнехристианский скептицизм?..... | 50 |
| 2.4. Богословие о постижении свойств материи..... | 56 |

Раздел 3

СВЯЗЬ НАТУРФИЛОСОФСКИХ, ЕСТЕСТВЕННО- НАУЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И БОГОСЛОВИЯ.....	59
---	----

- | | |
|--|----|
| 3.1. Взаимосвязь между догматом, мировидением
и человеком | 59 |
| 3.2. Происхождение научной и натурфилософской теорий
и их соотношение с фактами | 74 |
| 3.3. Умное делание — связующее звено между богословием
и наукой..... | 86 |

Раздел 4

ВЗГЛЯД НАУКИ И РЕЛИГИИ НА ГЛУБИННУЮ

ПРИРОДУ НАУЧНОГО ОТКРЫТИЯ 111

4.1. Дохристианские представления о природе научного
открытия 113

4.2. Свидетельства некоторых древнехристианских
богословов о природе научного открытия 123

4.3. Представление о природе научного открытия
у некоторых ученых 132

4.4. Физиология об истоках научного открытия 142

4.5. Критика взгляда глубинной психологии на природу
научного открытия 145

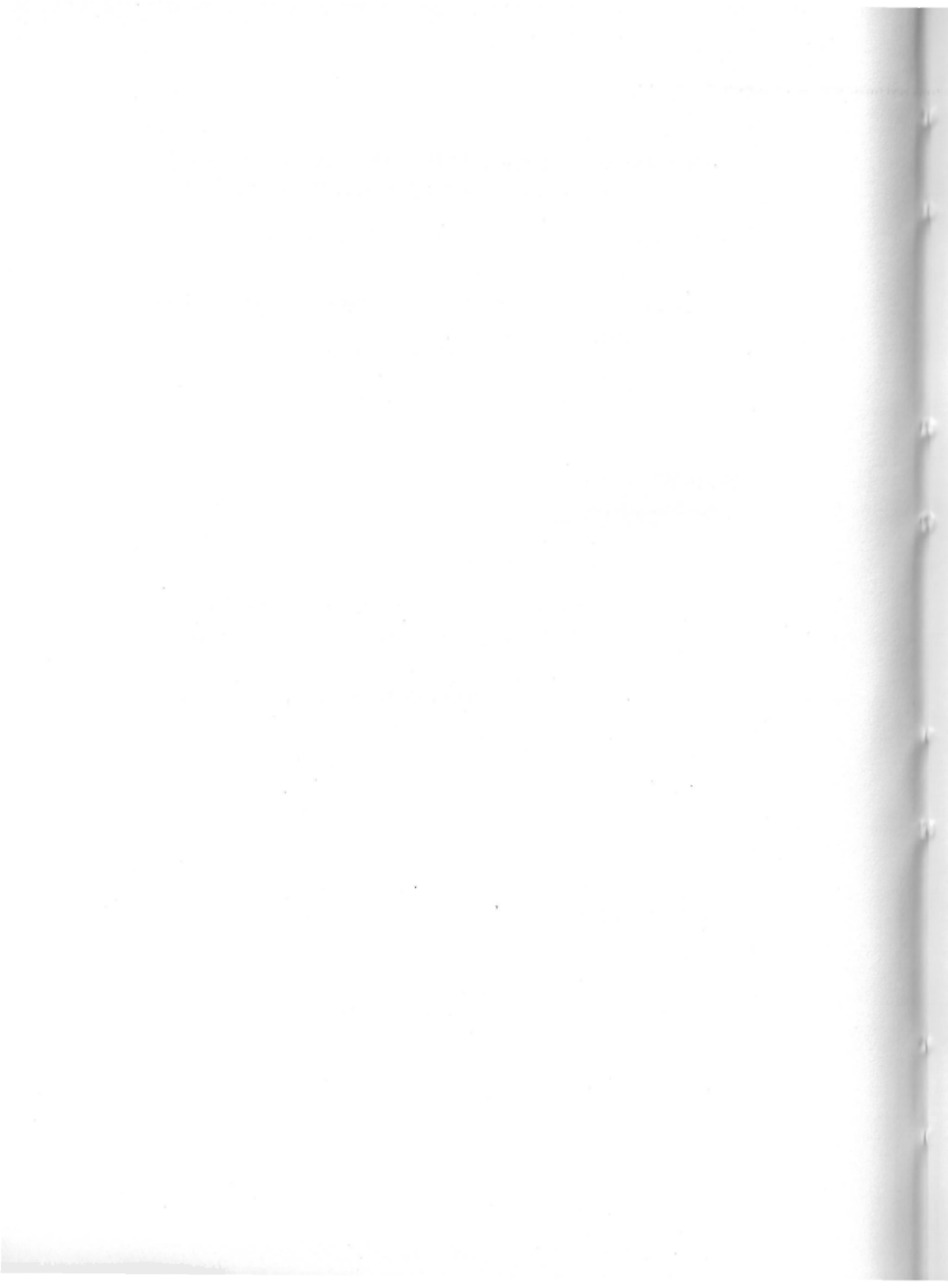
ВЫВОДЫ 163

ПЯТЬ ГЛАВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ, В КОТОРЫХ

ЗАКЛЮЧЕНА СУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ 171

Список использованных источников 173

Автор горячо признателен всем тем,
благодаря кому эта книга увидела свет



ВВЕДЕНИЕ

Тема взаимоотношений научной и религиозной систем знаний сегодня одна из самых популярных. Об этом много пишут и говорят философы, ученые, богословы, на эту тему сняты сотни документальных фильмов и написаны тысячи томов. Читателю, увлекшемуся этой тематикой, совсем не сложно будет отыскать для себя в этом разнообразии идеи, которые ему мировоззренчески ближе всего — недостатка в их выборе не будет. Но в этой грандиозной мозаике человеческой мысли до сих пор нет лада, нет сюжетной целостности, нет идеи, которая могла бы уложить пестрый, малопонятный, несформировавшийся рисунок взаимоотношений науки и религии в ясную, стройную, единую картину и сегодня сложно предугадать, как скоро явится подобная спасительная идея. Представителям всех сфер человеческой мысли остается неустанно трудиться в указанном направлении.

В связи с этим хочется задержать внимание читателя на распространенной в исследовательской среде позиции, гласящей, что наука и религия настолько различны, настолько разнородны, что отношения между ними могут быть уподоблены отношению масла и воды, находящихся в одном объеме — как их не смешивай, какие усилия не прилагай для создания однородной массы, все равно природа этих веществ проложит между ними четкую различительную границу. Приведем пример. В документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», регламентирующем позиции

христианства по вопросам жизни человека в современном обществе, в параграфе о взаимоотношениях науки и религии отмечается: «Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы»¹. Это важный тезис. Тем не менее, мысленное его наложение на некоторый исследовательский материал может привести к важной уточняющей гипотезе о том, что научное и религиозное познание не может не иметь в определенной «точке» общий характер. Действительно, занимаясь осмыслением пограничных между богословием и древней наукой понятий, святые отцы отстаивали свои представления об этих категориях в борьбе с языческой натурфилософией. Они переплели богословские представления с натурфилософскими так, что разделить их сегодня не представляется возможным самому искушенному исследователю. С. М. Полянский прямо отмечает проблему разделения богословских представлений от представлений естественнонаучных: «Исследователь, — пишет он, — призван не «учить» древнего книжника, победоносно замечая, что он не знал многое из того, что сегодня знаем мы, а должен преодолеть барьер непонимания его мировоззрения, правильно восстановить картину мироздания, какой она представлялась древнему мыслителю. Отметим, что современный исследователь, занимающийся проблемами древней космологии, сталкивается с определенными трудностями, в том числе ментального порядка, ввиду ее своеобразной специфики и теологического характера. Историк, филолог или философ в этом случае вторгается в сферы, *сопредельные с богословием*, и вынужден прибегать к богословской проблематике

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.

и литературе. В таком предмете разграничить пределы компетентности науки и теологии крайне сложно»².

Итак, как видно из приведенных текстов, святые отцы богословствовали о пространстве космоса, — а это натурфилософская сфера, — переплетая представления о его специфике со спецификой христианского догмата. С последней мыслью, как правило, современные исследователи соглашаются и соглашаются с оговоркой, что древние, например, те же космологические представления, для современного богослова и ученого уже не имеют практической научной ценности. Эти представления утратили свою значимость по причине стремительного развития научных данных и могут рассматриваться подобно тому, как рассматриваются искренние, наивно-серьезные, но все же примитивные рассуждения ребенка или какого-нибудь дикаря из далекого племени о мире, в котором он проживает. Но будет ли верным с нашей стороны все, имеющее отношение к космологическим

² Полянский С. М. О научных аспектах изучения космологических представлений в Древней Руси // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — С. 7–8. В. В. Мильков пишет: «Космологии, как особой науки в синкретической средневековой культуре, не существовало, а космологические представления являлись *органической составной частью теологических построений*». Мильков В. В. Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — С. 27. Ко времени прп. Иоанна Дамаскина космологические представления предельно органически сосуществуют с богословскими текстами: «Космология и философская антропология не просто используются на потребу теологии, — пишет С. С. Аверинцев, — как это происходило, например, в «Пестоднев» Василия Великого, но безоговорочно включаются в состав корпуса теологических сведений... Теологический рационализм Иоанна Дамаскина по существу *отрицает дистанцию* между знанием естественнонаучным и богословским». Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: Вторая половина VIII–XII вв. — М.: Наука, 1989. — С. 41.

представлениям в наработках древних богословов, опрометчиво предать забвению? Быть может, древним богословием была задана вполне определенная метафизическая³ платформа, которую и следует непререкаемо исповедовать и право на жизнь которой следует отстаивать в борьбе с другими метафизическими представлениями? Если так подать проблему, если так сформулировать вопрос, то обнаружится, что ответы на него, данные разными исследователями, будут входить в решительный конфликт друг с другом. Например, известный лютеранский богослов Рудольф Бультман настаивал на том, что формулировка христианского Символа веры должна быть пересмотрена в том смысле, что ее следует высвободить от космологических представлений своего времени, ее следует демифологизировать — ведь богословская истина заключена не в космологических представлениях, а в даровании человеку спасения Христом: «Мы не верим более в картину трехуровневой вселенной, которая принималась в формулировках Символа веры как нечто само собой разумеющееся. Единственно честным способом возгласения Символа веры является отделение в нем всего мифологического от той истины, которую он в себе заключает. Если такая истина действительно заключена в нем, то она должна стать главным вопросом богословия. Никто, кто достаточно мудр и остер умом, не будет полагать, что Бог живет в некотором конкретном месте на небесах»⁴. Протестантский богослов шотландского происхождения Томас

³ Под «метафизикой» мы будем понимать философское осмысление фундаментальных понятий (например, пространство, время, движение и других), лежащих в основе тех или иных научно-теоретических моделей реальности. См.: Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. — С. 3.

⁴ Цит. по: Торранс Т. Пространство, время и воплощение. (Серия «Богословие и наука») — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — С. 3–4.

Торранс, размышляя над словами Р. Бульмана, поясняет, что последний «настаивал на том, что не имеет смысла пытаться сохранить исходный смысл провозвестия, отбирая некоторые его черты и отделяя от них другие, уменьшая в нем долю мифологического. Мифический взгляд на мир должен быть либо принят, либо отвергнут во всей его целостности»⁵. Ясно — активная позиция Р. Бульмана состоит в том, что христианский мир должен быть непременно демифологизирован. У Р. Бульмана есть противники. С его мыслью о демифологизации древнехристианского мира не соглашается, например, лютеранский пастор и теолог Дитрих Бонхеффер: «Бульман, кажется, ...скатывается к типично либеральной методологической редукции («мифологические» элементы христианства снимаются, и христианство сводится к его «сущности»»). Я придерживаюсь мнения, что весь содержательный материал, включая «мифологические» понятия, должен быть сохранен»⁶. Д. Бонхефферу вторит швейцарский кальвинистский богослов Карл Барт: «Возможно ли вообще понять какой-либо текст, древний или новый, если мы вместо того, чтобы дождаться самораскрытия текста и терпеливо следовать за ним, заранее примемся определять масштабы и границы его понятности или непонятности? Если мы уверимся в том, что заранее обладаем неким материалом, позволяющим установить, какие элементы его формы будут непонятны читателю, а потому подлежат отделению от существенного содержания и только в переносном смысле могут быть признаны и выслушаны? И вообще, когда мы хотим понять какой-либо текст,

⁵ Цит. по: Торранс Т. Пространство, время и воплощение. (Серия «Богословие и наука») — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — С. 4.

⁶ Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность / Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — С. 243.

смест ли правило понимания и соответствующие возможные интерпретации быть чем-то иным, нежели предварительной гипотезой, подсказываемой самим текстом, то есть его духом, содержанием и целью?»⁷. Таким образом, кто-то из богословов соглашается и ратует за то, чтобы удерживать метафизические представления о мире, разработанные христианскими мыслителями, а кто-то из богословов, напротив, аргументирует противоположную позицию.

Выбрать между позицией «только сущность христианства» и позицией «мифологически целостное христианство» можно, по нашей гипотезе, только в том случае, если мы усвоим природу *познания* в том ее смысле, в каком ее принимали древнехристианские богословы⁸. Важно заметить, что какие бы достижения в дальнейшем не приобрело наше изыскание, оно не станет противоречить изложенному взгляду в социальной программе Русской Православной Церкви, по той простой причине, что этот документ не является *закрытым*. Напротив, под влиянием «появления в этой области новых значимых для Церкви проблем, основы ее социальной концепции могут развиваться и совершенствоваться»⁹ — отмечено в основах социальной программы РПЦ.

⁷ Барт К. Р. Бульман: попытка его понять // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 683.

⁸ Наша задача в рамках этого исследования состоит не в том, чтобы защищать *определенную, конкретную* метафизическую систему, сформулированную древними богословами, а в том, чтобы продемонстрировать невозможность пренебрежения ей — не может живое богословие не заниматься метафизикой, так же как невозможно помыслить истинное богословие вне умного делания. Реконструирование же древнего образа пространства космоса не есть задача этого исследования.

⁹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.

Итак, в ходе рассуждений мы произвольно выделили несколько моментов, еще раз подтверждающих актуальность темы взаимоотношений науки и религии. Вот эти положения:

1. Отсутствие дистанции между богословскими и натурфилософскими вопросами в текстах древнехристианских богословов;
2. Наличие полемики в современной богословской среде по проблеме важности, значимости для нынешнего богословия древних натурфилософских представлений, в частности, представлений об устройстве космоса;
3. Позиция Церкви по вопросу взаимоотношений науки и религии, отраженная в официальном документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», и с другой стороны, открытость этого документа, приглашающего к развитию и совершенствованию сформулированных в нем положений.

Учитывая все сказанное до сих пор, *гипотеза* нашего исследования будет состоять в том, что научное и религиозное познания в поле метафизики, с позиций богослова, имеют единый, общий характер, что обуславливает самое активное участие древнехристианских богословов и их современных последователей, в целом пласте научных вопросов. Чтобы проверить истинность выдвинутой гипотезы, нам предстоит в ходе изыскания, во-первых, подвергнуть детальному разбору отношение христианских богословов античности и средневековья к натурфилософским вопросам своего времени. Для этого мы проследим аналогическую связь между космосом с одной стороны и храмом и человеком — с другой; проанализируем тексты христианских богословов на предмет отношения последних к вопросам натурфилософии; проверим гипотезу о существовании позиции философского скептицизма по вопросам науки

у христианских богословов; выясним, признают ли богословы возможность постижения физических свойств материи, исходя из духовной природы явления.

Во-вторых, мы попытаемся установить связь натурфилософских, естественнонаучных представлений и богословия. Путь к решению этой задачи будет лежать через определение взаимосвязи между прочтением догмата, мировидением и сознанием человека; аргументацию расстановки приоритетов при зарождении теории и фактов в границах науки и религии; наконец, через обоснования идеи того, что именно умное делание есть связующее звено между богословием и наукой;

В-третьих, мы будем обосновывать взгляды науки и религии на природу научного открытия. Для этого в последней части работы мы продемонстрируем дохристианский и христианский взгляды, а так же взгляд современных ученых на природу научного открытия, и дадим представление о природе научного открытия в науке физиологии и глубинной психологии.

В основание теоретико-методологической базы исследования положены теоретические данные *древнехристианского богословия* (Августин, св. Амвросий Медиоланский, прп. Анастасий Синаит, прп. Антоний Великий, Аристид, Афанасий Великий, Афинагор, свт. Василий Великий, Викторин Петагский, Георгий Факрасис, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, прп. Григорий Палама, прп. Григорий Синаит, прп. Григорий Чудотворец, св. Дионисий Ареопагит, Евагрий Понтийский, Ермий Философ, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Иоанн Кассиан, прп. Иоанн Карпафский, св. Иринеи Лионский, прп. Исаак Сирин, прп. Исидор Пелусиот, прп. Исихий Иерусалимский, св. Иустин Философ, Климент Александрийский, св. Климент Римский, прп. Макарий Египетский, прп. Максим Исповедник, Мелитон Сардийский, Мефодий Патарский, Минуций

Феликс, Немезий Эмесский, Ориген, прп. Силуан Афонский, прп. Симеон Новый Богослов, Татиан, Тертуллиан, Феофил Антиохийский, прп. Филофей Синайский), данные *современного христианского богословия* (митр. Антоний Сурожский, Е. Н. Аникеева, И. Барбур, К. Р. Барт, Д. Бонхеффер, Дж. Брук, еп. Варнава (Беляев), еп. Василий (Сергиевский), архиеп. Василий (Кривошенин), еп. Василий (Преображенский), Р. Дельфино, В. Димитриевич, П. Евдокимов, С. А. Епифанович, В. В. Зеньковский, еп. Иларион (Алфеев), А. П. Карсавин, прот. Алексей Касатиков, архим. Киприан (Керн), свящ. Димитрий Кириянов, прот. Кирилл Копейкин, В. Н. Лосский, митр. Макарий (Булгаков), Д. И. Макаров, прот. Иоанн Мейендорф, Ю. Мольтман, А. Нестерук, В. В. Лепахин, И. В. Попов, Н. И. Сагарда, А. И. Сагарда, иеромон. Серафим (Роуз), А. И. Сидоров, Т. Торранс, свящ. Павел Флоренский, прот. Георгий Флоровский, А. Р. Фокин, М. Хеллер, свящ. Александр Шимбалеv), а также теоретические данные *науки, философии, истории науки, философии науки* (С. С. Аверинцев, Ж. Адамар, Аристотель, В. В. Аршавский, В. Ф. Асмус, Г. С. Баранкова, В. В. Мильков, А. Беляков, П. М. Бицилли, М. Бунге, В. В. Бычков, М. Вартофский, В. Вернадский, В. П. Визгин, Ю. Владимиров, Б. П. Выше-славцев, М. Н. Вольф, П. П. Гайденок, Г. Д. Гачев, В. Гейзенберг, А. А. Гриб, М. Н. Громов, С. С. Гусев, Б. В. Дашиева, Дж. Диллон, И. С. Дмитриев, Т. А. Доброхотова, Н. Н. Брагина, В. С. Егорова, Г. Г. Ершова, П. Ю. Черносвитов, В. Д. Захаров, Ф. Йейтс, В. В. Кизима, А. Кобченко, Ю. И. Кулаков, Т. Кун, И. И. Лапшин, А. А. Леонтьев, Ч. Ломброзо, Л. М. Лопатин, А. Ф. Лосев, Г. Г. Малинецкий, Л. А. Маркова, А. Миндселл, Е. Ю. Мягкова, В. В. Налимов, Р. Нолл, И. Ньютон, А. В. Панкратов, Э. Панофский, Б. Паскаль, В. Паули, Р. Пенроуз, А. Пикок, Платон, С. М. Полянский, К. Поппер, В. Н. Порус, Т. И. Райнов, Б. Рассел,

Т. П. Решетникова, В. М. Розин, Т. Сас, Б. Ф. Сергеев, Е. А. Сергиенко, А. В. Дозорцева, Л. З. Сова, Вл. Соловьев, Ю. А. Сорокин, Н. В. Уфимцева, Н. Тесла, А. И. Уемов, А. Фантоли, П. Фейерабенд, Л. Флек, М.-Л. фон. Франц, М. Хайдеггер, Дж. Хиллман, С. Хокинг, Дж. Холлиис, С. В. Чебанов, Л. Шестов, Э. Штрскер, А. Эйнштейн, М. Элиаде, К. Г. Юнг).

Раздел 1

КРАТКИЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ОБЗОРА ЛИТЕРАТУРЫ ПО ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НАУЧНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМ ЗНАНИЙ

По проблеме взаимоотношений науки и религии к сегодняшнему дню накопилось огромное количество самых разнообразных по целям и задачам исследований. Дадим краткий обзор результата анализа некоторых наиболее характерных из них.

Взаимодействие психологии и религии обсуждается в работах по аналитической психологии (М.-Л. фон Франц¹⁰, В. Паули¹¹, Дж. Хиллман¹², Р. Нолл¹³), в психологии поднимается проблема интуитивного знания (Ж. Адамар¹⁴), рассматриваются взаимосвязи религиозной психологии, современной психологии и психотерапии (В. Еротич¹⁵, Д. А. Авдеев¹⁶).

¹⁰ Франц М.-Л. фон. Прорисование и синхрония. Психология значимого случая. — СПб.: Б.С.К., 1998. — 107 с.; Франц М.-Л. фон. Наука и подсознание // Человек и его символы. — М.: Серебряные нити, 1999. — С. 301–306.

¹¹ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. — М., 1975.

¹² Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зелепского. — СПб.: Б.С.К., 1997.

¹³ Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. — М.: «Рефлукс», К.: «Вахтер», 1998.

¹⁴ Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики / Пер. с франц. М. А. Шаталовой и О. П. Шаталова под ред. И. Б. Погребыского. — М.: Советское радио, 1970.

¹⁵ Еротич В. Психологическое и религиозное бытие человека. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

¹⁶ Авдеев Д. А. О навязчивых состояниях — режим доступа: <http://www.daavdeev.ru>.

Идею пантеистической близости научной и религиозной картин мира развивают многие патриархи современной физики (А. Эйнштейн¹⁷, В. Гейзенберг¹⁸).

Существует попытка определить взаимоотношения между изучаемыми системами знаний *в плоскости философских интерпретаций* (Ф. Франк¹⁹, А. Пикок²⁰, М. Хеллер²¹, Л. А. Маркова²²), а непосредственного, вне философского дискурса, взаимоотношения между наукой и религией до сих пор никем не осуществлено.

Другой наиболее обсуждаемой темой взаимодействия науки и религии оказывается идея о *совпадении философских интерпретаций некоторых фактов* рассматриваемых систем знаний (еп. Василий (Сергиевский)²³, А. А. Гриб²⁴, свящ. Александр

¹⁷ Эйнштейн А. О религии. — М.: Альпина поп-фикшн, 2010.

¹⁸ Гейзенберг В. Физика и философия. — М.: Наука, 1989. Гейзенберг В. Часть и целое (беседы вокруг атомной физики) / Примеч. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Едиториал УРСС, 2004.

¹⁹ Франк Ф. Философия наук. Связь между наукой и философией: Пер. с англ. / Общ. ред. Г. А. Курсаева. Изд. 2-е. — М.: ЛИК, 2007.

²⁰ Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. — М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004.

²¹ Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.

²² Маркова Л. А. Наука и религия глазами христианского теолога С. Яки // Философско-религиозные истоки науки. — М.: Мартис, 1997. — С. 219–264.

²³ Василий (Сергиевский), еп. Антропология Дионисия Ареопагита // Православное учение о человеке. — Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 62–77.

²⁴ Гриб А. А. Квантовая физика, случай и религиозный опыт // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 52–60.

Шимбалева²⁵, прот. Александр Геронимус²⁶, Дж. Полкинхрон²⁷, И. Барбур²⁸, А. Ф. Лосев²⁹).

К наиболее часто обсуждаемому взаимодействию между научной и религиозной системами знаний следует отнести идею поиска и создания *новой системы знаний, включающей науку и религию* (А. Нестерук³⁰, Ю. И. Кулаков³¹, А. В. Панкратов³², А. Янг³³, А. Беляков³⁴, К. Г. Юнг³⁵).

²⁵ Александр Шимбалева, свящ. Наука, псевдонаука и религия: проблема веры и познания // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 129–134.

²⁶ Геронимус А., прот. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Православное учение о человеке. — Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 78–99.

²⁷ Полкинхрон Дж. Наука и богословие. Введение. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

²⁸ Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.

²⁹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.

³⁰ Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

³¹ Кулаков Ю. И. Наука и религия: Почему я христианин? // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 17–37.

³² Панкратов А. В. К проблеме союза религии и науки // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 52–60.

³³ Young A. M. The Geometry of Meaning. — N.Y.: Delacorte Press, 1976. — 288 p; Young A. M. The Reflexive Universe: Evolution of Consciousness. — N.Y.: Delacorte Press, 1976. .

³⁴ Беляков А. Верой или разумом? О возможности новой метафизики. — Режим доступа: <http://slovo.iphil.ru/filab>.

³⁵ Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип // Юнг К. Г. Синхронистичность. — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997.

Некоторыми учеными отмечена идея *дополнительности* науки и религии (Г. Г. Ершова и П. Ю. Черносвитов³⁶, Ю. Мольтман³⁷, И. Барбур³⁸, Н. Бор³⁹), а так же выявлены некоторые общие моменты в гносеологическом аппарате этих систем знаний (прот. Кирилл Копейкин⁴⁰).

О *конфронтации некоторых теорий* науки и религии так же сообщают исследователи (прот. Александр Геронимус⁴¹, свящ. Димитрий Кирьянов⁴²).

В монографиях и статьях заявляет о себе идея о необходимости *переосмысливать некоторые данные науки* через философско-интерпретационное приземление их в религиозной системе знаний. В частности, исследователями отмечены интерпретации некоторых феноменов науки как магических (А. Ф. Лосев⁴³).

³⁶ Ершова Г. Г., Черносвитов П. Ю. Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты. — СПб.: Алетеия, 2003.

³⁷ Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.

³⁸ Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.

³⁹ Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Пер. с англ. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой — М.: Издательство иностранной литературы, 1961.

⁴⁰ Кирилл Копейкин, прот. Богословие и естествознание в антропологической перспективе // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 137–177.

⁴¹ Геронимус А., прот. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Православное учение о человеке. — Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 78–99.

⁴² Кирьянов Д., свящ. Метафизические предпосылки моделей квантовой космологии — режим доступа: <http://slovo.iphil.ru/fitlab>.

⁴³ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.

Указывается и на размежевание между этикой и методологией, а так же на *этический конфликт* в интерпретации некоторых фактов научной и религиозной системами знаний (И. Барбур⁴⁴).

Некоторые исследователи настаивают на существовании *методологического конфликта* между научной и религиозной системой знаний. Действительно, методология — это система принципов и способов организации и построения теоретической и практической деятельности, а так же учение об этой системе⁴⁵. Методология раскрывает учение о *методе* или способе, приеме, планомерном пути исследования по возможности всех явлений мира⁴⁶. Если речь идет о научном методе, — «научный метод проникает всю науку и является наиболее характерным ее проявлением»⁴⁷, — то следует говорить о том, что он нацелен на получение нового знания, а так же выработку и теоретическую систематизацию знаний о действительности в целом. Итак, описание, объяснение и предсказание процессов и явлений действительности на основе открываемых законов⁴⁸ — *всестороннее ведение о мире* — в этом основная цель науки и ее метода: «Цель науки найти удовлетворительное объяснение всего того, что заявляет о себе как нуждающееся

⁴⁴ Барбур И. *Этика в век технологии*. — М.: Библийско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2001.

⁴⁵ *Философский энциклопедический словарь*. — М.: Советская энциклопедия, 1993. — С. 436.

⁴⁶ *Словарь иностранных слов* / Под ред. И. В. Лехина, Ф. Н. Петрова. — 4-е изд. — М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1954. — С. 442.

⁴⁷ Вернадский В. И. О науке. Т. 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. — Дубна: Феникс, 1997. — С. 34.

⁴⁸ *Советский энциклопедический словарь* / Пред. А. М. Прохоров. — М.: Советская энциклопедия, 1981. — С. 876.

в объяснении»⁴⁹. В соответствии с христианским учением целью жизни человека является достижение состояния обожения⁵⁰, подаваемого человеку Божией милостью, в стремлении его к восприятию Божественных добродетелей⁵¹, среди которых, как неотъемлемое имя Бога, — «Всеведение». Обожение — интегративная характеристика природы человека, в том смысле, что оно выступает как органическая функция комплексного множества Божественных добродетелей, являющихся в человеке, — в разной степени интенсивности, в зависимости от конкретной личности, — Божество. Обожение есть *теофания*, но это такая теофания, которая, в первую голову, реализуется на человеческой природе, даруя миру, в перспективе Второго Пришествия Христова, богов-святых, которыми в будущем обоживается и значит, спасается (обоживается) сам Мир⁵². И вот к такой обширной цели — обожению — ведет христианская методология, совершенно отличная от методологии научной, методология, одна из множества целевых «точек» которой — «Всеведение» —

⁴⁹ Понпер К. Реализм и цель науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Логос, 1996. — С. 99.

⁵⁰ «Теозис есть онтологическое преобразование человеческого естества в Бога». Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996. — С. 48.

⁵¹ Исполнение добродетелей не есть моралистика и религиозная законопослушность, но подлинное усвоение Бога «в заповедях, которые суть Его энергии». Епифанович С. А. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996. — С. 133.

⁵² «Также святая земля есть обожена природа или, быть может, есть собственно очищенная земля для земнородных сообразно их достоинству земля». Григорий Синаит, прп. Весьма полезные главы, расположенные акростихами // Даниловский благовестник — № 4 — 1992. — С. 41.

совершенно точно совпадает с целью научной методологии. Несмотря на общность цели, различие в методологическом инструментарии и результате его работы вводит науку и религию в состояние методологического *конфликта*.

В указанном исследовательском контексте гипотеза нашего изыскания состоит в том, что научное и религиозное познания в поле метафизики, с позиций богослова, имеют общий характер, что обуславливает самое активное участие древнехристианских богословов в обсуждении целой последовательности научных вопросов. Поиск же сотрудничества между научной и религиозной системами знаний может идти одним из четырех путей:

- 1) возвращение к архаическому мышлению, в котором человек непосредственно включён в жизнь мира. Объективной реальности нет — соответственно, нет ещё и науки;
- 2) расширение религиозного мировоззрения до такой степени, чтобы оно включало в себя и науку;
- 3) научное понимание и объяснение всех знаний, данных нам в Откровении;
- 4) установление такой взаимосвязи между наукой и религией (без попытки слить их воедино), которая позволяла бы решать спорные вопросы. Причём решать не насилем, а добиваясь согласия обеих сторон.

Последний — четвертый путь — представляется нам наиболее перспективным. Разработка его может быть осуществлена через анализ научной и религиозной методологий, кроме того анализ литературы показывает, что аспект методологического взаимодействия научной и религиозной систем знаний требует более глубокого раскрытия, так как его описанию сегодня посвящено скудное число источников.

Итак, с нашей точки зрения, проработка специфики взаимодействия научной и религиозной систем знаний в плоскости методологии наиболее эффективна и перспективна. Более глубокая проработка именно этого проблемного уровня в дальнейшем позволит выявить, проанализировать и предложить пути сотрудничества научной и религиозной систем знаний.



Раздел 2

ОТНОШЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К НАТУРФИЛОСОФСКИМ ВОПРОСАМ

2.1. Глубинное отображение космоса в храме и человеке

«Христианское миропонимание есть именно миропонимание, жизнепонимание, но не отвлеченная от жизни система. Великая неправда сказать о какой угодно сфере жизни, будто Церковь к ней безразлична, предоставляет ее самой себе, ибо не находит в себе оснований определенным образом смотреть на нее и сил — просветлять ее. Но было бы равной неправдой сказать и то, будто в христианском миропонимании есть что-либо, какая-нибудь область, которая вне жизни и не отвечает ничему жизненному. Нет области жизни, непроницаемой для света Христовой истины; но нет и Христовой истины, не способной просветить ничего»⁵³ — так высказывается о христианском миропонимании крупный ученый, философ и богослов XX века — о. Павел Флоренский. Действительно, Истина Христова просвещает *все* сферы жизнедеятельности человека, все ее уголки и тем более пространство научной сферы — науки и далее научного миро-

⁵³ Флоренский П. А., свящ. Об ориентировке в философии // Флоренский П. А., свящ., Сочинения. В 4 т. Т. 3(2) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумена Андроника (А. С. Трубачев) — М.: Мысль, 1999. — С. 368.

воззрения — поскольку *она, Истина, дает человеку увидеть мир в определенных очертаниях*. И эти очертания, эти формы мира есть что-то весьма важное, задушевное, настолько значительное, что никакие доводы, никакие эксперименты не могут отторгнуть, выкорчевать из глубоко верующей души то видение очертаний мира, которое человеческая душа чувствует как нечто вечное и не проходящее. И быть может, нет для человека ничего дороже, чем внимательно рассмотреть и понять всемирное обиталище своей души и своего тела и точно определить свое положение в этой обители.

Разве безразлично человеку античного мира устройство Дома Божия, храма, святилища, в котором особым образом пребывает Всевышний, безразлично ему, есть ли у этого дома крыша, стены, основание? Нет, в этом вопросе решительно не может быть равнодушия. Христианское богословие (прп. Максим Исповедник, св. Феофил Антиохийский, свт. Иоанн Златоуст, Климент Александрийский, Козьма Индикоплов)⁵⁴ издавна обосновывает символическую связь между храмом и Вселенной и если нет безразличия к устроению Дома Божия (Быт. 28:17, 19, 22)⁵⁵ —

⁵⁴ **Максим Исповедник, прп.** Творения в 2 т. Т. 1. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. С. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — С. 159–160. **Феофил Антиохийский.** Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алестейя, 1999. — С. 149. **Климент Александрийский.** Строматы. Т. 2 (Книги 4–5). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 165–169. **Книга нарицаема Козьма Индикоплов** / изд. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. — М.: Индрик, 1997. — С. 58–62.

⁵⁵ Наименование храма «Дом Господень» впервые встречается в правилах Анкирского собора (314 года). **Храм** // Христианство: Энциклопедический словарь. В. 3 т. Т. 3: Т-Я / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. — М: Большая Российская энциклопедия, 1995. — С. 167.

храма, то тем паче не может оставаться в стороне вопрос об устроении Великого Дома — космоса.

Неужели не вызывает отклика, заботы и интереса у человека античного мира его тело (в смысле устроенности человека как целого): каково устройство его членов и их взаимное расположение? Нет, в этом вопросе никак не может быть равнодушия. Древнее богословие (св. Григорий Нисский, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Дамаскин, св. Исидор Пелусиот)⁵⁶ устанавливает символическую связь между человеком и космосом, проводя учение о тесной согласованности между большим и малым мирами. Если же нет безразличия к Малому Телу (св. Григорий Нисский, Немезий Эмесский)⁵⁷, то и не может быть безразличия к Великому Телу — Макрокосму.

Сравнение храма с вселенной, а человека с космосом происходит от того, что поздняя античность и средневековые видели между ними, и не только между ними, но и вообще между всеми явлениями космоса, нерасторжимые глубинные связи. Это приводило к тому, что общей тенденцией этого

⁵⁶ Григорий Нисский. Одуше и воскресении: Разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемое при Московской духовной академии. Т. 40. — М., 1862. — С. 212–213. Григорий Богослов, свят. Слово 38-е, на Богоявление // Григорий Богослов, свят. Собрание творений в 2 т. Т. 1. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — С. 242–243. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12 // Полн. собр. творений. Т. 1. — СПб., 1913. — С. 214. Исидор Пелусиот. Творения. Ч. 1 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 34. — М., 1859. — С. 155–156.

⁵⁷ Григорий Нисский. Об устроении человека. — Режим доступа: <http://www.pagez.ru/lstn/0028.php>. Немезий Эмесский. Природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. Сост., послеслов., общ. ред. М. А. Хорькова. — М.: Канон+, 1998.

исторического периода было стремление к *универсальности знания*⁵⁸.

Всякая существенная перемена в описании мироустройства воспринимается искренне верующей душой болезненно, как перемена, произошедшая непосредственно в самом мире, как насилие и издевательство над миром и человеком. Вот тому пример: «Мир не имеет границ, то есть не имеет формы. Для меня это означает, что он — бесформен. Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом... Не только гимназисты, но и все почтенные ученые не замечают, что мир их физики и астрономии есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою же просто безумное марево, та самая дыра, которую ведь тоже можно любить и почитать. Дыромолыи, говорят, еще и сейчас не перевелись в глухой Сибири. А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-то хотел быть сам астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется, и что неба никакого нет. Какие-то там маятники да отклонения чего-то куда-то, какие-то параллаксы...

⁵⁸

«Только универсальное знание почиталось истинным знанием, потому что в мире все связано одно с другим, все держится вместе. Человечество есть только дробь космоса, и его жизнь является частью космической жизни». **Бицилли П. М.** Элементы средневековой культуры // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / Сост. Ф. Б. Успенский; отв. ред. М. А. Юсим. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 111.

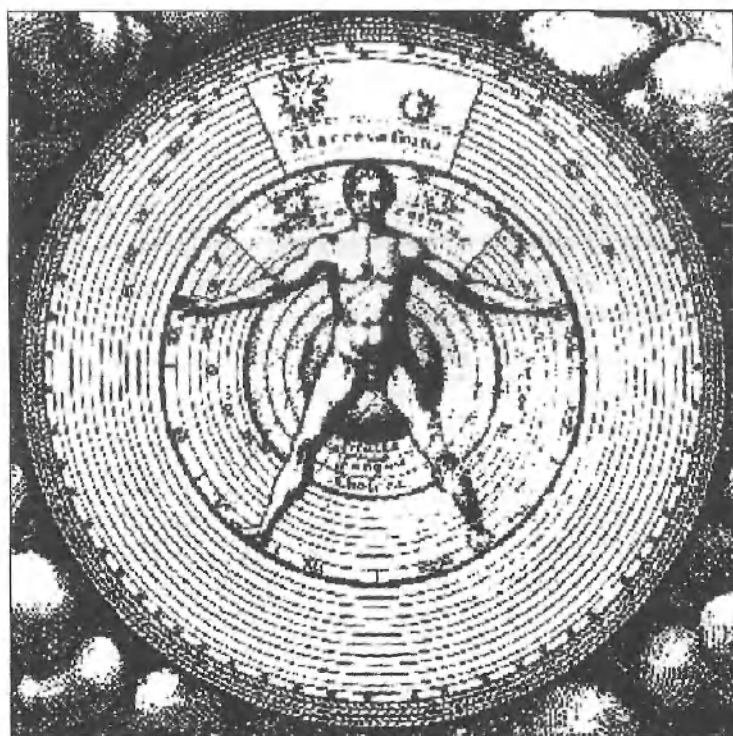


Рис. 1

Древнехристианские богословы мыслили аналогически соотношение между большим и малым мирами, между космосом и человеком. Человек обобщал и отражал в себе универсум. Этот древний принцип дохристианской натур-философии был впоследствии восполнен святоотеческой мыслью, гласящей о том, что не человек является дополнением к космосу, а космос является дополнением к человеку. В связи с этим тезисом, малым миром у христианских богословов именуется космос, а миром большим — человек

Не убедительно. Просто жидковато как-то. Тут вопрос о целой земле идет, а вы какие-то маятники качаете. А главное, все это как-то не уютно, все это какое-то не родное, злое, жестокое. То я на земле был, под родным небом, слушал о вселенной, «яже не подвигнется»... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни «яже не подвигнется». Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. «Вот-де твоя родина, — наплевать и размазать!» Читая учебники астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?»⁵⁹. Автор этих строк воспринимает отход от древнего мирозерцания и переход к классическому научному мировидению как духовное грабительство, как попытку сдернуть завесу с таинственного, сделать все понятным, но понятным по-своему, на свой лад, и видится этот акт как немогущее усилие осветить мироздание мертвым электрическим светом⁶⁰.

⁵⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 18–19. О «полной противоположности» образа мира классической науки с одной стороны и античной, средневековой и возрожденческой мысли с другой пишет и Л. М. Лопатин: Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи / Вступ. статья проф. В. В. Зеньковского; Вместо послесл. проф. В. В. Рубцов, А. Д. Червяков. — М.: ИЦ «Academia», 1995. — С. 21.

⁶⁰ Мы намеренно прибегаем здесь к образу света, ассоциативно соотнося его с древней и научной концепциями мирообъяснения. Интересно, что еще в античности свет рассматривался как посредник, обуславливающий возможность восприятия предметов. Согласно платоновской теории синавгии (см.: Платон. Тимей, 45b–47c; 67d–68d; Платон. Менон, 76 c; Платон. Тэстет, 156; Платон. Государство, 508–509) образ мира возникает благодаря соединению действия внутреннего света, изливающегося из наших глаз, и действия внешнего света, истекающего от предметов. Впрочем, помимо этих двух компонентов восприятия, необходим также «третий род» света — тот самый «дневной свет», «обычный свет», который опосредует взаимодействие «внешнего» и «внутреннего» света.

И вот против такого сделанного, искусственного освещения дома, в котором ютится божий человек, против подмены величественного, живого, естественного света солнца, а если быть прямым в формулировках, против фальшивого *описания* мира, и выступает верующая душа, для которой подмена одного света другим есть ничто иное, как оскорбление и страшная ересь. Стало быть, не безразлично душе человеческой, какой природы свет наполнит его мироздание: каков свет, таковым мы наше мироздание и узрим.

Некоторые исследователи полагают, что все равно, каким светом высвечен наш вселенский дом, что к любому свету, каков бы он ни был, можно и нужно приноровиться и к нему всегда в истории приспосабливались святые⁶¹, но наша позиция — прямо противоположная и состоит она в том, что в вопросе о свете и об освещении им мироздания нет и не может быть никакого приспособленчества⁶². Это соответствует позиции

⁶¹ «Святые отцы обнаружили, что легко могут *приспособиться* к любому частичному пониманию природы». Нестерук А. Логос и космос: Богословие, паука и православное предание / Пер. с. англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 14. В. Н. Лосский считает, что христианское богословие «вполне допускает любую научную теорию мироздания». Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 81. Как было указано во введении, с ними идейно соглашались Р. Бульман, Т. Торранс, а противостоят западные ученые Д. Бонхёффер и Р. Барт.

⁶² Повторим мысль, высказанную нами во введении: цель данного этапа исследования состоит не в том, чтобы защищать *определенную, конкретную* метафизическую систему, сформулированную древними богословами, а в том, чтобы продемонстрировать невозможность пренебрежения ей — не может живое богословие не заниматься метафизикой, так же как невозможно помыслить истинное богословие вне умного делания. Реконструирование же древнего образа пространства космоса не есть задача этого исследования.

древнехристианского богословия по отношению к натурфилософии своего времени. Ощущение *небезразличности* к вопросам космологии (и не только к ним) настолько запечатлелось в сознании читающего сочинения христианских богословов, что до сих пор звучит эхом в умах, возбуждая попытки со стороны некоторых богословов (и ученых) к реставрации античных космологических идей⁶³ и «празднуя» возвращение в науку других античных и средневековых теорий⁶⁴.

⁶³ В книге «Мнимости в геометрии» о. Павел Флоренский делает попытку восстановить геоцентрическую систему мира. См. кн.: **Флоренский П. А., свящ.** Мнимости в геометрии. — М.: Лазурь, 1991. А физик А. Эйнштейн, чувствуя значимость дилеммы гелиоцентризм/геоцентризм, задается вопросом: «Можем ли мы сформулировать физические законы таким образом, чтобы они были справедливыми для всех систем координат?» С разрешением этого вопроса он связывает сведение борьбы между воззрениями Птолемея и Коперника к бессмысленности: «Любая система координат могла бы применяться с одинаковым основанием». И отвечает: «Это, в самом деле, оказывается возможным!». **Эйнштейн А., Инфельд Л.** Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов / Пер. с англ. и послесл. С. Г. Суворова. — М.: Наука, 1965. — С. 176.

⁶⁴ Например, древнее учение о форме, как предваряющей части, вернувшееся в современную науку, приветствуется о. Павлом Флоренским, так как если бы произошло восстановление попрашной истины. **Флоренский П. А., свящ.** Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), И. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев) — М.: Мысль, 1999. — С. 396–398. Другой пример, в 1922 году о. Павел Флоренский написал такие строки: «Совершенно незаметно для себя наука возвращается к пифагорейскому представлению о выразимости всего целым числом и, следовательно, — о существенной характеристике для всего — свойственного ему числа. «Все есть число» — от этого древнего изречения не далеко современное миропонимание». **Флоренский П. А., свящ.** Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), И. В. Флоренского, М. С. Трубачева. — М.: Мысль, 1996. — С. 635.

2.2. Краткая антология вопроса об отношении христианской античности и средневековья к натурфилософским вопросам

Многие дохристианские античные представления о космосе получили поддержку в христианской среде. Богословы могли с какими-то идеями языческой натурфилософии не соглашаться, критиковать их, но некоторые они все же принимали и усваивали христианскому мировидению. Дальнейшая наша задача будет состоять в том, чтобы продемонстрировать позицию небезразличности к космологическим идеям у христианских богословов.

У мужей апостольских, апологетов, учителей и отцов Церкви часто встречаем мысль, в соответствии с которой мир, исполненный всяческих явлений, имеет свое начало в Боге. Самые разнообразные законы, явления и вещи указывают своим бытием на Творца. Для того чтобы продемонстрировать эту важную соотнесенность Бога и мира, богословам нередко приходится переходить к частностям, к конкретике. Приходится называть определенные законы и описывать конкретные явления мира сотворенного. В этой ситуации свидетелям истины важна мысль о существовании Создателя, законы же и явления, Им сотворенные, выполняют указующую на Него функцию. Порой законы и явления мира выхватываются богословами для своего описания наугад и от рассмотрения их, мысль богословов обращается к Творцу. Но можно ли из этого сделать вывод о том, что природа этих законов и явлений, самих по себе, всем богословам и во все периоды была безразлична? Означает ли это, что, например, св. Клименту Римскому или Аристиду было безразлично, какие фундаментальные принципы лежат в основании космоса? Можно с уверенностью утверждать,

что из указательно-наглядного, а вернее сказать *показательно-*зо⁶⁵ значения законов и явлений космоса не следует безразличное отношение богословов к самой космологии. Возможность разных интерпретаций космоса не говорит еще о готовности богословов принять любую из них. По факту, как мы увидим, и мужи апостольские и апологеты не только излагают некоторые законы космоса, не выражая никакого очевидного сомнения в том, что они говорят, но и в некоторых случаях отстаивают одно их понимание перед другим.

Далее. Часто богословы высказывали мысль о том, что показательную роль может обнаружить собой *любая* натурфилософская концепция, учение ли Платона, Аристотеля или стоиков. Всякая, убеждены богословы, безразлично какая теория, всегда может возводить мысль исследователя к идее Творца. Но и из этого подхода, опять-таки, никак не следует мысль о том, что богословам было безразлично истолкование космоса. Для богословов *любая* натурфилософская теория — показательство Творца, но не *любая* натурфилософия есть истинная сама по себе. В силу последнего положения богословы с пристрастием критикуют языческих философов за их попытку постичь первоначала космоса и его законы без наития со стороны Бога, по стихии самомышления. С их точки зрения это категорически недопустимо.

В связи с последней мыслью необходимо отметить, что никто из мужей апостольских, апологетов, учителей или отцов не заявляет о том, что поиск первоначал космоса есть вопрос для

⁶⁵ Климент Александрийский поясняет, что, поскольку доказательство — это логическое выведение вещи из более глубоких по отношению к ней начал, постольку к Богу это понятие неприменимо, а следует вместо того, чтобы *доказывать* существование Бога, корректнее *показывать* возможность Его бытия.

христианства ненужный, не актуальный или безразличный. Их речь во многих смысловых пассажах построена так, как если бы они отстаивали прерогативу христианского богословия в вопросе обозначения тех первоначал, поиском которых занималась языческая метафизика. Владея знаниями о *первопринципах* космоса или, если можно так выразиться, о *второпринципах* (то есть знаниями о тех принципах, которые были первыми у языческих философов, но должны занять вторичное положение по отношению к главенствующему принципу — Богу — в христианской науке), христианин может заниматься вопросами устройства вселенной. В противном случае попытка достойна осмеяния.

Думается, было бы ошибочным акцентировать внимание только на эстетической составляющей в космологических воззрениях мужей апостольских и апологетов⁶⁶. Для богословов было важно не только то, что космос прекрасен, упорядочен, гармоничен, равновесен, ритмичен, но важна и сама архитектура космоса как то, что дало жизнь названным категориям или то, к чему вся эта эстетика прилагается. Ведь эстетика зависит от натурфилософских концепций — эстетические категории приложимы к одним теориям устройства космоса и не приложимы к другим.

Подтвердим изложенные выше мысли. Св. Климент Римский (†97), восторгаясь космосом, свидетельствует о том, что

⁶⁶ Так поступают некоторые исследователи, например, В. В. Бычков. Тем не менее, необходимо учитывать, что понятие «эстетическое» — сложное: «Слово как носитель смысла не равно себе, оно — «хамелеон, в котором каждый раз возникают не только разные оттенки, но иногда и разные краски» (Ю. Тынянов); выяснить, когда слово действительно имеет эстетический смысл, а когда — нет, вовсе не так просто, в особенности же для тех эпох, когда сама по себе идея «эстетического» еще не получила объяснения от других идей». Аверинцев С. С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство: зарубежные связи. — М., 1975. — С. 372.

небеса «движутся»⁶⁷, а вместе с ними совершают движение по определенному пути Солнце и звезды⁶⁸. Для апологета Татиана (†175) очевидно то, что мир создан из предвечной материи, из праматерии, которая в свою очередь сотворена Богом из ничего. В основе вещества лежит набор первоэлементов. «Ясно, — пишет апологет, — что устройство мира и все творение произошло из вещества, самое же вещество сотворено Богом; вещество было грубо и не образовано прежде, чем разделились элементы, а по разделении их сделалось *украшенным и благоустроенным*. Итак, небо и звезды на нем состоят из вещества, и земля со всеми предметами, находящимися над ней, имеет такой же состав, так что все имеет одинаковое происхождение»⁶⁹. Вот то, что «ясно» Татиану. Далее, «небо не безгранично, оно имеет *границы* и заключено в пределах»⁷⁰. Мир в свое время *разрушится*, это будет один раз, а не многократно, как ложно утверждают некоторые философы, и будет он разрушен посредством огня⁷¹. Оспаривая мудрость у языческих философов, Татиан упрекает их в безрассудном понимании времени: «Что вы разделяете время?» «Каким образом будущее может настать, когда существует настоящее?»⁷². Татиан считал *время* стационарной категорией, «неподвижным веком», а простаки-люди, говорящие о движении времени, уподобляются плователям, которые

⁶⁷ Климент Римский. Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. — М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003. — С. 148.

⁶⁸ Там же. — С. 148–149.

⁶⁹ Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алестейя, 1999. — С. 21.

⁷⁰ Там же. — С. 29.

⁷¹ Там же. — С. 33.

⁷² Там же.

«на море, когда корабль несется по водам, по неопытности думают, что горы бегут (а не корабль их)» и не замечают того, что «сами проходят», «а век стоит, пока угодно Сотворившему его»⁷³. Как видно из приведенного, Татиан свою концепцию времени не превращает в указатель на Бога, а отстаивает ее как, с его точки зрения, верную саму по себе. Тон всей речи Татиана — тон человека самоуверенного, он знает толк в том, что излагает: «То, что мною изложено, я узнал не от других: я путешествовал по многим странам, сам занимался в качестве софиста вашими науками, изучал искусства и различные изобретения, и наконец, живя в Риме, сам видел различные статуи, туда перенесенные вами»⁷⁴. Он «ознакомился с мистериями, исследовал различные виды богопочитания»⁷⁵. Он дорожит своими идеями и преподносит их так, как если бы они являлись частью христианского учения. Апологет Афинагор (II век) для обоснования идеи единобожия прибегает в качестве аргумента к тезису о том, что космос имеет *сферическую*, завершенную форму. Двух или большего числа богов быть не может, так как устройство космоса предполагает место исключительно для одного Бога: «Ибо если мир, имея круглую форму, замыкается небесными кругами, а Творец мира обитает над творением..., то где будет место другого бога или прочих богов?»⁷⁶. В силу такого аргумента можно верить, — а Афинагор в него верил, — только при убежденности в идее об определенном устройстве космоса —

⁷³ Татиан. Речь против эллипов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 33–34.

⁷⁴ Там же. — С. 41.

⁷⁵ Там же. — С. 35.

⁷⁶ Афинагор. Прошение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 61.

таким, какое дал сам апологет. Если бы ему действительно было безразлично, каков мир, то и аргумент, по-видимому, был бы другим. Он верит в Бога, который «украсил *эфир* звездами»⁷⁷, эти звезды «находятся в *наклонном* круге (Зодиака)»⁷⁸. Афинагор — сторонник *геоцентрической* системы: по его словам в центре космоса, окруженная небесами — Земля⁷⁹. В целом космос — создание *величественное* и *стройное*⁸⁰. Он верит в идею воскресения тел, при этом подчеркивает ту мысль, что тела воссоздадутся «из *тех же* стихий, из которых они произошли первоначально»⁸¹. Форму Земли, по Феофилу Антиохийскому († ок. 180), не могут знать языческие философы, ибо они не ведают истины более первичные, чем называемая, например, они не ведают принципов творения мира⁸². Конец мира произойдет от огненной стихии⁸³. Еремий Философ, апологет (кон. II или нач. III в.) в сочинении «Осмеяние языческих философов» перебирает буквально все известные к тому моменту в истории философии *метафизические начала сущего*. В заключении своего трактата он говорит о цели проделанного экскурса — он желает продемонстрировать противоречивость языческой теоретической мысли в поиске первоначал, цель философов принципиально недостижима, так как она не оправдывается «ни очевидностью,

⁷⁷ Афинагор. Прошение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 65.

⁷⁸ Там же. — С. 68.

⁷⁹ Там же. — С. 65.

⁸⁰ Там же. — С. 68.

⁸¹ Там же. — С. 92.

⁸² Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 165.

⁸³ Там же. — С. 170.

ни здравым смыслом»⁸⁴. Первоначально постигаются наити-
ем свыше, намекает автор. Мелитон Сардийский (нач. II в. —
ок. 190) удостоверяет о ежедневном *движении* солнца, луны
и звезд⁸⁵. Земля — *покоится*⁸⁶. Космос оформлен и уподобляется
*телу*⁸⁷. В конце времен космос погибнет в «потопе огненном»⁸⁸.
То есть космос конечен не только в пространстве, но и во времени.
Все утверждения произносятся апологетом с уверенностью, без ко-
лебаний. Марк Минуций Феликс (†210) в сочинении «Октавий»
пишет, что христиане занимаются изучением «*законов вселенной*»
и «*небесными сферами*»⁸⁹. Достаточно посмотреть и становится
предельно «ясно» *равновесие и порядок* космоса⁹⁰. Это означает
то, что эстетические категории применяются к метафизике начал
космоса. Ведь космос *гармоничен*, а гармония не требует обоснова-
ния, она по преимуществу есть категория не содержащая «ничего
рассудочного, ни формально-диалектического», но есть «прямая
и непосредственная данность, простое и прямое ощущение»⁹¹.
Далее, солнце, у Минуция, как и у многих других апологетов, на-
ходится в движении. Мысль же Фалеса о началах — «о воде и духе
слишком глубокая и возвышенная, чтобы могла быть избрета

⁸⁴ Ермий Философ. Осмеяние языческих философов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 202.

⁸⁵ Мелитон Сардийский. Речь к императору Аптонину // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 217.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. — С. 220.

⁸⁹ Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 238.

⁹⁰ Там же. — С. 242.

⁹¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. Кн. 2. — М.: Искусство, 1994. — С. 6.

человеком, — она *передана* Богом»⁹², итак, первоначально над миром есть Бог, а мировое первоначало — вода. Апологет отстаивает идею *заимствования* некоторых знаний языческими философами у пророков⁹³. Космос в будущем разрушится от огня. Аристид (до 132 года) свидетельствует о *красоте* космоса. Постигнуть мир — значит постигнуть *движение* — главный принцип космоса. Действительно: «Так как природа есть начало движения и изменения, — пишет Аристотель, — а предмет нашего исследования — природа, то нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: ведь незнание движения влечет за собой незнание природы»⁹⁴. Вот почему Аристид мыслит *Бога Двигателем мира*, источником движения⁹⁵. Он связывает физический первопринцип — движение с более высоким принципом — Богом. Движущийся космос состоит из *элементов*⁹⁶. Св. Иустина Философа (100–165) следует признать одним из самых сильных апологетов Древней Церкви. Его философские познания были так глубоки и разносторонни, что по своему обращению в христианство он, через время, в силу своей образованности, легко открыл в Риме школу. Наиболее глубоко на св. Иустина оказала влияние философия Платона. По учению св. Иустина Бог творит бескачественную материю из ничего, а из нее в свою очередь — космос⁹⁷. Рецепция

⁹² **Минуций Феликс**. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 245.

⁹³ Там же. — С. 265.

⁹⁴ **Аристотель**. Физика 200b 10–15.

⁹⁵ **Аристид**. Апология // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 290.

⁹⁶ Там же. — С. 299.

⁹⁷ «Он приводит цитату из Прем. 11:18 (в рус. пер. — «...из безобразного вещества»), стремясь доказать, что Платон заимствовал представление о творении мира из неформенной материи у пророков». **Макаров Д. И.** Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 86–87.

платонизма у св. Иустина достаточно обширна. Он воспринял платонизм настолько глубоко, что это активно обсуждается в исследованиях. Его платонико-философский лик настолько ярок, что для некоторых исследователей апологет предстает более платоником языческим, чем христианином⁹⁸. Но для нас важно не это, а то, что как последователь философии Платона, апологет наверняка не мог безразлично относиться к вопросам космологии и имел убеждение в устроении космоса образом, подобным излагаемому в «Тимее». Он мог его скорректировать в соответствии с идеями христианского Откровения, но сказать, что он готов приспособиться к любой космологии, по-видимому, не мог. Св. Иринеи Лионский (130–202) говорит о «*стройной связи и согласии*»⁹⁹ многообразных вещей космоса. Он знает, что ад находится в земле: «Господь сошел в преисподнюю земли»¹⁰⁰.

Как и учение мужей апостольских и апологетов, учение отцов и учителей Церкви так же наполнено космологическими идеями. Они высказывают свое отношение к проблеме первоначал, вырабатывают отношение к науке. Так, Климент Александрийский (середина II — начало III века) в богословских трактатах более детально, чем некоторые апологеты, развивает теорию *заимствования*,

⁹⁸ «По мнению Энгельхарта, св. Иустин был более язычник, чем христианин; он воспринял два мировоззрения, но из них только языческое вошло в его плоть и кровь, тогда как другое, христианское, хотя принципиально и признано им истинным, осталось для него чуждым: «если судить о нем по его собственным мыслям и представлениям, то он — язычник». Сагарда Н. И., проф., Сагарда А. И., проф. Полный курс лекций по патрологии. Учебное пособие. СПб.: Воскресение, 2004. — С. 367.

⁹⁹ Иринеи Лионский. Обличения и опровержения лжеименного знания // Иринеи Лионский. Творения. — М.: Паломник, Благовест, 1996. — С. 184.

¹⁰⁰ Там же. — С. 391.

в соответствии с которой эллины и варвары копировали и заимствовали в более ранние периоды истории человечества то, «что касается веры, мудрости, гносиса и *научного знания*»¹⁰¹ у богоизбранного народа, а в некоторых случаях эти знания варвары и эллины искажали. После тщательной ревизии христианским богословием «варварская философия, которой мы следуем, является совершенной и истинной. «Сам он, — говорится в Книге Премудрости, — даровал мне непреложное познание сущего, познать состав мира» и далее, до слов «...и силу корней» (Премудр. 7:17–20). В этом высказывании содержится описание всей совокупности явлений мира физического»¹⁰². Таким образом, обширное познание сущего — мира и его состава — во многом становится возможным для христианина благодаря посреднической деятельности языческой философии. Эта философия заимствовала от богоизбранного народа истинные знания о сущем. Не будучи безразличным к истине, христианин вместе с самыми разнообразными знаниями получает от древней философии и истинные *научные знания*. Такова логика и позиция Климента Александрийского. Св. Викторин Петавский (†304) учение о творении мира тесно связывает с *числовой* символикой. Число — основание, первопринцип для целого ряда событий¹⁰³. Для св. Мефодия Патарского (†312) *число* есть первичная категория бытия и имеет онтологическое значение. Например, шестерку он вводит в творческий акт миротворения: «во всем создании мира и стройности его оказывается содержащимся это число, так как

¹⁰¹ Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 263.

¹⁰² Там же. — С. 264.

¹⁰³ Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый. Доникейская латинская патрология (150–325 гг.) — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. — С. 266–269.

в шесть дней Бог создал небо и землю и все, что в них, творческою силою Слова, объемлющего число шесть, по которому существует тройственный вид, составляющий тела»¹⁰⁴. Стало быть, шестерка имеет отношение и к телу и существует как метафизическое начало. Заметим, что далее св. Мефодий не употребляет категории «*пространстве*», но говорит о долготе, широте и глубине тела, итак: «Долгота, широта и глубина составляют тело, а число шесть и составляется из этих трех сторон»¹⁰⁵. Он признает сферичность космоса, центральное положение в нем Земли, вращение небес, но отвергает астрологические теории¹⁰⁶. Св. Афанасий Великий (†373) с чувством убежденного в своих словах человека сообщает: «Солнце обращается вместе с небом, и в нем заключается, вне же небесного круга не могло бы и существовать»¹⁰⁷. Св. Василий Великий (†379) разделяет натурфилософию, как учение внешнее о разнообразных явлениях мира неприемлемое, и учение церковное об этих же явлениях, к которому следует прислушиваться: «Но внешние учения, оставляя внешним, возвратимся к учению церковному», — пишет св. Василий, разъясняя христианское учение о небе и противопоставляя его учению нехристианскому¹⁰⁸. Исследователи прямо замечают, что «такие богословы, как св. Василий Великий или св. Григорий Богослов

¹⁰⁴ Мефодий Патарский. Пир десяти дев // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996. — С. 100.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же. — С. 103–104.

¹⁰⁷ Афанасий Великий, свт. Слово на язычников // Афанасий Великий, свт. Творения в 4 т. Т. 1. — М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. — С. 161.

¹⁰⁸ Василий Великий, архиеп. Беседы на Шестоднев // Василий Великий, архиеп. Творения. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. — С. 42.

имели избирательное «уважение к «внешней мудрости»: отдавая в ней то, что может послужить на пользу своему учению, они отвергают все, что недостоверно и несовместимо с верой»¹⁰⁹. Вспомним, как критиковал языческую философию св. Василий Великий. Он полагал, что «объединяет языческие доктрины то, что выдвигаемые ими начала, как пишет архиепископ, слишком «мелкие и слабые», чтобы им быть опорой и управлением мира. Поэтому языческие философы, которые не умеют сказать: «Вначале сотворил Бог небо и землю», тщетно «ткут паутинную ткань» для грандиозного творения. Философия телесных, вещественных причин, как правило, опускает разумные причины, точнее, разумную Первопричину — Бога, поэтому свт. Василий упрекает натурфилософию в безбожии»¹¹⁰. У Амвросия Медиоланского († 397) *число* имеет «исключительное значение в системе мирового устройства»¹¹¹. У св. Анастасия Синаита (VII — нач. VIII вв.) находим матрицу первоначал: «Началом, превосходящим все начала и потому первым, является Бог, а после Бога началами природных тел являются стихии»¹¹². Число, как фундаментальный космологический первопринцип, выступает

¹⁰⁹ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Христианская и античная традиции в Шестоднев: характер взаимодействия // Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 41.

¹¹⁰ Аникеева Е. Н. Полемика свт. Василия Великого с языческими философами и учеными // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2002 г. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. — С. 24.

¹¹¹ Сидоров А. И. Комментарии // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения — М.: Паломник, «Сибирская благовонница», 2003. — С. 97.

¹¹² Цит. по: Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 90.

выразителем бытия: «Отсюда он и все творение исполнил в семь дней, дабы была явлена нетварная Троица; ибо [число] семь и три Нетварных [Лица Троицы] составляют вместе полноту числа десяти»¹¹³. Св. Григорий Палама (†1359) разделяет два типа знания о любом объекте/явлении — одно ученое, а другое — духовное: «Знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»¹¹⁴. Св. Григорий придерживается концепции эфира¹¹⁵. Небо по его представлениям движется¹¹⁶. Число для св. Григория не отвлеченность, но глубинный символ, требующий своей истинной интерпретации, то есть число онтологично.

Все это примеры того, насколько небезразлично было богословам соотношение представлений о мире в Церковном учении, с одной стороны, и «внешней учености» — с другой. Однако безразличия к описанию космоса не было и внутри самой Церковной традиции. Так, хорошо известно противостояние сторонников плоскостно-комарного мировидения и гелиоцентрического¹¹⁷. Спор этот был настолько важен, что,

¹¹³ Анастасий Синаит, прп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / Вступ. статья, пер. и комм. проф. МДА, доктора церковной истории А. И. Сидорова. — М.: Паломник, «Сибирская благовонница», 2003. — С. 95.

¹¹⁴ Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. — М., 1995. — С. 18.

¹¹⁵ Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 153–158.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Вот как исследователь описывает это противостояние в Византийской культуре VIII–XII веков: «Взгляды византийцев на строение Вселенной формировались под воздействием, с одной стороны, древнегреческих теорий, а с другой — библейских воззрений. При этом образованная элита, как правило, придерживалась античных концепций о форме Земли,

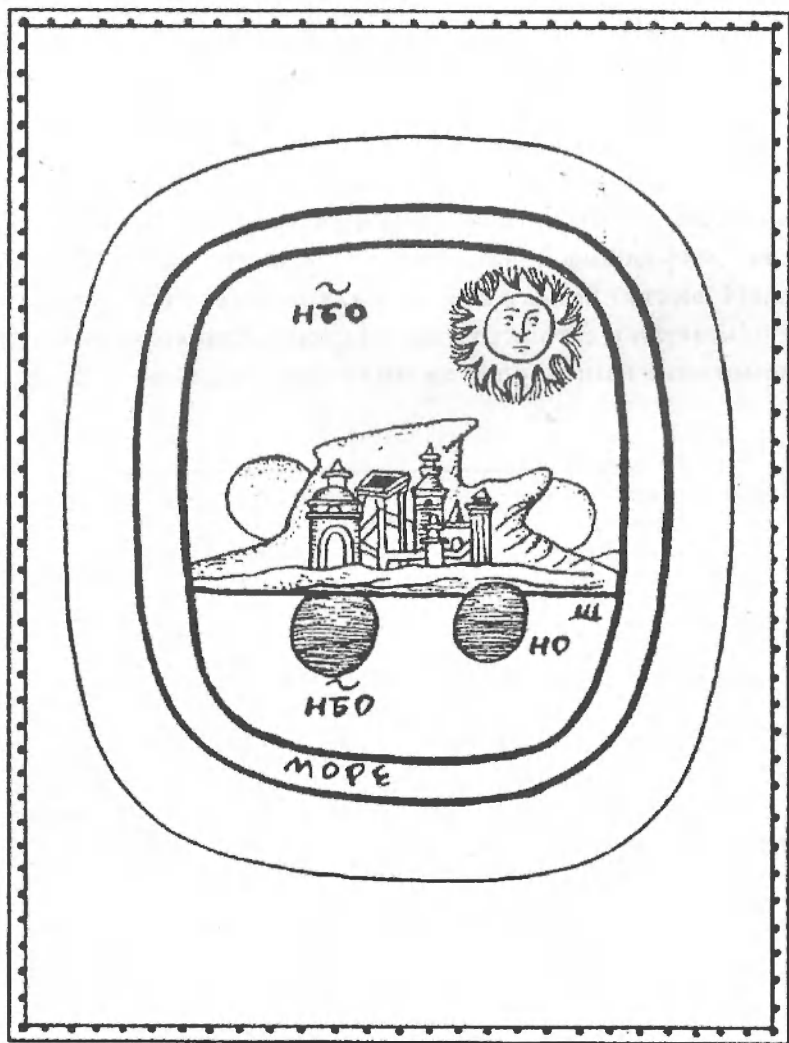


Рис. 2

Иоанн Златоуст, Козьма Индикоплов и другие богословы придерживались библейской концепции во взгляде на космос. Земля мыслилась ими плоским диском, а небо - полусферой (комарой). Эта доктрина была уязвимой в том смысле, что не давала четкого обоснования неподвижности Земли: если Земля плоская, то ей следует чем-то держаться. Держатель Земли требует, в свою очередь, своего фундамента и так до бесконечности

не завершившись до времен прп. Иоанна Дамаскина (†753), поставил последнего перед необходимостью изложить обе модели мира в *богословском трактате* «Точное изложение православной веры».

И даже спустя девять столетий в Европе XVII века ревность к единственной истинной натурфилософской концепции отголоском звучала в умах богословствующих ученых, среди которых «с крайней самоуверенностью Ньютон надеялся покончить с дискуссиями, как в натуральной философии, так и в толковании Библии, придя к окончательной истине. Наличие конкурирующих, умозрительных гипотез в натуральной философии было для него таким же неприятным симптомом,

признавая ее шарообразной, а народные массы разделяли взгляды Священного писания, согласно которым Земля имела форму диска, а небо полусферы. Виднейший византийский ученый, патриарх Фотий, называл «плесностями» утверждения Козьмы Индикоплова, который рассматривал Землю как прямоугольный параллелепипед, на краях которого покоится небесный купол. Сам Фотий отставив точку зрения античных мыслителей, которые разработали учение о сферичности Земли и неба. Эта доктрина была воспринята и Иоанном Дамаскиным, который считал Землю шаром, окруженным небесными сферами. Михаил Пселл и Симеон Сиф так же были сторонниками античных концепций устройства мироздания. По их мнению, небо, звезды, Луна, Земля имели сферическую форму, ее они рассматривали как наиболее совершенную».

Самодурова З. Г. Естественнаучные знания // Культура Византии: Вторая половина VIII — XII в. — М.: Наука, 1989. — С. 303. О двух взглядах на мир — плоскостно-комарном и геоцентрическом — и об их противостоянии, например, в древнерусской традиции, в работах: **Мильков В. В.** Идеи плоскостно-комарного мироустройства в древнерусских текстах христианской экзегезы // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — С. 28–67; **Мильков В. В.** Геоцентрическая концепция мироздания в древнерусских текстах переводной христианской экзегезы // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — С. 68–105.

как и идолопоклоннические отклонения от истинного, первоначального монотеизма в религии»¹¹⁸.

2.3. Существовал ли древнехристианский скептицизм?

Мы не можем утверждать, что богословы приспособлялись к любой теории, описывающей мир, но можем с уверенностью сказать, что они готовы были большинство теорий, разработанных натурфилософией их времени, приспособить к христианским взглядам. Эти противопоставления имеют разные смыслы. В первом случае речь должна идти о том, что богословы готовы были принять любую натурфилософскую концепцию. Во втором утверждении теория имеет демонстративный характер. Богословы могли ухватить в теории те важные моменты, которые выведут размышление человека об этих моментах к идее существования Бога Авраама, Исаака и Иакова, но это ни в коем случае не означает, что первопринципы, организующие существование космоса за вычетом Бога были им безразличны, так что они были готовы приспособляться к любым началам. Готовность богословов приспособить теорию к функции указателя на Бога не означает готовности богословов признать ценность всякой теории самой по себе. Действительно, если предположить, что святые отцы поистине легко приспособлялись к любому описанию мира, то это означает, что они в принципе считали *невозможным* выявить истинное описание мира, то есть в отношении описания видимого мира занимали позицию *богословского скептицизма*. Действительно, именно

¹¹⁸ Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 131.

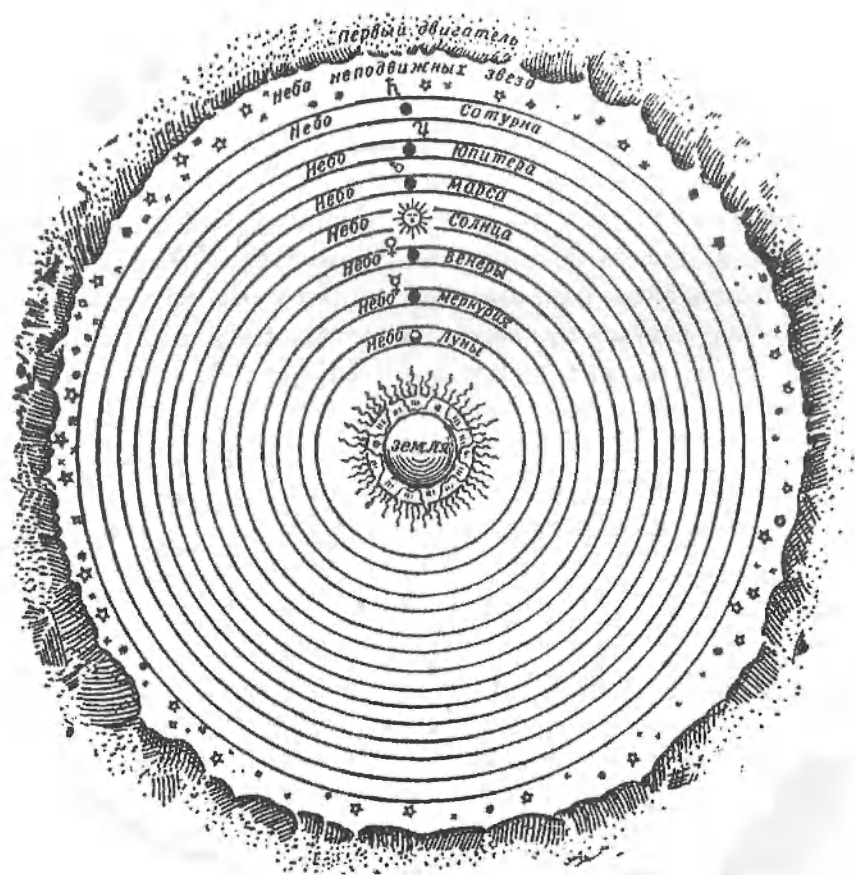


Рис. 3

Патриарх Фотий, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл, Симеон Сиф и многие другие богословы-«интеллектуалы» придерживались геоцентрической концепции, выстроенной в соответствии с физикой Аристотеля. Последний полагал, что сферическая Земля обязательно характеризуется неподвижностью и занимает центральное положение по отношению к другим планетам, небесным сферам и звездам. Занимая такое положение, Земля не имеет возможности куда-либо двигаться

скептики утверждали, что «никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочитать один порядок действия другому. На практике это означает, что надо подчиняться обычаям какой бы то ни было страны, в которой живешь. Современный приверженец этой доктрины ходил бы по воскресеньям в церковь и совершал бы по всем правилам коленопреклонения, но без какого-либо религиозного верования, которое, как предполагается, вдохновляет на эти действия. Древние скептики совершали весь языческий ритуал, даже иногда являлись священнослужителями; как убеждал их скептицизм, нельзя доказать, что такое поведение неправильно, а здравый смысл (который пережил их философию) заставлял в том, что это удобно»¹¹⁹. В отношении науки позиция скептицизма будет состоять в том, что любая картина мира, создаваемая ученым, имеет столько же оснований быть истинной, сколько и ложной, а потому, на данный момент, в науке существует «удобный» для ученого сообщества образ мира. Однако, обращаясь к святоотеческой литературе, мы нигде не находим ни одного краткого или пространного описания позиции святых отцов в отношении понимания мира как скептического. Напротив, повсюду в текстах мы наблюдаем активное стояние за определенный образ мира. Правда, следует уточнить то, что богословы не считали, что познают мир таков, каков он есть в действительности, а потому они предлагали *символическое* описание мира, причем такое описание, истину которого они оспаривали у ложного символического описания. Но это ни в коем случае не следует понимать так, что богословы придавали знаниям о мире вечно прогрессирующий характер, они

¹¹⁹ Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 2-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. — Новосибирск: Новосибирский университет, 1997. — С. 229.

не отстаивали кумулятивную модель науки, а потому насилием было бы сближать, например, представление о познании мира у свт. Василия Великого и Карла Поппера¹²⁰, так как это делают некоторые исследователи¹²¹ *post factum*. Сложно усмотреть у древних богословов и революционную модель науки Томаса Куна¹²². Не следует выдавать желаемое за действительное. Ошибочно думать, что богословы предвосхитили идею о том, что «всякая философия или научная модель мироздания как теоретическая схема условна и относительна»¹²³. Альтеризм древним богословием не принимался. Богословы разрабатывали и защищали определенный символ мира. Здесь возможна поясняющая аналогия: Бог в своем существе непознаваем, знание о нем есть знание символическое, по строгостью этого символа дорожат¹²⁴, и никто не станет утверждать, что знание о Боге имеет накопительный, эволюционный/революционный характер, что оно постоянно прогрессирует, развивается и одни модели понимания Бога сменяют другие. Хотя такое представление существует, но применять к познанию Бога кумулятивную модель православный

¹²⁰ Поппер Карл (1902–1994) — британский философ, логик и социолог.

¹²¹ Аникеева Е. Н. Полемика свт. Василия Великого с языческими философами и учеными // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2002 г. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002.

¹²² Томас Кун (1922–1996) — американский историк и философ науки, считавший, что научное знание развивается скачкообразно, посредством научных революций.

¹²³ Там же. — С. 28.

¹²⁴ О том, что знание о Боге имеет символический и в то же время неслучайный характер, «потому что здесь и маловажное уже не маловажно», разъясняет св. Григорий Нисский: Григорий Нисский. К Авлаанию о том, что не «Три Бога». — Режим доступа: http://mystudies.narod.ru/library/g/greg_nyss/avlali.htm.

христианин не станет. Мир есть *образ* Бога, мир есть теофания и как образ своего Создателя мир непознаваем по существу, а знания о нем есть знания символические, и этот символ, если он верен, так же дорог богослову как дорог ему символ Бога.

Все сказанное приводит нас к вопросу: имеем ли мы право навязывать древнему христианскому богословию скептицизм в вопросе мировидения?

Кроме того, возникает еще одна, смежная с предыдущей, проблема: если, как мы видели, святые отцы были не безразличны к *вопросам мироустройства*, и, в частности, вели спор между собой по поводу того, какой образ мира предпочтительнее, геоцентрический или плоскостно-комарный, то как можно объяснить осмысленность этого спора в контексте известных нам слов прп. Григория Паламы: «Невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно и не знающего поражения»¹²⁵? Смысл последних слов, по-видимому, прост — в споре побеждает не тот, за кем стоит истина, а тот, кто у кого логика сильнее — «Логика приводит туда, где назначаешь ей свиданье»¹²⁶. «Кто правым хочет быть и языком владеет, // Тот правым быть всегда сумеет»¹²⁷. Богословы полагали, что все дело не только в логике, что существует нечто более первичное по отношению к ней, и, в этом смысле, более важное, чем логическое обоснование. Если это воистину так, если этот более первичный принцип действительно существует, то в чем тогда он состоит? Это предстоит нам выяснить в дальнейшем.

¹²⁵ Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. — М., 1995. — С. 8.

¹²⁶ Сент-Экзюпери А. де. Цитадель // Согласие. — М., 1993. — № 4. — С. 154.

¹²⁷ Гете И. В. Фауст. — М.: Эксмо, 2006. — С. 120.

2.4. Богословие о постижении свойств материи

Признать абсолютную независимость вопросов духа от вопросов материи, — значит разделить мир на два бытийных «континента» и значит стать на позицию картезианского *дуализма* духа и материи, того дуализма, с которым боролась вся история восточно-христианской мысли. Решение этой проблемы было достигнуто через применение *символического* подхода к пониманию всего многообразия феноменов. Прп. Максим Исповедник прилагает формулу символического миропонимания к космологии¹²⁸. Два мира — духовный и материальный — находятся в отношении неслитной и нераздельной связи друг ко другу. Как следствие, символическое миропонимание сделало возможным постижение *мира материального через мир духовный*. О возможности такого постижения свидетельствует тот же прп. Максим Исповедник¹²⁹. Его слова подтверждают, что духовный человек,

¹²⁸ «Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И один мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого по закону Творца, соединившего их... Сообразно этому родству осуществляется всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всеодействующей Причине, разнообразно наличествующей во всех и делающей их *несмешанными* и *нераздельными* как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе». **Максим Исповедник, прп.** Творения в 2 т. Т. 1. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. С. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — С. 167–168.

¹²⁹ Вот что он пишет: «Божественный Апостол говорит: «Ибо невидимое Его... от создания мира через рассмотрение творений видимы». И если невидимое зрится посредством видимого, как написано, то для преуспевших в духовном созерцании легче будет постигнуть видимое через невидимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое». Там же. — С. 160.

через мистическое приобщение к высшему, *познает* не только духовный мир, но и мир материальный¹³⁰. Знания, полученные в результате такого познания, у св. Дионисия происходят не от искусственного наложения физических свойств некоторого явления на его некий высший образ, это не выведение знаний *post factum*, не ассоциативное нахождение соответствий, но реальное металогическое познание, такое познание, которое может быть уподоблено познанию прп. Марией Египетской текстов Священного Писания¹³¹ или познанию написанного в нераспечатанных письмах прп. Серафимом Саровским¹³². Не станем рассуждать о том, верно ли св. Дионисий постигал свойства физических явлений, для нас это сейчас не важно, важно же другое — такое

¹³⁰ Примером результата такого постижения могут послужить тексты сочинения св. Дионисия Ареопагита. Он пишет, что огонь, как вещественный феномен, в силу своей «царственной» природы, обладает рядом физических свойств: «как имеющего многое, с позволения сказать, свойственное Богоначалию... Восприимчивый чувствами огонь присутствует ведь, так сказать, во всем и сквозь все проходит, не смешиваясь, от всего обособленным; и, будучи ярким, при этом он как бы сокровенен; непознаваемый сам по себе, если нет вещества, на котором он показал бы свое действие, неуловимый и невидимый, он самодержец всего; и то, в чем он оказывается для своей деятельности, он изменяет... Он возобновляется от жара искорки и все освещает несокрываемыми воссияниями; непокоримый, беспримесный, разделяющий, неизменный, устремленный ввысь, быстро бегущий, высокий, не теряющий никакого снижения под ноги, вечно движущийся, одинаково движущийся, двигатель других, объемлющий, необъемлемый, не имеющий пужды в ином, незаметно возрастающий...». **Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника.** — СПб.: Алетея, 2003. — С. 187.

¹³¹ **Житие преподобной матери нашей Марии Египетской** // Дмитрий Ростовский. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству «Четьих-Миней». В 12 т. Т. 4. — М.: Ставро, 2004. — С. 18.

¹³² **Житие преподобного отца нашего Серафима Саровского** // Дмитрий Ростовский. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству «Четьих-Миней». В 12 т. Т. 1. — М.: Ставро, 2004. — С. 94–95.

постижение, с позиции богослова, *важно и принципиально возможно*. Мир богословы не делили не только «континентально», но и, как следствие, гносеологически один мир не считали делимым от другого. Все эти утверждения означают, что *физические* свойства некоторого явления, по какой-то *металогике*, поставляются в зависимость от свойств мира духовного. Это дает возможность не только соотносить два мира между собой, не только зреть связь материи и духа, но и реально, в обоих направлениях, постигать свойства одного мира через свойства другого мира¹³³.

Теперь возникает вопрос: можно ли, в рамках символического миропонимания, отделить живое богословие от познания материального мира, определив его сферу деятельности исключительно в плане духовного бытия? Материалы, проанализированные выше, дают отрицательный ответ.



¹³³ Этот вопрос требует более детальной проработки: «У нас не разработано или очень мало разработано богословие материи. Это такое богословие, которое осмыслило бы до конца материю...» Антоний, митр. Сурожский. Диалог об атеизме и последнем суде // Антоний, мигр. Сурожский. Человек перед Богом. — М., 1995. — С. 53.

Раздел 3

СВЯЗЬ НАТУРФИЛОСОФСКИХ, ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И БОГОСЛОВИЯ

3.1. Взаимосвязь между догматом, мировидением и человеком

Современное описание мира существенным образом отличается от описания мира святыми отцами, а потому и современное видение догматов — другое. Мы находимся во власти иллюзии, что мы воспринимаем «чистый догмат», в действительности такого нет. В сознании человека происходит встреча догмата, как результата древнего образа мысли, записанного в виде текста, и современного мышления, которое правит смысл догмата по-своему. Прочтение текста, изображающего догмат, в сознании человека «подстерегает» современная теория видения мира. Современное мировидение влечет за собой современное осмысление догмата. Приведем отрывок из сочинения о. Павла Флоренского, в котором он демонстрирует, как современное мировидение оказывает влияние на прочтение догмата о почитании икон. Говоря более точно, этот текст о том, как сегодня проникают в древнюю картину мира научные стереотипы: «Защитники икон, — пишет о. Павел, — бесчисленное число раз ссылаются на напоминательное значение икон: иконы, говорят святые отцы и, их словами, Седьмой Вселенский собор, напоминают молящемуся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие «возносят ум от образов к первообразам».

Такова очень прочно окрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов, и собственными руками, под видом защиты икон, восстанавливая, да притом грубо и безоговорочно, иконоборчество... Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи, к каковой ныне приравняются иконы; иконоборцы именно, говоря по-современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами... *Дело же в забвении, что споры об иконах происходили в IX веке, а не десятью веками позже, в Византии, а не в Англии, и на почве философии платоново-аристотелевской, а не юмо-милле-беконовской. Подставив в святоотеческую соборную терминологию содержание английского сенсуализма вместо подразумевавшегося ими значения онтологического, на почве древнего идеализма, нынешние защитники икон успешно выиграли победу, некогда потерянную иконоборцами»*¹³⁴. Совершается нечто опасное — в древнее религиозное мировоззрение по неведению, через прочтение некоторого религиозного догмата (факта) проникают научные

¹³⁴ Флоренский П. А. свящ. Иконостас // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. — М.: Мысль, 1996. — С. 448. Аналогичные мысли можно найти у М. А. Ходакова в работе «Икона и образ: иконоборчество в современном варианте»: Ходаков М. А. Икона и образ: иконоборчество в современном варианте (Рецензия на книгу Виктора Петренко «Богословие икон». СПб., 2002) // Искусство Христианского Мира. Выпуск 8. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2004. — С. 442–450. Об онтологической связи образа и первообраза: Лепяхин В. В. Икона и икопичность. — СПб.: Издательство Успенского подворья Оптиной Пустыни, 2002.

стереотипы, царящие в сознании современного человека. Научные стереотипы норовят исказить смысл догмата, а вместе с ними и само христианство — «Под влиянием науки, — пишет образованнейший человек своего времени академик Владимир Вернадский, — понимание христианства начинает принимать новые формы»¹³⁵. «Религиозные символы, — утверждает современный американский религиовед Т. Асад, — нельзя понять вне социального контекста, вне жизни общества. Меняясь, они меняются вместе с нею»¹³⁶. «Новые формы» христианства, о которых говорит В. Вернадский, затмевают и «предают» Христа¹³⁷, не дают прозреть Его с ясностью и четкостью. То, что раньше в деле спасения человека было ясно и очевидно, например, необходимость воплощения Бога в человеческую природу, во имя спасения последнего, сегодня, с подачи науки, кажется странным и непонятным, ибо «богосознание не может быть как-то отделено от мирознания и, наоборот, мирознание не может быть отделено от богосознания»¹³⁸. «Образ мира пронизает *весь* культурный климат и интеллектуальную атмосферу эпохи, — пишет современный богослов М. Хеллер, — и, являясь частью этого климата и этой атмосферы, богословие не может избежать того, чтобы говорить и мыслить в терминах господствующего образа мира»¹³⁹. Богословие, вписанное в образ древнего

¹³⁵ Вернадский В. О науке. — Дубна: Феникс, 1997. — С. 36.

¹³⁶ Asad T. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. — Man, 1983, vol. 18, no. 2, p. 237–259.

¹³⁷ Вот откуда такое уродливое видение Христа и христианства практически во всем протестантском мире.

¹³⁸ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон +, 1997. — С. 51.

¹³⁹ Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — С. 44.

космоса, для того чтобы стать понятным, вынуждено перейти на язык господствующего образа мира. Часто эти новые язык и образ мышления, со временем, воспринимаются как родные, как те, на которых собственно и следует говорить, а древние — забываются. Это безоговорочный процесс, так как язык человека есть функция состояния его души¹⁴⁰. Таким образом, если меняется образ мира — меняется осмысление догмата.

Система православного догматического богословия есть итог двухтысячелетней истории христианства и «православная догматика не может быть сведена к простому повторению того, что было сказано древними отцами. Речь идет не о переосмыслении догматов, но о таком их осмыслении заново, при котором частью догматической системы становится опыт современного христианина»¹⁴¹. Посредством *сближения* своего сознания с древним мировосприятием человек может оживить догмат.

¹⁴⁰ «В XX веке язык стал основной темой размышления не только у таких философов, как Витгенштейн, и физиков, как Бор, занимающихся ролью языка в человеческом познании, в том числе и научном. Тема языка становится главной и для использующих его и взаимодействующих с ним писателей, что выражено, например, в статьях О. Мандельштама и Т. С. Элиота и в Нобелевской лекции Иосифа Бродского. Поэтому, говоря о возможном будущем науки о языке, мы касаемся и важнейших составляющих частей современной культуры, и ее вероятных продолжений в следующих за нами поколениях. Если Вселенная в целом осознается и описывается нашим разумом, возникновение которого возможно благодаря ее изначальному устройству согласно антропному принципу, то само это описание невозможно без естественного языка и его искусственных аналогов. В этом смысле язык необходим для разумного осознания Вселенной, а его осознание становится одной из главных задач пауки в целом». Иванов Вяч. Вс. Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. — М., 2004. — С. 14–15.

¹⁴¹ Иларион (Алфеев), иеромон. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. — М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. — С. 10.

Через это жизненный опыт человека становится «частью древней догматической системы», существенно *преображая* его душу. Таким образом, вхождение сознанием в древнее мировидение есть существенная предпосылка к изменению человека.

Будучи вписанными в современное миропонимание, некоторым людям свойственно с легкостью отказываться от того мира, в котором жил человек прошлого. Смена прочтения мира, произошедшая некогда, представляется сегодня настолько легкой, что это можно было бы уподобить смене блюд за обеденным столом. Некоторые люди легко «могут упустить из вида те аспекты христианства, каким оно было в действительности, которые отличают его от того христианства, каким его хотят видеть. Возможно они хотят сказать, что их религия больше не нуждается в геоцентрической вселенной, физическом местоположении рая и ада, дьяволе, наделенном личностью, и даже в божественном вмешательстве в физический мир. Беда в том, что они могут недооценивать и даже вовсе упустить из виду значение подобных верований для христианских обществ в прошлом»¹⁴². Если определенный образ мира весьма значим для человека, то смена этого образа, его изменение будет переноситься глубоко болезненно¹⁴³, а это приводит к тому, что изменение прочтения мира, в свою очередь, непременно изменяет и внутреннее содержание человека ибо «науки, — пусть даже и древние, — не являются просто теоретическими системами высказываний, не являются они и просто гипотезами, подлежащими подтверждению или опровержению путем наблюдений

¹⁴² Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 46.

¹⁴³ Там же. — С. 54. Вспомним, как изменение описания мироустройства воспринимается глубоко верующей душой: Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 18–19.

и экспериментов. Они неуклонно детерминируют, изменяют и видоизменяют не только наш интеллектуальный мир, но так же наш социальный, экономический и политический мир»¹⁴⁴. Современный российский культуролог Георгий Гачев пишет: «Пространство и Время суть формы и категории Психо-Космоса, предваряющие Логос рассудка, уровень его выкладок... Меж Космосом и Психеей есть свой заговор, язык и диалог, взаимопонимание и сговор — за спиною Логоса, минуя рассудок»¹⁴⁵. Автор в работе связывает, ставит в прямую зависимость психологию человека, от осмысления им законов природы — открываемых и интерпретируемых. Космос, его символический образ, и душа человека взаимосвязаны. «И физика с космологией, и логика суть не столько отвлеченные теории, сколько духовные практики, вписанные в философию как целое. В эпикуреизме, например, созерцание картины вселенной, наполненной множеством возникающих и гибнущих миров, в пространствах между которыми пребывают не вмешивающиеся в них боги, *позволяет настроить душу* на богоподобную невозмутимость... Подобное созерцание возвышает и врачует соответствующим образом настроенную душу, демонстрируя содержащийся в физике глубокий терапевтический урок»¹⁴⁶. Интерпретирующие научные результаты теории воздействуют на душу человека, ибо «все то, что делает с мифом объяснение или интерпретация, все это соответственно совершаем мы

¹⁴⁴ Штрекер Э. Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Логос, 1996. — С. 376.

¹⁴⁵ Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира. — М.: Академический Проект, 2007. — С. 183.

¹⁴⁶ Визгин В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — С. 19.

со своими душами»¹⁴⁷. Даже малейшее изменение во внешней действительности может привести к глубоким внутренним переменам в человеческой душе¹⁴⁸. Изменения образа мира связаны и с переменной религиозности человека. «Историки не сомневаются в существовании связей между почтением к науке и непочтительностью к религии, особенно у представителей культуры Просвещения во Франции»¹⁴⁹. Исследования основателя французской социологической школы Эмиля Дюркгейма (1858–1917) показали, что религия занимает все меньший спектр в социальной жизни¹⁵⁰ современного ему общества. Бесспорным было и остается утверждение

¹⁴⁷ Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. — Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. — С. 96.

¹⁴⁸ Вот простой пример: «Кадило в вытянутой руке человека среднего роста как раз касается пола. Длиннее сделать его нельзя. Я и подумал, — пишет о. Павел Флоренский, — не лучше бы делать его покороче. Но сейчас же ответил себе: «Сделай кадило на два вершка короче, или на три, и произойдет следующее: будет раскачиваться оно несравненно быстрее, — по закону маятника, — нежели сейчас. Значит, ритм бряцаний кадильных изменится. Темп каждения ускорится. Следовательно, походка при переходе от иконы к иконе и т. д. ускорится, сделается торопливой. Следовательно, либо певчие тоже ускорят темп, либо слишком отстанут от окончания каждения и поэтому постараются сократить песнопения. Все получит суетливый, припрыгивающий характер, легкомысленный темп. Изменится сейчас же настроение и священника и певчих, и молящихся. Значит, певчие и дальше, в легкомысленном настроении, станут петь живее, *vivace*. Да и стиль того потребует. Известная молодцеватость пения уподобит церковь войску и т. д. и т. д. И далее. Если начнется быстрая походка, тогда уже длинные одежды будут неудобны и неуместны. Начнется укорачивание фелоней и т. д., будут ходить в пелеринках». Флоренский П. А., *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев). — М.: Мысль, 2004. — С. 596.

¹⁴⁹ Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 136.

¹⁵⁰ Там же. — С. 36.

ряда исследователей о существовании связи между картиной мира и менталитетом, этносом (Б. В. Дашиева¹⁵¹, Н. В. Уфимцева¹⁵²), языковым сознанием (А. А. Леонтьев¹⁵³, Л. З. Сова¹⁵⁴), эмоциями (Е. Ю. Мягкова¹⁵⁵), то есть с общим, коллективным и частным, индивидуальным в человеке. В связи с этим, переход от одного исповедания описания мира к другому, настолько изменяет человека, что некоторыми исследователями отстаивается утверждение о невозможности такими людьми исповедовать новое описание мира и в тоже время именовать себя христианами¹⁵⁶.

¹⁵¹ Дашиева Б. В. Образ мира в культурах русских, бурят и англичан. — Режим доступа: http://www.iling-ran.ru/library/psylingva/sborniki/Book1998/articles/3_4.htm.

¹⁵² Сорокин Ю. А., Уфимцева Н. В. и др. Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. — Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/412565/>.

¹⁵³ Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. — М.: Просвещение, 1969.

¹⁵⁴ Сова Л. З. У истоков языка и мышления. Генезис африканских языков. — СПб., 1996.

¹⁵⁵ Мягкова Е. Ю. Эмоциональная нагрузка слова: Опыт психолингвистического исследования. Воронеж, 1990; Мягкова Е. Ю. Эмоционально-чувственный компонент значения слова. Курск, 2000.

¹⁵⁶ «В наше время, — пишет А. Ф. Лосев, — и не только в наше время, *всегда* приходится встречать людей, которые например, стоят на точке зрения астрономии, как она строится со времен Коперника и Ньютона, и в то же время именуют себя христианами и даже в церковь ходят, в то время как Библия вся построена на теории неподвижности Земли и ее центрального места в мироздании. Есть даже целые книги, где собраны сотни анкет о религиозных верованиях виднейших ученых Европы и Америки и где эти ученые свидетельствуют о своих религиозных воззрениях. Однако это может быть, конечно, лишь в результате недомыслия. Если бы эти ученые продумали исповедуемую ими науку до конца, со всем ее механизмом и позитивизмом, то они сами пришли бы к выводу, что с их наукой никакое христианство совершенно не совместимо, что надо в корне уничтожать все повоевропейское здание науки, чтобы иметь *логические* основания ходить в церковь». Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 778.

Научные знания не просто изменяют, но определенным образом изменяют внутренний мир человека. Внутренне, по смене картины мира, предстает уже другой человек. Вот как заметил однажды швейцарский психолог и психиатр Карл Густав Юнг: «Человек, для которого Солнце по-прежнему вращается вокруг Земли, не такой, как тот, у кого Земля является спутником Солнца... потому что не только мы создаем картину мира, она со своей стороны тоже нас изменяет»¹⁵⁷. Вот позиция по этому вопросу известного философа науки Томаса Куна: «Люди, воспитанные в различных обществах, ведут себя в некоторых случаях так, как будто они видят различные вещи»¹⁵⁸. А вот мнение профессора науки и религии Джона Брука, которое он соединяет с убеждением выдающегося английского писателя, ученого и богослова Клайва Стейнпаза Льюиса: «В докоперниканской вселенной человек, глядя вверх, смотрел вглубь гармоничного и одушевленного мира, в котором все небесные движения порождались движением сфер, а сферы вращались под воздействием сокровенного толчка со стороны *primus mobile*, приобщаясь к совершенству Бога. Напротив, после Коперника человек смотрит вовне, на ночное небо, и если он Паскаль — его охватывает ужас перед вечным безмолвием бесконечного пространства. Проникать взглядом во вселенную Данте — все равно, что войти в грандиозный собор. Созерцать бесконечные миры Бруно — все равно, что затеряться в безбрежном океане»¹⁵⁹. Будет верным сказать и обратное:

¹⁵⁷ Юнг К. Г. Аналитическая психология и мировоззрение // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А. В. Брушлинского. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С. 223.

¹⁵⁸ Кун Т. Неявное знание и интуиция // Кун Т. Структура научных революций / Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 247.

¹⁵⁹ Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 77.

поиски человечеством религиозности, стремление к обретению им чувства трансцендентного и божественного в жизни «состоит в поиске новой космологии, нового обоснования реальности. Ключом к этой космологии является врожденная связь между человеческим «Я» и миром»¹⁶⁰. Отметим полное согласие представителей разных сфер знаний в вопросе взаимоотношений психологии человека и образа мира, в котором он живет. Стало быть, если меняется образ мира, то это влечет за собой перемену не только в прочтении догмата, но и в психологии человека¹⁶¹.

¹⁶⁰ Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 13.

¹⁶¹ Душа человека и все, что есть внешнего по отношению к ней, взаимосвязаны в том смысле, что перемена в душе меняет внешние по отношению к ней пласты и наоборот: перемена во внешних пластах может привести к перемене в душе человека. Продемонстрируем эту взаимозависимость на примере связи души человека с такими наиболее характерными, внешними по отношению к ней пластами как: словом, движениями тела, одеждой, обществом, образом мира и самим миром. Душа связана с произносимым *словом*. По произнесенным словам можно понять состояние души человека, то есть слово — зеркало души: «Говори, — обращается старец к новопачальному, — чтобы я мог тебя видеть». **Древний патерик**. — М.: «Планета», 1991. С другой стороны, воздержание от сквернословия и пустых речей меняет душу, приводя ее ко спасению: «Блудущий язык свой прокладывает прямой и верный путь ко спасению». **Евагрий Понтийский**. Зерцало иноков и инокинь // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. — М.: Мартис. — С. 135. Далее душа взаимосвязана с *движениями тела*. По св. Амвросию Медиоланскому, если внутреннее греховно, то и внешнее будет искажено и наоборот: внутренне благообразное имеет свое соответствующее выражение во внешнем благообразном. «В движении тела, — пишет исследователь трудов св. Амвросия Медиоланского, прот. А. Сергеевко, — проявляется состояние души. Св. Амвросий вспоминает случай, когда он не принял в клир человека, телодвижения которого показались ему нескромными, а также другого, обладавшего гордой походкой. Оказалось впоследствии, что оба эти человека

показали себя недостойными в жизни и отступили от Церкви. Походка, заслуживающая одобрения, степенна, что является признаком спокойного духа...». **Сергеенко А., прот.** Святой Амвросий Медиоланский о пастырском служении. — Режим доступа: http://www.reshma.nov.ru/psychology/pastirska/mediolan_pastir.htm. Далее душа взаимосвязана с одеждой. Об этом можно пойти сведения, например, у св. Киприана Карфагенского, который убежден, что душевная, внутренняя добродетель «должна одинаково являть себя во всем», в том числе и в соответствующей ей одежде. Верно и обратное: не соответствующая христианской душе одежда «порочит добродетель души». **Киприан Карфагенский**, священномученик. Книга об одежде девиц // Киприан Карфагенский, священномученик. Творения. — М.: Паломник, 1999. — С. 194. Еще один пример: «Девушка восемнадцати лет, — пишет основоположник американского искусствоведения Эрвин Панофский, — в платье, которое носила ее бабушка, когда ей было восемнадцать, может быть более похожей на свою бабушку, какой она была в то время, чем на саму себя... если девушка привыкнет к платью, будет носить его все время и убедится, что оно ей больше к лицу и больше подходит, чем то, которое она носила раньше, то она не сможет не приспособить своих движений, манер, речи и даже чувств к своей обновленной наружности. С ней произойдет внутренняя метаморфоза, которая если и не превратит ее в двойника бабушки, то заставит «чувствовать и действовать» совершенно иначе, чем она это делала, когда носила широкие брюки и куртки для пола: перемена костюма будет служить показателем, а позднее и гарантией перемены в ее сердце». **Панофский Э.** Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А. Г. Габричевского. — СПб.: Азбука-классика, 2006. — С. 95–96. Далее душа взаимосвязана с человеческим окружением, обществом. Добродетельная душа притягивает к себе подобную ей душу, а грешная, окружающая себя праведниками, сама приобретает праведности. «С преподобным преподобен будешь и с мужем неповинным неповинен будешь... и со строптивым развратишься» (Пс. 17:26–27). «Мы вели дружбу и с товарищами, но не с наглыми, а с целомудренными, не с задорными, а с миролюбивыми, с которыми можно было не без пользы сойтись; ибо мы знали, что легче заимствовать порок, нежели передать добродетель». **Григорий Богослов**, свят. Собрание творений в 2 т. Т. 1. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — С. 616. Св. Киприан Карфагенский пишет о том, что «должно искать сообщества с добрыми и избегать злых». **Киприан Карфагенский**, священномученик. Три книги свидетельств, против иудеев // Киприан Карфагенский, священномученик.

Таким образом, можно выдвинуть гипотезу о том, что мировидение, догмат и человек *связаны* между собой теснейшими узами и изменение воззрения на вселенную непременно влечет изменение в прочтении догмата и изменение в душе человека и наоборот! Итак, из проведенных рассуждений напрашивается вывод о том, что *если мы меняем мировидение (концепцию), то неминуемо меняем и прочтение догмата (факт), а меняя прочтение догмата, мы неотвратимо меняем самих себя*. «Измените в своем догматическом сознании что-либо, — говорит старец Силуан Афонский, — и неизбежно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик и вообще образ вашего духовного бытия. И наоборот, уклонение от истины во внутренней духовной жизни повлечет изменение в догматическом сознании»¹⁶². В научно-классической системе знаний образ мысли человека в целом принципиально отличен от образа мысли людей времен античности и средневековья и, соответственно, богословие Нового Времени отличается от богословия периода золотого века патристики. Современные «теологи, в основном протестанты (но и не только), исходят из убеждения, что перемены в сфере теологии тесно связаны с изменениями типа мышления в XX веке»¹⁶³. Все сказанное означает, что *всякий догмат, как феномен жизни Церкви, неминуемо несет на себе нагрузку*

Творения. — М.: Паломник, 1999. — С. 184. Далее душа взаимосвязана с *картиной мира*, как мы это показали в этом разделе. Изменения в душе приводят к изменениям в образе мира, а изменение в описании мира приводит к изменению в душе. Далее душа связана с самим *миром*. «Вселенная [спасается] человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе». Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 241.

¹⁶² Старец Силуан Афонский. — М., 1996. — С. 126.

¹⁶³ Маркова Л. А. Человек и мир в науке и искусстве / Л. А. Маркова. — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2008. — С. 354.

мировидения своего времени, неотделим от нее и во что бы то ни стало требует для своего осмысления образа мысли, непременно выправленного определенным видением мироустройства.

Теперь для более детальной демонстрации последней идеи обратимся к догмату о почитании мощей и в рамках этого догмата рассмотрим «особо разительное чудо»¹⁶⁴ — религиозный феномен нетления мощей. Как будет обстоять ситуация, если предстоит донести идею нетления святых мощей до некоторого человека? Если этот человек разделяет с нами религиозную систему знаний и не может принять истину нетления мощей, а для нас она очевидна, то в таком случае помочь ему мы можем, ибо живем с ним в одном Мире. Тогда мы не столько доказываем и защищаем истину нетления мощей, сколько вместе обнаруживаем необходимость ее в нашем мирозерцании.

По-другому дело будет обстоять, если теперь мы перейдем в научную систему знаний и попытаемся заговорить с ее представителем. Мы обнаружим, что категория «мощи» в этой системе отсутствует. Это означает, что религиозный феномен нетления святых мощей научная система знаний представит не как теофанию, не как «дивность Бога во святых своих», но как *особенность среды*, не располагающей к процессам разложения или как *выдумку человеческую*, а указание на сам факт можно растолковать как намеренную *фальсификацию* или как то, что сегодня непонятно, но завтра неизбежно будет должным образом описано наукой. Так известно, что в настоящее время подобные феномены исследуются тафономией — разделом палеонтологии, занимающегося изучением посмертных изменений трупа. Тафономия указывает условия нетленности. С точки зрения тафономии и экологии понятно, что есть ряд людей с экологической

¹⁶⁴ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 2. — СПб.: 1895. — С. 566.

точки зрения, являющихся первичным консументом, то есть резко отличающихся от других людей, которые являются универсальными вторичными консументами. Это создаст условия нетленности их тел, которые не подвергаются глубокому окислению. Такой человек в рассматриваемом аспекте похож на папоротники, которые имеют хорошие формы сохранности, например, в каменноугольных отложениях¹⁶⁵. Эти научные знания, как мы видим, по существу редуцируют религиозный феномен нетления святых мощей до некоторых описаний этого явления на физико-химическом уровне.

Возможно ли обсуждение рассматриваемого религиозного феномена в рамках научной системы знаний? Это сложная ситуация. Для обсуждаемого религиозного факта в рамках научной теории, как уже сказано, просто нет места¹⁶⁶. Поэтому задолго до конца (и даже до начала) разговора в рамках научной системы знаний идея нетления святых мощей уже низложена. Все, что может претендовать на факт нетления мощей в рамках этой системы знаний, обыгрывается и описывается уводящим от религиозного смысла образом. Действительно, наука может обнаружить факт нетления *тела*¹⁶⁷, но не может обнаружить

¹⁶⁵ Подробнее об этом см.: Чебанов С. В. Экология человека или экология *homo sapiens*? — Режим доступа: www.srph.ru/txt/ecol.doc.

¹⁶⁶ Аналогичные рассуждения можно найти у Лосева А. Ф. к книге «Диалектика мифа». Здесь говорится о столкновении научных и античных представлений об оборотничестве. При этом опровержение факта оборотничества наукой происходит через создание такой системы знаний, которая изначально не предполагает возможности увидеть этот феномен. См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1999. — С. 20–21.

¹⁶⁷ Здесь, в качестве примера, можно привести исследование советского биохимика, кандидата биологических наук Решетниковой Т. П.: Решетникова Т. П. «Современные исследования феномена святых мощей» // Дива пещер лаврских. — К., 1997.

факт нетления *святых мощей*. Сама же категория «святость» если и будет рассматриваться, то исключительно как возможная или невозможная *философская интерпретация* факта нетления тела. А это имеет отношение не к науке, а к научному мировоззрению, которое одними людьми выстраивается как религиозное, а другими не может быть увидено таковым. Это означает, что наука провоцирует человека на решение дилеммы. У человека есть выбор, состоящий в том, чтобы исповедовать либо научные представления с их религиозными интерпретациями, либо эти же научные представления объединять с какой-нибудь *равной или индифферентной, с позиции научной системы знаний, нерелигиозной интерпретационной альтернативой*. В первом случае — если мы соединяем научные данные и религиозные их интерпретации — то приходим к скептическому взгляду на мир. Действительно, наука постоянно сменяет теоретическую базу, строя модели фрагментов действительности. Данные о действительности постоянно изменяются. Необходимо желаемые философские принципы уметь сопрягать, приспособлять к этим изменяющимся данными. Эта ситуация была описана нами выше как скептический взгляд на действительность, который древними богословами не принимался. Правда, такая интерпретация может от существования факта нетления тела *указывать* на возможность существования факта нетления святых мощей, но этот факт не вплетен, по древнему «обычаю», в ткань мира, он не имеет в мире естественного корня. Во втором случае — если принимается альтернативная нерелигиозная интерпретация — то естественно мир, созданный этой интерпретацией, изменит под себя и самого человека. Этот человек найдет в своем мире место для факта нетленного тела, но, безусловно, в нем никогда не появится место для факта нетления святых мощей.

Опишите систему знаний, которую вы исповедуете, и станет ясно, есть ли в ней место для истины нетления святых мощей¹⁶⁸ — вот основное правило, которому должен быть подчинен диалог между людьми, а вместе с ним и апология истины нетления святых мощей, ибо чудо нетления святых мощей, как феномен жизни Церкви, неминуемо несет на себе как нагрузку — мировидение своего времени, неотделим от нее, и, во что бы то ни стало, требует для своего осмысления такого образа мысли, который непременно выправлен определенным видением мироустройства.

3.2. Происхождение научной и натурфилософской теорий и их соотношение с фактами

Для того чтобы вписать догматы Церкви в жизнь человеческую, а всякий догмат есть «откровенная истина, передаваемая людям Церковью, как непрерываемая и неизменное правило спасительной веры»¹⁶⁹, необходимо растворить свое мышление в мышлении человека древнего христианского мира, посмотреть на мир и увидеть все множество фактов *его* глазами. Такая логика обусловлена тем, что догматы — факты определенной картины мира, а она, в свою очередь, «может быть до конца

¹⁶⁸ Вот почему нам часто непонятны защитительные рассуждения многих апологетов раннего христианства и даже Отцов и Учителей Церкви: зачастую они нам представляются какими-то слабыми и мало логичными. Разгадка лежит в общности системы знаний апологетов и критиков апологий с одной стороны и разобщенности систем знаний современного читателя и апологета — с другой. Говоря другими словами, мы живем в разных мирах, а потому и рассуждения апологетов нам кажутся «не от мира сего».

¹⁶⁹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие В 2 т. Т. 1. — СПб., 1895. — С. 7.

понята только как культурно-историческая картина мира»¹⁷⁰. Значит, правильное понимание догмата возможно только как части картины мира, взятой в культурно-историческом контексте. С другой же стороны, «факт находится в чем-нибудь сознании или нигде»¹⁷¹. Это означает, что догмат не столько изложен на бумаге, сколько представляет собой определенное мыслительное конструирование, тесно вплетенное в реальность своего времени. Поэтому, почувствовав себя насельниками *мира* святых отцов, приобщившись к их образу мысли, мы сможем приблизиться к верному приложению догмата к жизни, в некотором смысле его пониманию, и такому его пониманию, — а оно непременно было, — которое предполагали и отстаивали в дальнейшем формулирующие его по милости Божией люди.

Можно читать древний текст и не различать в нем фактов, которые не только различали святые отцы, но и полагали некоторые из них важнейшими. Это может происходить по причине того, что сознание читающего руководствуется *теорией* понимания текста, существенно отличной от *теории* понимания текста, которой руководствовались святые отцы. В работах основателя современной теоретической физики Альберта Эйнштейна обнаруживаем, что не факты позволяют увидеть теорию, а теория позволяет нам *увидеть* факты¹⁷². Одним из первых идею примата теории над фактами

¹⁷⁰ Кизима В. В. Научная картина мира в культурно-историческом контексте. — К.: Наукова думка, 1983. — С. 78.

¹⁷¹ Егорова В. С. Проблема факта в историческом познании // МГУ. Вестник. Серия: Философия. — 1976. — № 5. — С. 44.

¹⁷² «Только теория решает, — передает мысль А. Эйнштейна физик В. Гейзенберг, — что можно наблюдать». Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. — М., 1989. — С. 191.

развил Карл Поппер¹⁷³. Эту же позицию разделяет американский историк и философ науки Томас Кун, ссылающийся¹⁷⁴ в своих исследованиях на труд польского историка и философа науки Людовика Флека¹⁷⁵. Американский психиатр Томас Сас пишет: «Чтобы что-то видеть, мы должны рассматривать наши наблюдения с помощью более или менее исправно функционирующих теорий (или гипотез). Если мы будем глядеть концептуально слепыми глазами, то не увидим ничего, представляющего научный интерес»¹⁷⁶. Карл Юнг, ссылаясь на психолога германского происхождения Германа Эббингауза, приводит слова об избирательности процесса мышления: «При мышлении дело идет о предвосхищающей апперцепции, которая господствует частью над большим, частью над меньшим кругом отдельных воспроизведений и отличается от случайных репродуцирующих мотивов только последовательностью, с которой все стоящее поодаль от этого круга задерживается или вытесняется»¹⁷⁷. Это означает,

¹⁷³ «Раньше многих (ученых — прим. *Д. А.*) Поппер понял и признал так называемую «теоретическую нагруженность» фактов, то есть их зависимость от теоретического знания, позволяющего не только отбирать те наблюдения, которые в своей совокупности дают описания «фактов», но и истолковывать их именно как данные факты, а не что-то иное». Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. — М., 2002. — Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt>.

¹⁷⁴ Кун Т. Структура научных революций / Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 15.

¹⁷⁵ Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.

¹⁷⁶ Сас Т. Миф душевной болезни / Пер. с англ. В. Самойлова. — М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010. — С. 105.

¹⁷⁷ Юнг К. Г. Либидо, сго метаморфозы и символы. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — С. 47.

что теория предшествует факту¹⁷⁸. Она нагружает собой

¹⁷⁸ «Появление факта, само его возникновение возможно на основе некоторой теории. Продавец взвешивает нам кусок колбасы и настаивает на том, что стрелка весов показывает на 550, а нам ясно видно, что стрелка показывает на 450. Кто прав? Какой факт должен быть зафиксирован в протоколе? Почему нужно стоять ровно перпендикулярно к стрелке весов? Свет распространяется по прямой? А это теоретическое положение, которое мы берем как постулат. Таким образом, теория предшествует факту». Уемов А. И., Терентьева Л. Н. Лекции и задачи по метафизике. — Одесса: Астропринт, 2009. — С. 59. Приведем пример из истории научной мысли. Когда Галилей, с помощью телескопа, обнаружил четыре планеты, являющиеся спутниками Юпитера и две планеты, являющиеся спутниками Сатурна, то продемонстрировать другим свое открытие он не смог. Ему было важно продемонстрировать идею, в соответствии с которой земля не является единственным центром в космосе: есть и другие планеты, которые занимают центральное положение по отношению к вращающимся вокруг них спутникам. Сознание его противников было подчинено иной — птоломеевой — теорией, а потому более двадцати ученых не смогли увидеть в телескоп то, что с помощью его видел Галилей. Вот отрывок переписки, подтверждающий эту мысль: «Маджини писал Кеплеру 26 мая: «Он ничего не достиг, так как никто из присутствовавших более двадцати ученых не видел отчетливо новых планет (nemo perfecte vidit); едва ли он сможет сохранить эти планеты»... После того как Кеплера буквально завалили отрицательными письменными отчетами о наблюдениях Галилея, он попросил у Галилея доказательств: «Я не хочу скрывать от Вас, что довольно много итальянцев в своих письмах в Прагу утверждают, что не могли увидеть этих звезд (лун Юпитера) через Ваш телескоп. Я спрашиваю себя, как могло случиться, что такое количество людей, включая тех, кто пользовался телескопом, отрицают этот феномен? Вспоминая о собственных трудностях, я вовсе не считаю невозможным, что один человек может видеть то, что не способны заметить тысячи... И все-таки я сожалел о том, что подтверждений со стороны других людей приходится ждать так долго... Поэтому, Галилео, я Вас умоляю как можно быстрее представить мне свидетельства очевидцев...» Цит. по: Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. — С.125–467; Фантоли А. Галилей: в защиту учения Коперника и достоинства Святой Церкви / Пер. с итальянского А. Брагина. — М.: Издательство «МИК», 1999. — С. 95. Это не единственный пример. История науки дает множество

факт¹⁷⁹. Отсюда *разные теории обнаруживают разные факты*, а при смене теорий непременно меняется и ее фактический базис и вместе с ним — восприятие мира. Указание на прямую зависимость восприятия мира человеком от определенной теории присутствует уже в сочинениях древнегреческого философа Платона. Анализ его текстов привел крупного историка античной мысли А. Ф. Лосева к следующей мысли: «Не знание зависит от чувственности, но чувственность от знания. Знание, по существу своему, независимо от чувственности. Оно осмысливает и тем оформляет чувственность»¹⁸⁰. Аналогичную позицию, по вопросу о взаимоотношении теории и фактов, занимает немецко-еврейский философ-идеалист, глава Марбургской школы неокантианства Герман Коген.

Интересно отметить, что склонить человека к признанию ложности той теории, в которую он верит на основании некоторых новых наблюдаемых им фактов, достаточно тяжело. *Скорее*

подобных ситуаций, в которых то, что видели одни ученые, другие ученые не могли подолгу распознать, так как сознание последних было подчинено теориям не позволяющим увидеть революционные факты. См.: Кун Т. Структура научных революций / Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С.151–177.

¹⁷⁹ На то, что в сознании человека факт часто оказывается нераздельно связанным с его теоретической интерпретацией, указывал еще Ф. Энгельс — **Энгельс Ф.** Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. — М.: Госполитиздат, 1961. — С. 456.

¹⁸⁰ **Лосев А. Ф.** Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 396–397. «У Платона, — пишет доктор философских наук, академик В. М. Розин, — познание столько же отображение, сколько постижение и конструирование действительности, ведущее к свету и порядку, идеям и непротиворечивому мышлению». **Розин В. М.** Условия мыслимости познания и конфигурирование знаний в философии и науке // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке: В 2 кн. / [отв. ред. Н. К. Удумян]; Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН; Ин-т философии РАН. — М.: Наука, 2007. — С. 149.

будет признана ложность видения человеком этих фактов, чем сама общепринятая теория. Американский физик и философ науки Филипп Франк, сменивший на кафедре Немецкого университета Праги А. Эйнштейна, писал: «Человека отнюдь не легко склонить к признанию того, что такой общий принцип, как закон инерции, ложен. Если дело дойдет до выбора, что является ложным — его наблюдения или закон инерции, то он обычно признает, что ложны его наблюдения, а не закон инерции»¹⁸¹.

Идея о том, что теория предшествует фактам, находит свой смысловой аналог и в святоотеческом богословии. В качестве примера можно привести концепцию Климента Александрийского, излагающего идею предвосхищения знания. В соответствии с этой концепцией предвосхищение представляет собой некоторый базовый принцип, теоретический конструкт, осмысливающий все, на что направлено познание человека. Он первичен по отношению к фактам, знаниям, то есть тому, что говорится или что видит человек, и обуславливает процесс научения или исследования: «Без предвосхищения подобного рода... — пишет Климент Александрийский, — не возможно ни исследование, ни сомнение, ни мнение»¹⁸² и далее: «Ведь именно на основе

¹⁸¹ Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией / Общ. ред. Г. А. Курсапова. Изд. 2-е. — М.: ЛИК, 2007. — С. 69. Характерный пример того, как теории подчиняют сознание ученых, может быть взят из воспоминаний М. Планка: «Макс Планк, описывая свою собственную карьеру в «Научной автобиографии», с грустью замечал, что «новая научная истина прокладывает дорогу к триумфу не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому, что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней». Кун Т. Структура научных революций / Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 196.

¹⁸² Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 270.

предвосхищения формируется суждение. Именно благодаря предвосхищению ученик ухватывает то, чему его учат»¹⁸³. Климент отождествляет предвосхищение с верой: «Вера есть не что иное, как рассудочное предвосхищение смысла того, что сказывается» и полагает, что «никакое знание не возможно без предвосхищения»¹⁸⁴. Ясно то, что вера в этом случае не акт внутреннего признания человеком, например, существование какого-либо явления, а трансцендентный принцип схватывания сути явления.

Подобную же теорию находим в трудах Блаженного Августина, епископа Гиппонского. «Вера понимается ранним Августином не в узко религиозном смысле, но скорее как некий «акт воли и знания», предшествующий познанию истины, особый способ гносеологического предвосхищения, задающий направление процессу познания»¹⁸⁵.

У святителя Григория Паламы находим то представление о вере, в соответствии с которым оно имеет два смысла. В первом случае, вера есть то, что предваряет разумение чего-либо. Такая вера обуславливает дальнейшее понимание, объяснение некоторого явления. В этом смысле сказано: «Вера предваряет благочестивые догматы, а не доказательство, а за верою следует разумение»¹⁸⁶. Во втором случае, вера есть

¹⁸³ Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 270.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Бычков В. В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. — М.: Ладомир, 1995. — С. 333.

¹⁸⁶ Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2009. — С. 27.

взгляд на явления, «превосходящие умственные способности человека»¹⁸⁷.

По св. Григорию Чудотворцу, человек *верно* познает смысл слов, произнесенных, например, пророками в том случае, если ему от Духа Святого ниспослана теория, позволяющая верно обобщить и осмыслить слова божиих людей: «Одна и та же сила необходима и для пророчествующих и для слушающих пророков, и никто не может слушать пророка, если ему не дал разума Своих речей Сам Дух, действовавший в пророках»¹⁸⁸. Слушание человеком слов пророков дает ему какое-то их разумение, но истинно это разумение только в том случае, если человек наделен некой силой, фильтрующей истинное понимание от ложных.

Если же человеком овладела какая-либо ложная теория, то ее богословы иногда уподобляют «тирану», овладевшему бедной душой, в том смысле, что сменить ее на другую через убеждение человека в ее ложности — задача весьма сложная: «Если бы даже, — пишет св. Григорий Чудотворец, — иное слово пожелало исправить [теорию], то душа уже не допускает к себе и не позволяет переубедить себя, но крепко держится того, что овладело ею, как будто захватил ее в свою власть какой-то неумолимый тиран»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Бирюков Д. С., Макаров Д. И. Комментарии // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Паптелеимонова монастыря, Москва, 2009. — С. 62.

¹⁸⁸ Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996. — С. 47.

¹⁸⁹ Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996. — С. 44. «Не легко обратить скоро на правый путь такого человека, который долгое время прежде находился в заблуждении», ибо оно «владеет теми, которые ему подверглись». Мелитон Сардийский. Речь к

По наблюдению современных исследователей, в религии теории предшествуют религиозному опыту, как некоторому факту, осмысливая его вполне определенным образом. Само же влияние теории на интерпретацию фактов, по мнению исследователей, оказывается даже более сильным, чем в науке¹⁹⁰.

Теперь в наших рассуждениях возникает определенность: если святые отцы увидели некоторые натурфилософские факты и обозначили их в своих трактатах, то это произошло из-за предшествовавшей этому видению фактов определенной теории. Без теории нет фактов. «Демон Сократа есть факт? — задается вопросом философ Лев Шестов, — Чтобы ответить на этот вопрос, — рассуждает он далее, — нужно иметь готовую теорию

императору Антонию // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 211. В связи с принципом доминирования теории над фактами легко объяснить, почему так трудно, а порой и невозможно убедить человека другой конфессиональной принадлежности в истинности православия на основании фактического базиса. Предлагаемые факты будут им всегда переинтерпретированы в соответствии с принятой его религиозным сообществом концепцией или просто отброшены как ложные.

¹⁹⁰ «Не существует [религиозного] опыта, — пишет Иен Барбур, — свободного от интерпретации, так же, как в науке не существует данных, свободных от теоретической нагрузки. Религиозные верования влияют на опыт и интерпретацию традиционных преданий и обрядов даже *сильнее*, чем научные теории влияют на интерпретацию данных». Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. — С. 134. Интересно отметить то, что для И. Барбура фактами, с которыми следует согласовывать религиозную теорию, являются «индивидуальный религиозный опыт, с одной стороны, и общинное предание и обряд — с другой». Там же. — С. 136. В религиозный опыт для этого исследователя в принципе не может быть включен опыт познания мира, и, в частности, опыт познания космоса человеком: «Богословские утверждения, — пишет он, — не зависят от физической космологии». Там же. — С. 247. Он не отмечает прямой связи естественнонаучных представлений и богословия.

факта. А люди думают, что «факты» прежде «теории». Теория не признает демона Сократа «фактом», не признает и видения ап. Павла на пути в Дамаск фактом, потому что факт есть установленный факт, а как факты устанавливаются, то ведает теория»¹⁹¹. Для философа проблему составляет не столько расстановка приоритетов между теорией и фактами, — здесь царит некоторая ясность, — проблема обретается в другом вопросе: каково происхождение теории? «Что это за теории, откуда они пришли и почему мы им так беспечно вверяемся?»¹⁹² Действительно, почему теории именно таковы, каковы они есть? Каково их происхождение? Почему мы им доверяем? Это вопросы, которые ожидают своего разрешения. Теория есть предвосхищение знания смысловых мест фактов в этом мире. Но так как мир есть совокупность фактов¹⁹³, то верная теория есть ни что иное, как символическое уразумение мира, его верное символическое видение¹⁹⁴. Богословская теория должна позволить увидеть мир

¹⁹¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 639.

¹⁹² Там же. — С. 318.

¹⁹³ Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. Пер. с англ. — К.: Ника-Центр, 2001. — С. 158.

¹⁹⁴ О том, что наука функционирует как символотворчество см.: Флоренский П. А., свящ. Наука как символическое описание // Флоренский П. А., свящ., Сочинения: В 4 т. Т. 3(1) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев) — М.: Мысль, 1999. — С. 107, 111, 113. Например, когда ученый говорит «наша вселенная есть четырехмерная», то он переходит к символическому описанию действительности, так как это утверждение отличается от того, когда мы говорим «наша вселенная есть трехмерная вселенная». Глагол «есть» в первом и во втором случае употребляется в разном смысле. «Если мы подробно проанализируем, — пишет Ф. Франк, — что теория относительности говорит о значении четырехмерного континуума, то придем к следующему утверждению: описание нашего физического опыта может быть осуществлено проще и практически

как *правильный* символ. Всякая теория есть символическое описание мира, но не всякая теория есть подлинное символическое описание мира. Отсюда следует то, что теория, для того чтобы быть истинной, должна иметь непременно *умное происхождение*: она есть «слово Бога», как в случае бездоказательного высказывания, так и в случае последующего обрамления ее логическим сопровождением. Умное происхождение теории, ее первичность по отношению к фактам делает ее *предлогическим* принципом, обуславливающим не только восприятие фактов, но и дальнейшую логику их осмысления и обоснования. Если же допустить, что натурфилософские взгляды святых отцов есть *изначально* измышление и кружение мысли, достояние рассудочной деятельности или фантазии, то это будет противоречить гносеологической программе восточного христианского богословия, и предположить такое, конечно же, — абсурд. Прп. Антоний Великий именует попытку понять человеком мир своими усилиями — словом пустопорожним, приводящим процесс познания к полному тупику: «Слово пустопорожнее, хотящее определить меру и расстояния неба и земли, и величину солнца и звезд, есть изобретение человека, всуе трудящегося, который по пустому

удобнее с помощью представления о четырехмерном континууме, чем с помощью взятых по отдельности трехмерного пространства и одномерного времени. Если мы говорим «практически удобнее», то имеем ввиду, что представление с помощью четырехмерного континуума принесло большую пользу при нахождении новых физических теорий, которые оказались в хорошем согласии с экспериментами и наблюдениями XX века». Франк Ф. *Философия пауки. Связь между наукой и философией* / Общ. ред. Г. А. Курсанова. Изд. 2-е. — М.: ЛИК, 2007. — С. 291–292. Таким образом, предлагая четырехмерное описание действительности, ученый предлагает ее некоторый *символ*, причем истинен этот символ или нет — ученого мало интересует. Ученый отстаивает *функционально работающий* символ, в то время как богословие ищет не просто работающий, но *истинный* символ действительности.

самоунижению ищет того, что никакой ему пользы не приносит, как бы желая решетою зачерпнуть воды»¹⁹⁵. Такому пути познания есть альтернатива. «Пустопорожнему» слову рассудка прп. Антоний Великий противопоставляет «слово умное»¹⁹⁶ об исследуемых феноменах, которое непременно «есть дар Божий»¹⁹⁷.

Возможность рационального постижения истины вне «духовного помазания индивида» критиковалось о. Георгием Флоровским. По таким малосостоятельным, ложным представлениям «истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе»... [В этом случае] мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы»¹⁹⁸. Следовательно, «духовное помазание» есть

¹⁹⁵ Антоний Великий, прп. О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах // Добротолюбие. В 5 т. Т. 1. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 83.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 61 — 62. Священное Писание, записанное в виде текста, требует духовности от понимающего его (Иоанн Кассиан, прп. О установлениях киновитян // Иоанн Кассиан, прп. Писания. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; РФМ, 1993. — С. 69.), в противном случае интерпретация Писания связана с опасностью для души (Древний патерик. — М.: «Планета», 1991. — С. 219). Мир у святых отцов угодивается Священному Писанию, записанному Богом. Следовательно, для высказывания правильной интерпретации Мира также требуется высокая духовность от постигающего его, в противном случае этот процесс — душеопасный.

необходимое горнило, очищающее процесс познания действительности от «психофизиологического рефлекса», от «вырождения мистики рационализма в натуралистический магизм»¹⁹⁹. Итак, мыслить по-настоящему можно только и только в сообщении с Богом: «Человек... мыслит... лишь в реляции к Абсолютному»²⁰⁰.

3.3. Умное делание — связующее звено между богословием и наукой

Приблизимся к рассматриваемой проблеме плотнее. Можно положить, что, например, классическая физика в вопросе о пространстве сохраняет свою исключительно операциональную ценность, как быстрый способ расчета ряда задач. Мировоззренческого значения всего этого для физика и естествоведника в настоящее время нет. Однако это, по-видимому, только

¹⁹⁹ Жгучее переживание мертвого интеллектуализма, стремление высвободить научную деятельность человека из состояния «бездуховного брожения», ощущали многие ученые прошлого и современности. Так, Блез Паскаль, которому «оставался один росчерк пера, чтобы принести Франции славу счисления бесконечно малых, внезапно остановился и обогатил зону душевных «вероятностей» невероятным вполне заявлением, что ему нет никакого дела до математики». Свасьян К. А. Становление европейской науки. — М.: evidentis, 2002. — С. 292. Он признает, что «геометрия, разумеется, высшее испытание ума», но тот кто «занят *одной* лишь геометрией» ни чем не отличается от «умелого ремесленника». Паскаль Б. К Пьеру Ферма // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма / Пер. с фр. О. И. Хомы и С. Долгова; составление О. И. Хомы и А. А. Жаровского; статья, комм., указ. О. И. Хомы; общ. ред. А. Б. Мокроусова. — К.: Port-royal, 1997. — С. 271. В отсутствии у науки духовного корня разочаровался доктор технических наук, профессор В. Е. Боголюбов к изумлению всех, в возрасте 62 лет, ушедший в 1978 году в Троице-Сергиеву Лавру простым монахом. Козенкова Е. Ю. Вы — свет миру, вы — соль земли // Русский дом, 2001. — С.42–43.

²⁰⁰ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. — М.: Республика, 1994. — С. 135.

предположение. Представления о пространстве, времени и движении есть представления о таких значимых категориях, которые настолько же принадлежат естественнонаучной сфере, насколько они принадлежат и сфере метафизической²⁰¹. Мы коснулись

²⁰¹ Существуют и другие метафизические утверждения *пограничного* с наукой характера. Об этом в кн.: **Введение в историю и философию науки** / Под ред. проф. С. А. Лебедева: Учебное пособие для вузов. — М.: Академический Проект, 2005. — С. 187–198. «Что такое граница — например круга? Есть ли она сама круг или она не сам круг? Она конечно, есть сам круг, ибо что такое был бы сам круг без точно проведенной периферии? Но только ли круг? Если бы она была только самим кругом и ли на что другое не указывала бы, то она не была бы и границей, ибо граница обязательно указывает на нечто, с чем круг граничит. Но тогда мы имели бы круг, который не содержит никакой границы, что не мыслимо. Следовательно, граница есть круг и не есть круг. Но допустим, что граница не есть круг. Если взять это утверждение в его абсолютной изолированности, как то обычно делает формальная логика, то получится, что круг имеет свою собственную границу вне себя, что есть полная нелепость. Итак, логически неизбежен вывод, что граница и есть и не есть круг. Поэтому следует говорить не о тождестве просто и не о различии просто, но о самотождественном различии». **Лосев А. Ф.** Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Махалькова. — М.: Мысль, 1993. — С. 508. Как *пограничные*, указательные категории соединяют науку и метафизику (а как дальше будет показано — науку и богословие) по принципу, разработанному Халкидонским Собором (451 год) — неслиянно и нераздельно. Этот принцип, еще за долго до 451 года, был применен в отношении соединения тела и ума св. Григорием Нисским: **Григорий Нисский.** Об устроении человека. — Режим доступа: <http://www.pagez.ru/lsn/0028.php>; в отношении соединения материи и духа св. Максимом Исповедником: **Максим Исповедник.** Богословские и аскетические трактаты. — Мартис. 1993. — С. 167–168; в отношении соединения Бога и твари прп. Симеоном Новым Богословом: **Симеон Новый Богослов.** Творения в 3 т. Т. 3. Божественные гимны. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — С. 184–185; в отношении соединения природы Божественной и природы Человеческой во Христе: **Деяния Вселенских Соборов.** В 4 т. Том 3. — СПб.: Воскресение, Паломник, 1996. — С. 48; в отношении соединения сущности и энергии: **Акты Константинопольского Собора 1351 года против Варлаама**

термина «метафизика». Что следует под этим понимать? Под «метафизикой» мы будем понимать философское осмысление фундаментальных понятий, лежащих в основе тех или иных научно-теоретических моделей реальности²⁰². Итак, названные выше категории — *пограничные* категории и вычленить их исключительно в пользу одной из сфер — науки или метафизики — не представляется возможным. Поясним нашу идею. Американский философ Маркс Вартофский в статье «Эвристическая роль метафизики в науке»²⁰³ в качестве одной из возможных точек зрения на роль метафизических понятий в науке говорит, что такие «метафизические термины никак не отличаются от научных»²⁰⁴. Примеры же того, что эти термины действительно являются пограничными, можно обнаружить, анализируя труды английского физика, математика, астронома и герметиста²⁰⁵

и Акиндина // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 895, Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 60; в отношении соединения символа и символизируемого: Флоренский П. А., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Лепта, 2002. — С. 143–165, Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 860–873, Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996. — С. 275–321. В нашем случае, мы предлагаем и обосновываем применения принципа «неслитно и нераздельно» к взаимоотношениям научной и религиозной сфер.

²⁰² Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. — С. 3.

²⁰³ Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Вартофский М. Структура и развитие науки. — М.: Прогресс, 1978.

²⁰⁴ Цит. по: Уемов А. И., Терентьева Л. Н. Лекции и задачи по метафизике. — Одесса: Астропринт, 2009. — С. 53.

²⁰⁵ Герметизм — тайное учение Древнего Египта; основные части учения — алхимия и астрология. Возник, как учение, в Греции около III века до Р. Х., формирование учения произошло в I–IV веках.

Исаака Ньютона. Вопреки своему научному кредо: «Гипотез я не измышляю!», он все же, как показывают исследователи, занимался измышлением гипотез²⁰⁶. И. Ньютон измыслил гипотезу об абсолютном пространстве, которое по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, оно остается всегда одинаковым и неподвижным²⁰⁷ и аналогичную гипотезу об однородном времени. Сам И. Ньютон считал представления о пространстве и времени, месте и движении ясными и общеизвестными: «Время, — пишет он, — пространство, место и движение составляют понятия общеизвестные»²⁰⁸, а потому он полагал, что ничего не измышляет. Концепция однородных пространства и времени обнаруживала и нагружала собой определенные научные факты, а вместе с этим меняла мир и людей, взирающих на этот мир. Не будет ошибочным утверждение о том, что И. Ньютоном была создана *мифология* пространства и времени, причем такая мифология, которая должна быть признана *научной мифологией*, ибо «наука решительно всегда

²⁰⁶ Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. — СПб., 1999.

²⁰⁷ Ньютон И. Математические начала натуральной философии. — М.-Л.: изд-во АН СССР, 1936. — С. 30–31.

²⁰⁸ Там же. — С. 30. Об указанных понятиях, по представлению И. Ньютона, все думают одинаково. Очевидность этих категорий, измыслить которые невозможно, состоит в том, что абсолютность теперь закрепляется за однородными пространством и временем. Исследования показывают, что на формирование представлений об однородном пространстве оказало влияние другое метафизическое представление — принцип пустоты, с которым боролась аристотелевская метафизика: «Именно через этот канал [средневековые рассуждения о возможности пустоты] проникает в физику идея однородного геометрического пространства». Гайденок П. П. История повоевропейской философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 76.

не только сопровождается мифологией, но и реально *питается* ею, почерпывая из нее свои исходные интуиции»²⁰⁹. Следовательно, гипотеза об абсолютных пространстве и времени пришла в физику из метафизических размышлений И. Ньютона и, стало быть, метафизика и наука органически взаимосвязаны. Так было и так есть. Доцент департамента философии университета св. Иоанна (Нью-Йорк) Роберт Дельфино пишет: «Никакой ученый не может исключить метафизики. Считать иначе является самообманом. Вместо этого ученые должны признать, что они нуждаются в метафизике, и что следует заниматься междисциплинарной работой вместе с метафизиками»²¹⁰.

²⁰⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 16. Органическую связь науки и философии подчеркивал А. Эйнштейн: «Замечательный характер имеет взаимосвязь, существующая между наукой и теорией познания... Теория познания без соприкосновения с наукой вырождается в пустую схему. Наука без теории познания (насколько это вообще мыслимо) становится примитивной и пустой». Эйнштейн А. О методе теоретической физики // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. — М.: Наука, 1967. — С. 310.

²¹⁰ Дельфино Р. Наука и естественное богословие: препятствия на пути к диалогу. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/433975.html>. Известный канадский физик и философ Марио Бунге говорит о том, что ученый-физик поневоле приобщен к такой ситуации, в которой он либо даст молчаливое согласие на существующую в науке метафизику, либо участвует в формировании нового импульса, корректирующего господствующую метафизическую систему: «Любой физик, пытающийся уяснить смысл своей собственной работы, обязательно сталкивается с философией, хотя и не всегда осознает это. Понимание этого факта открывает перед ним две возможности. Одна из них состоит в том, чтобы попробовать уклониться от выбора, а по существу смириться с господствующей философией. Другая возможность заключается в том, чтобы получить адекватные знания о некоторых современных исследованиях в философии физики... Чтение философских работ может подсказать ему новые идеи». Бунге М. Философия физики / Пер. с англ. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — С. 22.

Для современной философии науки связь метафизики и науки — очевидна. Но и проблема, возникающая от осмысления этой связи, так же очевидна. Старший научный сотрудник отделения физики и астрономии Всероссийского института научной и технической информации РАН Валерий Дмитриевич Захаров (который при личной встрече с автором этого исследования поддерживал обосновываемую здесь идею) говорит об этой проблеме так: «Каков идеал современной методологии физики? Ясно, что она работает в поле метафизики. Но это — поле, усеянное волчьими ямами»²¹¹. Далее он поясняет природу «волчьих ям»: «Каждая новая метафизика избирается нашим разумом свободно, как конвенция. (Конвенция понимается в смысле Эйнштейна — как свободная игра понятиями, как свободный продукт чистого умозрения)»²¹². Следом он уточняет, что проблема сокрыта именно в этой «свободной игре понятиями». Он пишет: «При такой свободе не только нельзя предпочесть одну метафизику другой, но и нельзя приписать (той или иной) метафизике какой-либо критерий истинности»²¹³. Для разума одинаково приемлем любой метафизический базис. Здесь нет места истине — царит одно лишь мнение²¹⁴. В завершении изложения своей

²¹¹ Захаров В. Д. От философии физики к идее Бога. — М.: ЛКИ, 2010. — С. 42.

²¹² Там же.

²¹³ Там же.

²¹⁴ Приведем два примера. В современной науке, в качестве метафизического базиса теоретической физики, выбирается набор первоначал, получаемый в результате варьирования матрицы, состоящей из трех категорий: пространство-время, частицы и поля — переносчики взаимодействий. На основании этих трех первоначал строится восемь фундаментальных систем описания мира: одна триалистическая (в ней сосуществуют все три первоначала), три дуалистических (пространство-время и частицы; пространство-время и поля; частицы и поля), три монистических (пространство-время; частицы; поля) и холическая система описания

мысли В. Д. Захаров резюмирует: «Итак, в поле метафизики современная методология науки не нашла своего оформления, и неизвестно, найдет ли и может ли найти его в принципе»²¹⁵. Описанную ситуацию он именует «нищетой метафизики»²¹⁶.

С богословской точки зрения в подобной ситуации может быть нащупан путь выхода из сложившегося положения. Действительно, если посмотреть на богословие глазами некоторых современных ученых, то вряд ли обнаружится существенное различие между метафизикой и интеллектуальным богословием. Значит, по представлениям такого ученого, существует органическая взаимосвязанность науки и метафизики/богословия. Американский физик

мира, которая уходит от трех указанных первоначал, замесая их одним первоначалом, считающимся более фундаментальным по отношению к указанным трем. Это первоначало имеет разные названия — «единый вакуум», «единая геометрия» или «прагеометрия», «бинарные структуры». Решение вопроса о том, какая система истинная, а какая — ложная, ученые не считают возможным. Владимир Ю. С. На пути к единству парадигм в христианстве и физике // Наука и богословие: Антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. Другой пример. Кризис научной методологии, обусловленный экологическим кризисом, очевидным фактом близости конца энергетических ресурсов, кризисом нравственных ценностей, вновь актуализирует аристотелевскую метафизику, которая лишена проблемы «естественнонаучного и гуманитарного» дуализма, а также проблемы субъект-объектного противопоставления. Гайдено П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 37–77. Человек снова в поисках и метаниях. Ситуации, описанные в этих двух примерах, весьма схожи с положением дел в языческой натурфилософии, которую за отсутствие какой-либо определенности, как мы уже показали, беспощадно критиковал, в частности, Ермий Философ.

²¹⁵ Захаров В. Д. От философии физики к идее Бога. — М.: АКИ, 2010. — С. 43.

²¹⁶ Там же. — С. 42.

Роберт Хатчинс пишет: «Целью высшего образования является мудрость. Мудрость же есть знание принципов и причин. Следовательно, метафизика есть наивысшая мудрость... Без теологии или метафизики мир не может существовать»²¹⁷. Метафизика и богословие у Р. Хатчинса взаимозаменяемые понятия. «И. Барбур полагает, что хотя метафизика и является сферой деятельности скорее философа, чем ученого или теолога, тем не менее, она может служить для последних общим полем размышлений»²¹⁸. Знаковым примером такого подхода, в котором метафизика заменяется теологическим мышлением, могут стать постулаты И. Ньютона. «Дело не только в том, что в основе механики Ньютона лежат внеопытные, метафизические постулаты. Сейчас можно утверждать, что в основу теории И. Ньютона с самого начала была положена религиозная установка. Ньютон не просто построил механику для решения теологической задачи. Нельзя сказать также, что его теория была порождена его религиозной верой. В действительности идея Бога лежит в основе самой теории Ньютона, составляет ее главный стержень, так что методологически эту теорию следует расценивать как *религиозную метафизику*»²¹⁹.

²¹⁷ Цит. по: Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией: Пер. с англ. / Общ. ред. Г. А. Курсева. Изд. 2-е. — М.: ЛИК, 2007. — С. 43.

²¹⁸ Маркова А. А. Человек и мир в науке и искусстве / А. А. Маркова. — М.: Капон+ РООИ Реабилитация, 2008. — С. 351.

²¹⁹ Захаров В. Д. Физика как философия природы. — М.: ЛКИ, 2010. — С. 111. Интересно отметить то, что если мы, в случае с И. Ньютоном, имеем дело с религиозной метафизикой, то полезно осознавать природу этой религиозности, которая, если отвлечься от приводимого примера с И. Ньютоном, может быть в принципе самой разнообразной. В нашем же случае — И. Ньютон был герметистом, а значит алхимиком (Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. — М.: Янус-К, 1998. — С. 247–248), астрологом (Исйтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. — М.: Алетейя. Энигма, 1999. — С. 353–356) и магом (Ньютон И. // Британская

И, тем не менее, эта позиция взаимосвязи метафизики и теологии радикально отличается от того, что об этой взаимосвязи думает Альберт Эйнштейн. Для него так же стирается граница между метафизикой и интеллектуальной теологией, а точнее — метафизикой и *религиозным переживанием*. В этом состоит значительный шаг вперед — граница устраняется практически — в момент установления фундаментального научного закона. По словам Вернера Гейзенберга, А. Эйнштейн особо сильно ощущал тесную связь между естественнонаучными представлениями и религиозным переживанием, в момент открытия теории относительности: «Господь Бог, о котором он [А. Эйнштейн] столь охотно вспоминает, имеет у него отношение к неизменным природным законам. У Эйнштейна есть чувство центрального порядка вещей. Он *ощущает, что сильно и непосредственно пережил эту простоту при открытии теории относительности*. Конечно, отсюда еще далеко до догматов религии. Эйнштейн едва ли привязан к какой-либо религиозной традиции, и я считал бы, что представление о личностном Боге ему совершенно чуждо. Однако для него не существует разрыва между наукой и религией. *Центральный порядок принадлежит для него как к субъективной, так и к объективной области*»²²⁰. В этой ситуации принцип «центрального порядка вещей» воспринимается как религиозное переживание, в результате которого формируются новое представление о пограничных между наукой и метафизикой категориях — пространстве и времени. По сравнению с теологическим интеллектуализмом И. Ньютона, подход А. Эйнштейна

энциклопедия. — Режим доступа: <http://www.britannica.com/eb/article-12281/Sir-Isaac-Newton>). Вот какова природа той религиозности, которая создала представление о фундаментальных физических категориях.

²²⁰ Гейзенберг В. Часть и целое (беседы вокруг атомной физики) / Примеч. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — С. 77–78.

оказывается ближе к опытному богословию Отцов Церкви. Важно то, что А. Эйнштейн в своем опыте *распознает* религиозный акт, религиозное переживание, в соответствии с которым «для него не существует разрыва между наукой и религией». Это подводит нас к мысли о том, что метафизика/богословие, и наука в человеческом переживании каким-то образом могут вступать в *сотрудничество*. «Человек больше познает эмоционально, чем интеллектуально, и совершенно ошибочен тот взгляд, что эмоциональное познание «субъективно» в дурном смысле, а интеллектуальное познание «объективно» в хорошем смысле»²²¹. Будучи сопряженной с человеческим переживанием, метафизика/богословие не может не быть сопряжена с нравственностью, то есть с духовной областью, так как чувства и духовный мир взаимосвязаны: «Брат, тщательно рассматривай себя! Рассматривай твои чувства, чтобы узнать, которые из них приносят плод по Богу, и которые повинуются греху»²²². Рассмотрение чувств это — главное дело аскетики. Как только человек начинает рассматривать свои переживания в связи с тем или иным открытием, в этот самый момент отвлеченная метафизика или интеллектуальное богословие упраздняются и их место занимает богословие, понятое в святоотеческом смысле²²³.

Внутренние добродетели человека и подлинное познание мира, для христианского богословия, тесно переплетены. Необходимо «иметь Бога в познании» (Рим. 1:28), так как новый

²²¹ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1995. — С. 183.

²²² Древний Патерик. — М.: «Планета», 1991.

²²³ «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов». Евагрий Понтийский. Слово о молитве // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. — М.: Мартис. — С. 83.

человек «обновляется в познании» (Кол. 3:10), — пишет святой апостол Павел. «Никакой нет пользы изучать науки, — пишет прп. Антоний Великий, — если душа не будет иметь доброй и богоугодной жизни»²²⁴. Св. Григорий Чудотворец говорит, что познание внешнего и внутреннего сущего основано на движениях души, а подлинную форму познания определяют добродетели: благоразумие²²⁵, умеренность, справедливость, мужество²²⁶ — приобретение которых весьма важно для человека, «так как на основе их [этих движений души] происходит познание и относительно того, что вне нас, каково бы оно ни было, доброго и злого»²²⁷. Прп. Григорий Палама был уверен в том, что нравственность человека есть необходимое условие возникновения истинного научного знания. Он критиковал такую ситуацию, при которой «добро не в самой природе этого знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону»²²⁸.

Можно отыскать соответствующую аналогию сказанному у ученых. Пьер Дюгем, французский физик, математик, философ и историк науки полагает, что «для правильной и точной оценки согласия между физической теорией и фактами недостаточно быть

²²⁴ Антоний Великий, прп. О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах // Добротолюбие. В 5 т. Т. 1. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 68.

²²⁵ По св. Григорию Чудотворцу добродетель благоразумия состоит в том, «чтобы душа была обращена к самой себе и чтобы... [человек] стремился познать самого себя». Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996. — С. 41.

²²⁶ По св. Григорию Чудотворцу добродетель мужества состоит в том, чтобы «оставаться твердым во всех названных навыках [благоразумие, умеренность, справедливость]». Там же. — С. 41.

²²⁷ Там же. — С. 38.

²²⁸ Григорий Палама. Беседы. Т. 1. — М., 1994. — С. 13.

хорошим математиком и искусным экспериментатором, необходимо еще быть, — пишет Дюгем, — честным и беспристрастным человеком, чьи моральные качества имеют большое значение»²²⁹. Рассуждая над проблемой рациональности²³⁰, доктор философских наук, профессор В. Н. Порус ставит такой вопрос: «Включает ли понятие научной рациональности в свое содержание не только эпистемические (истинность, логичность, доказательность и пр.) и деятельностные (целесообразность, эффективность, экономичность и т. д.) критерии, но также и нравственные, социальные и прочие ценности?»²³¹. В. Н. Порус положительно отвечает на этот вопрос, он сторонник включения в понятие научной рациональности, наряду с другими субъективными компонентами, нравственной компоненты²³², которая, безусловно, есть

²²⁹ Маркова Л. А. Человек и мир в науке и искусстве / Л. А. Маркова. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. — С. 32.

²³⁰ Следует напомнить о том, что рациональность и логичность не следует отождествлять. Рациональность включает в себя логичность, объединенную с некоторым динамичным ингредиентом знаний, который имеет *субъективный* характер и который меняется в зависимости от культурной эпохи. Например, теория Коперника решала многие эмпирические проблемы современной ей астрономии не лучше, а хуже теории Птолемея, однако, была принята научным сообществом своего времени, в соответствии с рациональными принципами своего времени.

²³¹ Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. — Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt>.

²³² Отношение между объектом познания и субъектом в современной науке не мыслится непроницаемым. Достижение объективного знания, идеала классической науки, по представлениям современной — неклассической и постнеклассической — науки стало мыслиться как утопия. Это означает, что знание об объекте включает в себя конфигурацию субъективных параметров. В зависимости от того, в какой мере мыслится *проницаемость* границы между субъектом и объектом в процессе познания, в такой же мере, в полученном знании об объекте, обнаруживаются специфические характеристики познающего субъекта. В истории науки проницаемость границы в процессе познания между субъектом и объектом мыслилась

компонента духа. Стало быть, в связи с тем, что духовная сфера не может быть мыслима без определенной дифференциации, *критерием* подлинной метафизики может выступить аскетика, а значит нравственная природа человека. Кроме того, нравственность исследователя, фильтрующая истину от лжи, поможет дифференцировать, с точки зрения богословия, такие категории как, например, «красота», «простота», «оригинальность», в современной науке используемые, как интуитивные критерии истинности той или иной научной концепции²³³.

по-разному. Например, классическая наука Нового времени мыслила отношение между объектом и субъектом в процессе познания, так как если бы объект познания был полностью изолирован от познающего его субъекта усилиями последнего. От представлений о полной изолированности субъекта от объекта в процессе познания (О. Копт), постепенно, через полемику и обсуждение влияния на процесс познания биологических (Ф. Гальтон), социально-психологических (А. Декандоль), социальных (Р. Мертон), ментальных (А. Койре), исторических (П. Дюгем) причин, исследователи пришли к представлениям, в рамках которых снималась *жесткая* граница между субъектом и объектом познания. Существенный сдвиг в понимании отношений между субъектом и объектом познания произошел в неклассической науке (В. Гейзенберг). Радикальность ситуации состоит в том, что здесь характеристики средств наблюдения включаются в итоговое знание об объекте не в форме знаний о свойствах этих средств, а в виде специфики знания о свойствах самого объекта (Н. Бор). Наконец, появляется попытка непосредственного соединения деятельности ученого в рамках научного сообщества с содержанием научного знания (Т. Кун). Маркова А. А. Человек и мир в науке и искусстве / А. А. Маркова. — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2008. — С. 9–65; Гусев С. С. Размывание границы между субъектом и объектом // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке: В 2 кн. Кн. 1 / [отв. ред. Н. К. Удумян]; Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН; Ин-т философии РАН. — М.: Наука, 2007. — С. 115–145.

²³³ Более подробно об интуитивных категориях, как критериях истинности некоторых решений в науке, говорится в четвертом разделе работы в пункте «4.3. Представление о природе научного открытия у некоторых ученых».

Святоотеческая традиция критически настроена ко всякому «необузданному» рассудочному измышлению гипотез, к метафизическому брожению ума. Она принципиально требует «духовного дискурса», «низведения ума в сердце», то есть целостности человека²³⁴, его *целомудрия*: «Целостный человек, — пишет А. Н. Бердяев, — а не разум, создает метафизику»²³⁵. «Более глубокое понимание природы реальности возможно лишь при условии проникновения в бессознательное — в ту сокровенную бездну души, где, по убеждению Юнга, и совершается контакт человека с нуминозным. Однако проникновение в глубину бессознательного вовсе не означает отрыва от реальности, напротив, поскольку «дно» психики — это мир, в частности, мир нашего собственного тела, то целостное постижение квантовой природы мироздания должно включать и *целостность*, телесность самого человека»²³⁶ — подводит итог своему научно-богословскому исследованию прот. Кирилл Копейкин. В работе «Богословие и естествознание

²³⁴ Святоотеческую идею целостного человека и в частности концепцию «целостного разума» стремилась дать русская религиозная философия в трудах И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, С. А. Франка, В. В. Зеньковского и других. См.: Кобченко А. Проблемы взаимодействия науки и религии в русской философской мысли // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 69–74.

²³⁵ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1995. — С. 183.

²³⁶ Копейкин Кирилл, прот. В поисках новой эпистемологической парадигмы: σὺμβολ'изм φυσ'ического и ψυχή'ческого // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. — М.: Библейско-богословский институт св. Андрея, 2009. — С. 174–175.

в антропологической перспективе»²³⁷, этот же автор, отталкиваясь от мировосприятия Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и других символистов Восточной Церкви, через средневековые и Новое время вплоть до науки сегодняшнего дня показывает, что между религиозным восприятием и научным восприятием может быть установлена связь. Современная наука приходит к выводу, что «углубляясь в изучение мира, мы одновременно углубляемся в самих себя, «вспоминаем» то, что сокрыто в сердце нашем — а сокрыт там весь мир»²³⁸. Обращаясь к религиозной системе знаний, автор находит, что «с точки зрения православной традиции, подлинное знание мира открывается лишь через сердце, через сопричастность Творцу»²³⁹. Как же достичь человеку целостности и причастности Творцу в сердце? И вот в качестве одного из следствий к последним рассуждениям, как вариант ответа на поставленный вопрос, можно предположить, что «нищету метафизики» преодолевает «духовное трезвение», которое открывает всеобщие законы бытия, тем самым, заменяя метафизику умным богословием, понятым в святоотеческом смысле этого слова. «Духовное трезвение» становится той «психотехникой», которая позволяет правильным образом совершить настройку сознания на определенный мир, тот мир, который искаженным предстает перед не настроенным должным образом сознанием, занимающимся метафизическим деланием. Регулятором настройки сознания выступает нравственность его носителя. В случае точной настройки возникает состояние,

²³⁷ Копейкин Кирилл, прот. Богословие и естествознание в антропологической перспективе // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 137–177.

²³⁸ Там же. — С. 169.

²³⁹ Там же.

которое характеризуется по выражению прп. Макария Египетского словами: «Как хочет дующий, так говорит флейта»²⁴⁰. Это означает, что истинный богослов становится выразителем истинных принципов миропонимания в Духе Святом: «Озарение благодати является... откровением мыслей и знания»²⁴¹. Или вот, что говорил старец Силуан Афонский: «Если духовный человек обратится к науке, оставляя аскетическую жизнь, то проявит большие способности в науке, чем тот, кто менее одарен духовно, то есть, говоря иным языком, человек, одаренный мистически, живущий духовно, живет в плане более высоком и большего достоинства, чем тот, которому принадлежит научная жизнь, сфера логического мышления, и, как имеющий более высокую форму бытия, он, нисходя в план низший, и в этом низшем плане проявит большую одаренность, чем недуховный человек, хотя и не сразу»²⁴². Духовному человеку открываются

²⁴⁰ Макарий Египетский, прп. Поучения // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002. — С. 552.

²⁴¹ Макарий Египетский, прп. Великое послание и слова // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002. — С. 216.

²⁴² Старец Силуан. Жизнь и поучения. — М.: Православная община, 1991. — С. 65. Иногда ученые берут на себя смелость и вступают в полемику по метафизическим вопросам с богословами-практиками. Физик-космолог Стивен Хокинг делает попытку ответить на некогда заданный Августином вопрос: «Согласно Блаженному Августину, перед тем как Бог создал небеса и землю, Он вообще ничего не делал... С одной стороны, в общей теории относительности время и пространство не существуют независимо от Вселенной и друг друга. Они определяются посредством измерений, выполняемых внутри Вселенной, например, по числу колебаний кварцевого кристалла в часах или по длине линейки. И совершенно ясно, что раз время определено подобным образом внутри Вселенной, то у него должны быть минимальный и максимальный отсчеты, иными словами, начало и конец. Не имеет никакого смысла спрашивать, что случилось до начала или после конца, поскольку нельзя указать таких моментов времени». Хокинг С. Мир в ореховой скорлупке / Пер. с англ. А. Сергеева. — СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. — С. 44.

научные и религиозные истины, считает кандидат педагогических наук, преподаватель Екатеринодарской Духовной Семинарии прот. Алексей Касатиков: «Человек, воспринимая Опыт Откровения, или свой опыт, может неправильно его оценивать и истолковывать. Причина этой способности к ошибке — поврежденность грехом человеческой природы. Это один из источников появления ложных религиозных и научных понятий. Другим источником ложных понятий является принятие ложных свидетельств научного или религиозного характера. В научной области проверка добросовестности свидетеля проще, чем в религиозной. В науке свидетели — всегда люди. А в религиозной области в свидетели зачастую напрашиваются нечистые духи, о чем предупреждает апостол: «Не всякому духу верьте» (1Ин. 3,24). «Сатана принимает вид Ангела света» (2Кор. 11,14). Но, впрочем, причина коренится в поврежденности человеческой природы, которое затрудняет различение истины от лжи, что является одной из важнейших задач в деле познания. Устранение этой поврежденности есть необходимое условие для повышения качества познания, в том числе и научного. Доводя до предела это требование, скажем, что условием совершенного познания, как религиозного, так и научного, является, как это ни смело звучит, святость исследователя»²⁴³. Прекрасно такая позиция исторически заявлена в Русской Церкви, которая стояла за мистико-созерцательную гносеологию и постепенно одержала верх: «В домонгольский период соперничество философской и антифилософской ориентации завершилось победой антифилософов. В литературе возобладало резко отрицательное отношение к «внешней» мудрости». Отражена эта победа в житии

²⁴³ Касатиков А. прот. Познание: религия, наука, миф. — Режим доступа: <http://psysoznanie.narod.ru/bog1.htm>.

одного из наиболее чтимых русских святых — Сергия Радонежского, автором которого был Елифаний Премудрый. Елифаний «подчеркивает несравненное превосходство духовного видения мира, открывающегося «по благодати», над внешней мудростью. В понятие разума и мудрости, которыми обладал Сергей, не включаются мирские знания. Наоборот, всячески подчеркивается, что мудрость Троицкого игумена целиком самовыражается в его непоколебимой вере. Автор жития принижает роль учения «по преданию человеку» — *весь объем знаний русский чудотворец получает сразу как Божественное откровение, даруемое избраннику свыше в награду за непоколебимую веру*²⁴⁴.

Познание мира и целостный человек взаимосвязаны. Например, Иоанн Болгарский, мысль которого двигалась по аналогии от Бога к человеку и далее, от человека к космосу, имел

²⁴⁴ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Гносеологическая проблематика в Шестодневе // Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып II. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 114, 112–113. Идея того, что от Бога можно получить весь объем знаний, выдержана в духе неканонической книги Ветхого Завета — «Премудрости Соломона»: «Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд, природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего» (Прем. 7: 17–21). Необходимо иметь в виду и то, что опровергая философию как лжеименное знание, как знание внешнее, многие святые люди характеризовались как: «дивный философ», «философ искусный», «изящный в философии», «философ-мних», «зело мудрый в философии». Этот факт не создает противоречия в понимании описанной нами выше ситуации, а отражает *полисемантизм* термина «философ» в употреблении его на Руси. См.: Громов М. Н. Своеобразие древнерусской философской мысли // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. — С. 11–21.

глубокое убеждение, что «языческие мыслители не постигали конечной причины — Бога, поэтому они бессильны в познании человека, как венца творения. Поскольку же «еллинские» философы не постигали природы человека, то не могут они претендовать на истину в толковании *небесного естества*»²⁴⁵ — они не постигли микрокосм, как же они могли постигнуть макрокосм? Человек не познает мир до тех пор, пока не поймет, что вообще значит мыслить. Вопрос «Что значит мыслить?»²⁴⁶ был в свое время поставлен немецким философом Мартином Хайдеггером. Он связывает процесс мышления, как таковой, с самим человеком, а потому его осмысление сопряжено с осмыслением самого мыслящего. До тех пор пока человек не *истолкует* самого себя, он не сможет постичь окружающего. Общепринятого истолкования человека до сих пор нет ни в науке, ни в философии. Вывод М. Хайдеггера: мы еще не мыслим, не умеем мыслить. Из современных ученых к подобной же мысли приходит американский физик и математик венгерского происхождения Юджин Вигнер: «Мы поняли, что главная проблема теперь... не борьба с подвохами природы, а трудность понимания самих себя» и далее он пишет о необходимости внести «вклад в возрождение научного интереса к данному вопросу, который, возможно, является самым фундаментальным вопросом из всех»²⁴⁷.

²⁴⁵ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Христианская и античная традиции в Шестоднев: характер взаимодействия // Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып II. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 54.

²⁴⁶ Хайдеггер М. Что значит мыслить // Разговор на проселочной дороге. Сборник. — М.: Высшая школа, 1993.

²⁴⁷ Цит. по: Копейкин Кирилл, прот. Человек и мир: противостояние или синергия? // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 90.

Таким образом, мы видим, что понимание реальности требует таких метафизических предпосылок, которые в христианской гносеологии заменяются богословскими: «Никакое понимание реальности, — пишет крупный православный богослов и историк прот. Иоанн Мейендорф, — невозможно без метафизических, то есть фактически богословских, предпосылок»²⁴⁸. В противном случае рождается секулярная наука, порожденная секулярной метафизикой. Любые метафизические положения (как и религиозные), для того чтобы претендовать на истинность должны, по убеждению прот. Иоанна Мейендорфа, брать начало в откровении: «Метафизические и религиозные истины могут иметь силу, только если они почерпнуты из христианского откровения»²⁴⁹ или из аскетических текстов, в которых «мы найдем не только психологические и этические размышления, но и метафизику человеческой жизни»²⁵⁰. Словосочетание «христианское откровение» в приведенной цитате следует понимать в самом широком смысле: во-первых, это откровение, которое представлено в Священном Писании. В нем есть религиозные (метафизические) истины, которые одновременно являются и научными истинами²⁵¹.

²⁴⁸ Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. — К.: Центр православной книги, 2007. — С. 239.

²⁴⁹ Там же.

²⁵⁰ Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII веков. — М., 1992. — С. 146.

²⁵¹ «Что касается «научной» информации, — пишет иеромонах Серафим (Роуз), — данной в книге Бытия — и, поскольку она говорит об устройстве мира, то научной информации не может не быть — вопреки общераспространенному мнению, там нет ничего «устаревшего». Серафим (Роуз), иеромон. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Христианское православное ведение — М.: Издательский Дом Русский Паломник, Валаамское Общество Америки, 2009. — С. 87.

Некоторые из этих истин имеют самое прямое отношение к указанным нами выше пограничным категориям. Во-вторых, «христианское откровение» есть то откровение, то высшее знание о пограничных категориях, которое дается человеку в акте умного делания²⁵².

Итак, «путь христианского знания лежит не в согласовании научных идей и основ христианского вероучения, а в глубоком изменении самой психологии научного творчества»²⁵³. Антитеза веры и знаний должна быть отброшена, а ее место должны занять принципы *любви и благодатного познания*²⁵⁴.

Проблема соотношения веры и знания имела место в истории западной философии и, в конце концов, породила философский скептицизм в научном знании о мире, скептицизм, который со временем был, к сожалению, усвоен и некоторыми формами богословия. Сегодня ведется обсуждение того, как включить богословие и этику в систему научных дисциплин. Англиканский священник «Артур Пикок считал, что иерархия наук должна быть дополнена богословием — наукой, которая займет высшее

²⁵² Прп. Исаак Сирий высказывает следующую мысль о возможности такого знания: «Отсюда [душа] возносится умом своим к тому, что предшествовало сложению мира, когда не было никакой твари, ни неба, ни земли, ни ангелов, ничего из приведенного в бытие, и к тому, как Бог по единому благоволению Своему внезапно привел все из небытия в бытие, и всякая вещь предстала пред Ним в совершенстве». Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. — М.: Правило веры, 1993. — С. 101.

²⁵³ Кобченко А. Проблемы взаимодействия науки и религии в русской философской мысли // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 74.

²⁵⁴ Лосев А. Ф. Учение о мире, творении и твари и наука // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1999. — С. 302.

место в ней»²⁵⁵. Но такую позицию некоторые исследователи считают мало удовлетворительной. Развивают ее Н. Мерфи и Дж. Эллис таким образом, что детализируют взаимоотношение между науками через разветвление уточняющих взаимосвязей. Кроме того, авторы считают необходимым введение «этического измерения человеческой жизни»²⁵⁶. Вот что получается в результате исследований Пикока — Мерфи — Эллис²⁵⁷ (см. рис. 4).

Для нашего исследования важно, что этика вводится западными богословами в иерархию наук механистически. Этика не затрагивает такие науки как космология, астрофизика, химия, биология, физика. В других науках ее присутствие схоластично. Этика может присутствовать, а может и отсутствовать, при этом принцип познания не изменяется, меняется только иерархическая структура наук. Такой подход традиционен для западного богословия. Наша же позиция состоит в том, чтобы нравственность человека стала неотъемлемой частью и регулятором гносеологии так, как отстаивал ее присутствие в гносеологии св. Григорий Палама. Он критиковал научное знание именно за то, что оно имеет «добро не в самой природе этого знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону»²⁵⁸. Отсутствие этики в самой природе

²⁵⁵ Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 30.

²⁵⁶ Там же. — С. 32.

²⁵⁷ Там же. — С. 232.

²⁵⁸ Григорий Палама. Гриады в защиту священнобезмолвствующих. — М., 1995. — С. 220. Вот три основных положения, по которым св. Григорий Палама критикует современную ему науку: дефект у «знания, добываемого внешней ученостью» (Григорий Палама. Беседы. В 3 т. Т. 1. — М., 1994. —

знания для преподобного — заблуждение. В этом суть его полемики с современной ему наукой.

Итак, мы показали, что существуют пограничные между наукой и метафизикой категории. Метафизическое делание связано с эмоциональным переживанием. С точки зрения богословия подлинное метафизическое делание есть результат умного делания. Поэтому пограничные категории, имеющие концептуально

С. 33) есть и состоит он, прежде всего в том, что (1) *оно необходимо выражается в словах*, а потому и не может дать истины неизменной и окончательной, ибо «невозможно изобрести слова, побуждающего окончательно и не знающего поражения». В этом знании не содержится его доказательство. Палама пишет, что тот, кто «набирается убеждений от внешней мудрости, хотя и причастен какой-то истине, однако представляет свои доказательства только словом и всегда против другого слова, потому что слово всегда против чего-то борется, он делается знатоком шаткой мудрости... он и сам имеет, и другим даст знание неустойчивое и изменчивое» (Там же. — С. 123). Вторым серьезным изъяном этого знания, по мнению Григория Паламы, является (2) *его ограниченность самим устройством нашего познавательного процесса*, самой природой наших умственных действий, умозаключений и рассуждений, так как «для умственных действий постижимо только то, что их никоим образом не превосходит» (Там же. — С. 220). По сути дела, внешнее знание ограничено самим субъектом познания, не может выйти за пределы своей субъективности, не может знать того, что превышает субъект. Далее, (3) *природа этого знания не включает ни добра, ни зла, но то или другое зависит от субъекта*. «Добро не в самой природе этого знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону» (Там же. — С. 13). Такое знание не препятствует овладеть им кому угодно, не несет в себе ограничений своего злого применения, следовательно, дает полную возможность злоупотребления, открываясь кому угодно. «Ученую же мудрость от познания природы и от обучения приобретает и человек лукавого права и воспользуется ей сообразно своему праву, как и природой» (Там же. — С. 302). Собственно говоря, заниматься науками можно, но на определенном этапе развития личности их следует оставить, ибо они не могут составить смысла и цель жизни. «Мы не мешали бы обучаться внешней науке желающим из тех, кто не избрал монашеской жизни, но всю жизнь заниматься ею никоим образом не советуем никому» (Там же. — С. 139).

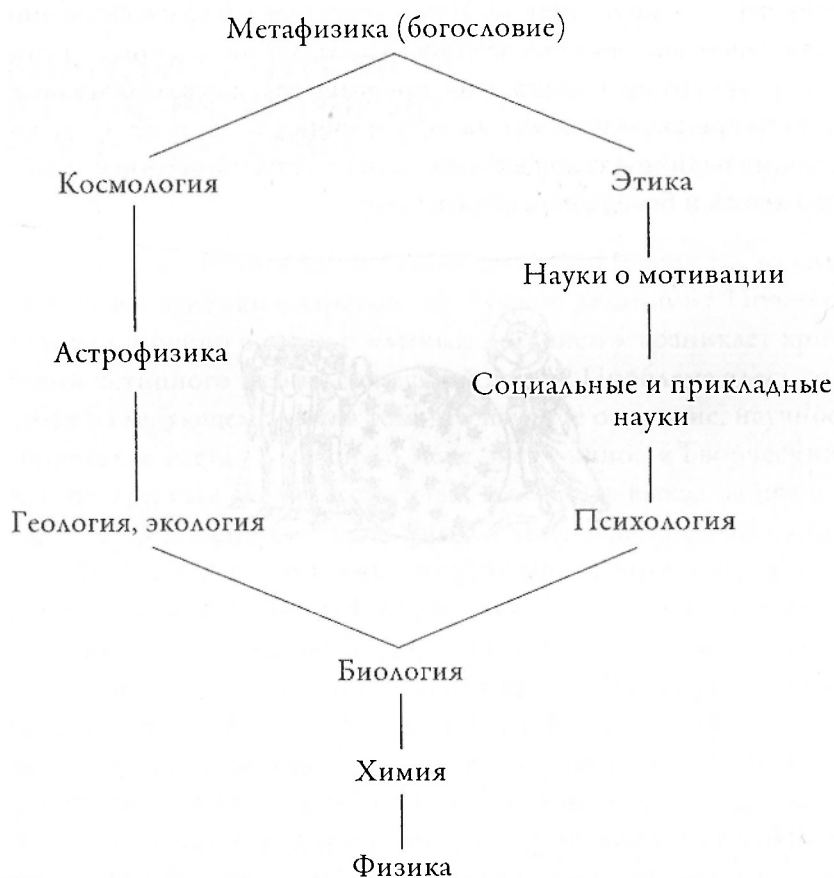


Рис. 4

*Иерархия естественных и гуманитарных наук,
дополненная метафизическим/богословским уровнем,
по Н. Мерфи и Дж. Эллис*

умное происхождение, обеспечивают успешную науку. Это означает, что в точке «умное делание» успешная наука и собственно богословие оказываются взаимосвязаны. Умное делание, с позиции религиозного понимания, призвано закладывать основные концептуальные положения пограничных категорий. Однако сегодня наличию такой взаимосвязи естественнонаучных представлений и богословия отказывают.



Раздел 4

ВЗГЛЯД НАУКИ И РЕЛИГИИ НА ГЛУБИННУЮ ПРИРОДУ НАУЧНОГО ОТКРЫТИЯ

Почему все это так важно для богослова? Почему так важно вместо метафизики опереться на «умное делание»? Почему, наконец, именно в связи с «умным деланием» возникает критерий истинного знания, успешной науки? Проблема здесь состоит в следующем. Дело в том, что научное открытие, научное творчество всегда в какой-то мере экстатично: «Творческий акт, по природе своей, экстатичен, в нем есть выход за пределы, есть трансцензус»²⁵⁹. Этот выход творца за пределы самого себя, приводит его в мир таинственного, вводит его в мир живых духов. «Люди, пережившие творческий экстаз, знают, что в нем человек как бы одержим высшей силой. Это одержимость богом, демоном (в греческом смысле)... Экстаз родственен бреду. Гений есть демон, вселившийся в человека и владеющий им. Творчество всегда носит индивидуально-личностный характер, но в нем человек не один»²⁶⁰. Базовые принципы мира, открытые ученым в творческом акте, принадлежат не столько ему — ученому, сколько божественным силам, живым и умным духам. Этот опыт всегда связан с переживанием, с человеческой эмоцией. В этом смысле научная «метафизика возможна лишь

²⁵⁹ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1995. — С. 249.

²⁶⁰ Там же. — С. 250.

как символика духовного опыта»²⁶¹ и никак иначе. И вот здесь со всей очевидностью встает вопрос о принципиальной возможности, а далее и о необходимости дифференциации переживаемого человеком духовного опыта, вопрос о различении живых духов. Проигнорировать эту проблему нельзя. Острота этой проблемы ощущается, например, в вопросе о религиозных корнях науки. Имеет ли наука Нового Времени христианское происхождение? Богом данная ли она? Не все здесь однозначно²⁶². Корни науки это — прежде всего ее метафизическая база. Каково же происхождение той метафизики, которая прочно легла в основание новоевропейской науки? Ведь принято полагать, что *всякое* научное открытие есть результат божественного наития, оно есть благодать, «данная» человеку в мышлении. И тогда, действительно, наука имеет христианские корни. Но вот вопрос: любая ли научная метафизика благодатна? Ответить на него — значит выявить сущностную черту природы научного открытия и в этом суть дальнейшего нашего исследования.

²⁶¹ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1995. — С.. 185.

²⁶² Один из ответов гласит: «Св. Григорий вряд ли бы согласился с популярным в наши дни тезисом о *христианских корнях* новоевропейской науки. Правда, до эпохи Коперника и Галилея он не дожил и не знал поэтому ее. Но ее предпосылки знал, и неплохо. Он считал, что светская наука его времени — порождение языческого, дохристианского, всецело «природного» мира. Видимо (это наша интерпретация), он мог бы сказать о повой науке, начавшийся с XVII века, что *она лишь добавила к созерцательной науке эллинского разума практическую направленность, технический, конструктивный, «неомагический» характер*». Визгин В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — С. 734.

4.1. Дохристианские представления о природе научного открытия

Каково же самое общее имя силы, дающей в откровении познание мира человеку? В первобытные времена сила, открывающая человеку тайны Природы, на архетипическом языке зовется «Великой Матерью»²⁶³. Эта Великая Мать и есть сама Природа, говорящая к человеку. «Вселенская богиня появляется перед людьми под множеством личин. Ведь результаты творения имеют взаимопротиворечивый характер, если их рассматривать с точки зрения сотворенного мира»²⁶⁴. Эта тератоморфная сила, внушающая многообразные познания, никогда не бывает безликой, но всегда персонифицирована²⁶⁵, то есть познание есть результат вторжения живого духа Природы в душу человека, результат их единения и сорастворения. Это глубинный акт «*participation mystique*»²⁶⁶, акт «мистического соучастия» между Великой Матерью и человеком.

В платонизме трансцендентально-имманентные миру идеи суть живые умные боги и демоны, вступающие в подлинное

²⁶³ Холлинс Дж. В поисках божественной обители: Роль мифа в современной жизни / Пер. с англ. В. Мершавки. — М.: Независимая фирма «Класс», 2008. — С. 18.

²⁶⁴ Кэмпбелл Дж. Тысячелетний герой / Перев. с англ. — М.: «Рефл-бук», «АСТ», К.: «Ваклер», 1997. — С. 297.

²⁶⁵ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. — М.: Ладомир, 1999. — С. 38.

²⁶⁶ «*Participation mystique*» — понятие, введенное антропологом Л. Леви-Брюлем, обозначающее примитивные психологические связи, приводящие к сильному бессознательному единению с объектами или между людьми. Франц М.-А. фон. Глоссарий юнгианских терминов // Франц М.-А. фон. Избавление от колдовства в волшебных сказках / Пер. с англ. В. Мершавки. — М.: Независимая фирма «Класс», 2007. — С. 123.

общение с человеком и посвящающие его в высшие знания. Глубокий знаток античной философии и культуры А. Ф. Лосев пишет: «Подлинные боги для Платона — это, собственно говоря, есть его идеи»²⁶⁷. В Древней Греции миф и мышление объединила платоновская идея. «Философствуя таким образом, — отмечает Ричард Тарнас, — Платон словно отразил уникальное переплетение зарождающегося рационализма эллинской философии с плодотворным мифотворческим воображением древнегреческой души — то изначальное религиозное мировидение, вобравшее в себя как индоевропейские, так и левантинские корни, уходящие через второе тысячелетие до Р. Х. в самый неолит, то мировоззрение, которое, создав Олимпийский пантеон, заложило основы культа, искусства, поэзии и драмы классической греческой культуры»²⁶⁸. Демоны занимают промежуточное положение в космосе между богами и людьми. Передавая мысль Плутарха, Дж. Хиллман пишет, что «тот, кто не признает демонов, разрывает цепочку, соединяющую мир с богом»²⁶⁹, в этом случае мир неминуемо онтологически раскалывается на две половины. Как срединное звено, подобно богам демоны бессмертны, а подобно людям — подвержены эмоциям. Подтверждение этому можно найти, например, у Ксенократа (396–314 гг. до н. э.)²⁷⁰, Плутарха (45 г. н. э. — 119)²⁷¹, Апулея (123 г. н. э.)²⁷². Срединная сфера

²⁶⁷ Лосев А. Ф. Платон // Лосев А. Ф. Словарь античной философии. — М.: «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995. — С. 46.

²⁶⁸ Тарнас Р. История западного мышления / Пер. с англ. Т. А. Азаркович. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.

²⁶⁹ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997. — С. 171.

²⁷⁰ Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 н. э. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетейя, 2002. — С. 44.

²⁷¹ Там же. — С. 221.

²⁷² Там же. — С. 311.

между миром духовным и материальным описывается как реальность психическая. Нисходя от богов к демонам, через эту срединную реальность, высшее знание становится достоянием человека, ибо демон «вызывает или может вызвать ту или иную мысль... или заставляет забыть что-нибудь»²⁷³. В этом смысле представляет интерес варианты этимологического анализа слова «демон», собранные Вл. Соловьевым: «1) Платонова (в Кратиле) от глагола *δαῖναι* — *знать* (ὅτι φρόνιμοι καὶ δαίμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε); демон — *знающий*. 2) Известная древним грамматикам и усвоенная в новое время Поттом производит слово «демон» от корня общего с глаголом *δαίωμα*, *δαίνυμι*, *δατέομαι* — *раздаю*, распределяю (дары); демон — *δαῖνυμαι* — *раздающий*, распределитель (даров), ср. эпитет Зевса — *Επιδότης*, Гадеса — *Ισοδαίτης* и богов вообще — *δωτήρες*. 3) Принимаемая Боппом, Бенфеем и Курциусом — от корня *δια*, соотв. восточноарийск. *dēva*, *daēva* и *daivas* (с переходом дигаммы в соотв. носовую и с суффиксом *μων* — *man*), демон — *блестящий*, светлое существо — бог»²⁷⁴. Итак, демон есть существо божественное, владеющее знанием и раздающее его человекам. Причастность же демона эмоциональной компоненте делает сам акт, открытия знания человеку живым духом, эмоционально окрашенным²⁷⁵.

Закрепление античных представлений о богах-идеях связано с философской традицией неоплатонизма, в которой «старое платоновское учение об идеях, развившееся в сфере Ума, Души и Космоса, получило теперь огромную жизненную насыщенность

²⁷³ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1996. — С. 70.

²⁷⁴ Соловьев Вл. Демон // Энциклопедия «Брокгауз и Ефрон».

²⁷⁵ Лосев А. Ф. Платон // Лосев А. Ф. Словарь античной философии. — М.: «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995. — С. 30.

и идеи эти уже ничем не отличались от богов и демонов древней мифологии»²⁷⁶. Боги неоплатонической системы имели важную особенность. Их природе чаще всего была свойственна нравственная *раздвоенность* — она могла быть и доброй, и злой — «янусоликой», меняющейся в зависимости от контекста. Это давало человеку возможность — знания, полученные по наитию от демонов, интерпретировать как божественные без какой-либо моральной дифференциации. Владимир Соловьев, философ и переводчик текстов Платона, пишет, что учение раннего платонизма о богах и демонах не знает их нравственного разделения²⁷⁷. Он показывает, что были сделаны принципиальные, но малоудачные попытки проведения нравственной дифференциации богов: «Некоторые из писателей — пишет Вл. Соловьев, — после сократовской эпохи останавливаются на простом противоположении добрых и злых демонов (Исократ, Ксенократ, Эвклид, утверждавший, что у каждого из нас есть по два демона противоположного характера); у других писателей является тенденция только злых называть демонами, а добрых — богами (так, между прочим, у Плутарха). Но такое разграничение не могло быть удержано; между мифологическими божествами не было ни одного свободного от дурных свойств и действий»²⁷⁸. Способность демонов действовать благотворительно позволяет ввести эпитет «счастливодемонический»²⁷⁹.

Итак, демоны нравственно нейтральны и действуют на человека в акте открытия им некоторого знания не без эмоционального окраса.

²⁷⁶ Лосев А. Ф. Неоплатонизм // Лосев А. Ф. Словарь античной философии. — М.: «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995. — С. 119.

²⁷⁷ Соловьев Вл. Демон // Энциклопедия «Брокгауз и Ефрон».

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ Лосев А. Ф. Демон // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 1. А–К / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Рос. Энциклопедия, 1994. — С. 336.



J. M. AULT

L. B.

Рис. 5

Существо демона от человека сокрыто. Духовному, а иногда и чувственному взору человека предстают демонические образы, которые могут быть самыми разнообразными и причудливыми

Принципиально иное представление об акте познания находим у Аристотеля (384–321 до Р. Х.). Лишая платоновские идеи трансцендентально-имманентного статуса по отношению к миру, Аристотель «приземляет» богов и демонов своего учителя. Более того, он сами идеи обезличивает. Они становятся «мертвыми» философскими принципами. «Причины естественных явлений безличны и имеют физическую природу, — пишет Ричард Тарнас, — их следует искать в земном мире. Всяческие антропоморфные проекции — такие, как мифологические и сверхъестественные элементы, — из причинных объяснений следует исключить»²⁸⁰. А. Ф. Лосев смягчает подобные представления об учении Аристотеля. Исследователь говорит, что Стагиритом было создано такое учение, которое не нуждалось в мифологических интерпретациях, но при желании таковые могли легко «прикрепляться» — Аристотель этому не противоречил, так как глубоко любил «исконные верования греческого народа»²⁸¹: «Аристотель рассуждал так и проводил свое научно-философское следование так, что совершенно не нуждался ни в какой мифологии. А что в результате его учение можно было истолковать мифологически, это уже от него не зависело. Любя родную мифологию и глубоко разбираясь в ней, Аристотель тем не менее никогда ею не пользовался»²⁸². Такая особенность системы Аристотеля дает возможность ее целиком или по частям, гибко соотносить с религиозными интерпретациями. Какие-то аспекты учения могут мыслиться под знаком религиозного, а какие-то могут быть вынесены за его пределы.

²⁸⁰ Тарнас Р. История западного мышления / Пер. с англ. Т. А. Азаркович. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.

²⁸¹ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Молодая гвардия, 2000. — С. 333.

²⁸² Там же. — С. 336.

Например, учение об Уме можно наполнить религиозным содержанием, в результате чего Ум станет осмысливаться как живое деятельное Божество. С другой стороны, процесс познания мира вещей может пониматься как некий естественный природный процесс, не требующий религиозной компоненты и тогда тот живой демон, в котором нуждался платонизм, останется не у дел. В последнем случае знание перестает быть откровением, оно теряет свою занебесную родину и становится следствием строгой логической необходимости процесса мышления. И вот здесь возникает вопрос о том, возможно ли до конца освободить от религиозного осмысления акт полагания человеком таких первопринципов, на которых, по мнению Аристотеля, выстраивается все дальнейшее учение о космосе? «А наиболее достойны познания, — пишет он, — первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное»²⁸³. Аристотель характеризует постижение первопринципов так: «Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий»²⁸⁴. Стало быть, для овладения первоначалами человеку следует выйти за предел чувственного — в сферу сверхчувственного и здесь воспринять от Бога знание первоначал²⁸⁵, ибо «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало»²⁸⁶. Наука о первоначалах, в соответствии с учением Аристотеля, по праву, должна носить название: «наука о божественном»²⁸⁷. Справедливо заметить, что специфика «встречи с Богом» человека из трактатов

²⁸³ Аристотель. Метафизика 982b.

²⁸⁴ Аристотель. Метафизика 982a 20.

²⁸⁵ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — В 4 т. Т. 1. Античность. — ТОО ТК «Петрополис», 1994. — С. 139.

²⁸⁶ Аристотель. Метафизика 983a 5.

²⁸⁷ Там же.

Аристотеля остается невыясненной до конца. Имеет ли место частное откровение, эмоциональный опыт в акте заложения человеком первоначал? Прямого ответа на этот вопрос в сочинениях философа нет. Ясно лишь одно — наука, в аристотелевском понимании, здесь *завершается*. «Рассматриваемый в целом процесс знания, — пишет В. Ф. Асмус, — ведет от вещей, познаваемых «через свое отношение к нам», стало быть, от понятий, первых для нас, к понятиям, которые являются первыми сами по себе. Эти последние постигаются только умом. Они образуют род возведения (редукции) и в конце концов приводят к положениям уже не доказуемым... В конечном счете редукция приводит к «непосредственным» предложениям. Такие предложения прямо постигаются умом, не доказываются. Относительно высшего начала знания «не может быть ни науки, ни искусства, ни практичности, ибо всякое научное знание требует доказательств». В той же мере, в какой последние предложения науки все же составляют предмет знания, знание это уже недоказательное»²⁸⁸. Наука опирается на недоказательное знание. Природа его определяется негативно, через отрицание, а не положительно. Это означает, что момент возникновения гипотезы о первоначалах может быть интерпретирован по-разному. Более того, исследования представлений о началах в трактовке Аристотеля, показывают, что следует различать высказывания человека о началах, от начал самих по себе. Так вот, «когда Аристотель говорит о первых принципах, он не указывает, о высказываниях идет речь или о вещах самих по себе, но которые имеют отношение к этим высказываниям, при этом сам Аристотель предполагает существование и того и другого»²⁸⁹.

²⁸⁸ Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1999. — С. 312–313.

²⁸⁹ Вольф М. Н. Гносеологическая проблематика в реконструкции проблемы начала у Гераклита // Вестник НГУ. Серия «Философия». — Т. 4. Вып. 1. — 2006.

В сочинении «Афины и Иерусалим» Лев Шестов обращается к тексту «Метафизики» Аристотеля и направляет внимание своего читателя на тот фрагмент сочинения древнегреческого философа, где он говорит об акте «принуждения» со стороны исследования по отношению к исследователю. Вот этот текст: «Некоторые из тех, — пишет Аристотель, — кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявили единое неподвижным, как и всю природу...»²⁹⁰ Названные философские принципы характеризуют представления Парменида, поэтому Л. Шестов пишет, что по Аристотелю «Парменид был *принужден* следовать за явлениями»²⁹¹, а принуждала его к этому некая сила. Ее Л. Шестов отождествляет с тем, что люди именуют *истиной*. (Он не обращает внимания на то, что в этой же главе говорится о других философах — Фалесе, Анаксимене, Диогене, Анаксагоре, Эмпедокле — которых эта же сила принуждала к выдвиганию в качестве первоначал другие принципы.) Акт принуждения или давления на человека у Аристотеля есть эмоционально обусловленный факт: «Всякое испытанное принуждение больно и обидно»²⁹². Л. Шестов идентифицирует эту силу с истиной, а потому наделяет истину принуждающим характером: «Сама истина, по сущности своей и природе, есть принуждающая истина»²⁹³. Это ясно для Л. Шестова, но не для Аристотеля, а потому Л. Шестов полагает, что для самого Аристотеля природа силы, оказывающая давление на мышление человека в процессе исследования — безразлична. «Ему

²⁹⁰ Аристотель. Метафизика 984а 30.

²⁹¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 340.

²⁹² Аристотель. Метафизика 1015а 30.

²⁹³ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 343.

[Аристотелю] нужно только повиноваться... Ему все равно, откуда происходят повеления»²⁹⁴. В этом факте, то есть в факте безразличия к идентификации действующей на человека силы, равнодушия к выведению ее на свет сознания через именование, Л. Шестовым видится слабость позиции Аристотеля, ведь ситуация разворачивается по принципу: «Демон предписывает, люди слушаются», — говорит Л. Шестов, «но из каких миров пришло к ним [людям] это загадочное существо? Спрашивать никому не охота»²⁹⁵. Позиция безразличия, которую занимает Стагирит в вопросе об истоке первопринципов, не делает ему чести.

4.2. Свидетельства некоторых древнехристианских богословов о природе научного открытия

Апологет Татиан утверждает, что языческие философы «болтают, что каждому придет на ум»²⁹⁶. Все их утверждения — «словопрения, а не раскрытие истины»²⁹⁷. «Как я поверю тому, кто говорит, что солнце есть огненная масса, а луна (другая) земля?»²⁹⁸ Нет основания для того, чтобы верить подобным утверждениям, более того, скорее есть основания не верить им. Языческие философы находятся в неведении, так как «демоны, дошедшие до крайней степени злобы, обольстили неведением и пустыми вымыслами души ваши [то есть философов],

²⁹⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 350.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алестейя, 1999. — С. 13.

²⁹⁷ Там же. — С. 35.

²⁹⁸ Там же.

отлученные от Духа Божия»²⁹⁹. Аналогичные мысли находим у апологета Афинагора, считающего невозможным постигнуть «начала вселенной» без содействия со стороны Бога. Человеческая самодостаточность в этом вопросе привела языческих философов к многомнениям: «В них не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что думали приобрести познание Бога не от Бога, а каждый сам собою: посему каждый из них различно учил и о Боге, и о материи, и о формах, и о мире»³⁰⁰. Более того, демоны ведут себя активно: они внушают людям, исследующим истоки мира, ложные мысли об этих первоначалах. «Так как происходящие от противного духа демонские влияния и действия производят такие беспорядочные случаи, и возмущают людей разнообразными способами, отдельно и в целых народах, по частям и вообще, через отношение к веществу и через сочувствие с божественным, изнутри и извне: поэтому некоторые немаловажные люди пришли к мысли, что этот мир существует не по какому-нибудь закону, а управляется и движется неразумным случаем»³⁰¹. Ими *обладала* мысль о царственном положении случая. «Они не понимали, что в устройстве вселенной нет ничего беспорядочного и случайного»³⁰². Другой апологет — Феофил Антиохийский с уверенностью говорит, что многообразные мнения язычников о началах мира — свидетельство неведения истины, а раз не истину произносят, то, конечно же, ложь по внушению демонов:

²⁹⁹ Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алестейя, 1999. — С. 23.

³⁰⁰ Афинагор. Прошение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алестейя, 1999. — С. 60.

³⁰¹ Там же. — С. 81.

³⁰² Там же. — С. 82.

«Таким образом, [во множестве мнений о началах космоса] они невольно признаются, что не знают истины; и что говорили они по внушению демонов»³⁰³. Интересно, что Феофил, аргументируя свою мысль о демоническом внушении, которому подверглись языческие философы, апеллирует к опыту: «И действительно, — пишет он, — поэты Гомер и Гсиод, вдохновенные, как говорится музами, говорили под влиянием фантазии и обольщения, от духа нечистого, но обманчивого. Это ясно доказывается тем, что одержимые демонами даже в настоящее время заклиняются именем истинного Бога, и эти ложные духи сами признаются, что они демоны, которые некогда действовали и в тех поэтах»³⁰⁴. Наитию ложному Феофил противопоставляет озарение Божественное: «Но были люди Божии, — пишет он далее, — исполненные Духа Святого и истинные пророки, Самим Богом вдохновенные и умудренные, — которые получили свыше видение, святость, и праведность. Они-то удостоились чести быть органами Божьими и сосудами премудрости от Бога, по которой они говорили о сотворении мира и обо всем прочем»³⁰⁵. Ермий убежден, что различие в словах и мыслях философов происходят от «падения ангелов»³⁰⁶. Начинания свои Сократ откладывал по внушению живого демона, считает Минуций Феликс. Эти нечистые твари стремятся погубить человека: «по их внушению и влиянию, они производят

³⁰³ Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 144.

³⁰⁴ Там же. — С. 145.

³⁰⁵ Там же.

³⁰⁶ Ермий Философ. Осмеяние языческих философов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999. — С. 196.

свои чары, заставляют видеть того, чего на самом деле нет или наоборот не видеть того, что есть»³⁰⁷.

Итак, истинное познание всегда связано с истинным открытием, которому противопоставляется откровение ложное, оно всегда есть внушение живых демонов, желающих человеческому роду смерти. Языческие философы часто изрекали свои мысли о первоначалах мира под внушением этих демонов, а потому и доверять их мнениям христианину нельзя. Свидетельством того, что демоны внушили философам ложь — непосредственное показание самих демонов, достаточно их только об этом вопро- сить и они непременно об этом засвидетельствуют.

Восточная христианская традиция, в гносеологической теории Климента Александрийского, развивает мысль о том, что между верой и знанием существует равновесие. Для Климента научное знание обладает высокой ценностью. В любом познании присутствует вера, без которой не может быть выстроена ни одна наука. Это свидетельство и древних философов. Вера и знания обуславливают друг друга, но с веры в первопринципы начинаются знания «и только вера может с несомненностью показать всеобщее начало»³⁰⁸. Вера есть «несомненное постижение»³⁰⁹. Поэтому вера — прочный фундамент научного знания. По своему существу «вера не может быть людской выдумкой, «как полагают греки». Вера — особая благодать, и даруемое ей непререкаемо»³¹⁰. Такая вера не свободна от переживания, а потому связывается

³⁰⁷ **Минуций Феликс.** Октавий // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алестейя, 1999. — С. 256.

³⁰⁸ **Карсавин А. П.** Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл., коммент. С. В. Мосоловой. — М.: Издательство МГУ, 1994. — С. 56.

³⁰⁹ Там же.

³¹⁰ Там же.

у Климента с чувством любви. Единство живых веры и знаний должен соединить в себе истинный гностик.

Всякие мирские науки, как таковые, имеют высшее Божественное происхождение. Они установлены Богом³¹¹. Все вместе эти науки именуются мудростью, а человек, представляющий ту или иную из них, несет имя мудреца. Всякое умение и знание, характеризующие мудреца, подаются Богом, исполняющим его Духом мудрости. Учитель Церкви пишет: «Писание общим именем *мудрость* называет вообще все мирские науки и искусства, и таковых множество, ибо примерами их являются все, до чего человек дошел своим умом. Однако всякое знание и умение происходит от Бога, как это становится очевидным из следующих слов Писания: «И сказал Господь Бог Моисею, говоря: Смотри, Я назначаю именно Веселиила, сына Урии, сына Орова, из колена Иудина. И Я исполнил его Божественным Духом мудрости и смысленности и ведения...» (Исх. 31:2–5)»³¹². Знания, о которых некоторые люди говорят, как о полученных «случайно» или «естественным здравым смыслом» или же в результате «предвидения», по Клименту, на самом деле обусловлены Провидением³¹³. Человек-мудрец, считает Климент, приобретает некое чувство, которое «помогает изобретателям делать новые открытия. Оно *направляет* нас во время опыта по правильному пути»³¹⁴ (вспомним *принуждение*, о котором говорил Аристотель). Мудрецы есть среди греков, вавилонян и других народов. Многих люди называют мудрецами, но, по сути,

³¹¹ Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 97.

³¹² Там же. — С. 90.

³¹³ Там же. — С. 128.

³¹⁴ Там же. — С. 91.

не все таковы. Климент приводит ряд цитат из Писания, свидетельствующих о человеческих умствованиях вне Божественного Духа мудрости: «Господь знает умствования мудрецов, что они суетны» (1 Кор. 3:20) или другое место: «Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (Ис. 29:14). Мудрец, не ставший обиталищем Божественного Духа мудрости, который ведет его «во время опыта по правильному пути», есть человек, подвергшийся действию темной силы. Положение усложнено тем, что падшим ангелам свойственно владеть «частью Божественных тайн». Тем не менее, знания людей, полученные не от Бога «назвать божественными нет никаких оснований»³¹⁵.

Таким образом, 1. Климент ставит истинное познание первоначал любой науки в зависимость от веры. Истинная вера имеет трансцендентальный характер, Божественный; 2. Подлинная вера неотделима от переживания, от любви; 3. Существует дифференциация мудрости: подлинная мудрость подается в акте наития от Духа мудрости.

Апологет раннего христианства Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (середина II — первая половина III века) утверждает, что демоны могут внушать людям самые разнообразные советы с целью «низвергнуть человека»³¹⁶. Они могут насылать «внезапные и необыкновенные приступы помешательства»³¹⁷ и производить «обольщение ума, вызывая исступление»³¹⁸. В последнем случае обольщение ума происходит, как видно,

³¹⁵ Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Издание подготовил Е. В. Афонсин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — С. 98.

³¹⁶ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. — С. 151.

³¹⁷ Там же.

³¹⁸ Там же. — С. 152.

в состоянии крайней эмоциональной выраженности, сопровождаемой потерей контроля над собой. Это означает, что состояние иступления включает в себя ту область переживаний, которую характеризуют словом «нуминозное» в момент научного открытия.

Далее, Тертуллиан отождествляет языческих богов и демонов с демонами христианской религии. Апологет предлагает провести опыт: «Пусть здесь, в этом самом месте, пред вашим трибуналом будет представлен кто-нибудь, о ком известно, что он одержим демоном. Получив от любого христианина повеление говорить, тог дух признает себя так же истинно демоном, как в другом месте — ложно богом»³¹⁹. Тертуллиан доказывает, что языческие боги и демоны суть всегда демоны, «следовательно, не существует той божественности, которой вы придерживаетесь»³²⁰. Это означает, что переживание запредельного должно быть дифференцировано по нравственному критерию, в ином случае стирается различие в действии сил Божественной и демонической.

В христианской традиции формирование первопринципов человеком, как и в платонизме, имеет трансцендентный характер. Церковный писатель Ориген Александрийский (III век) в сочинении «Против Цельса» высмеивает людей, которые «стараятся утверждать, что они именно обладают постижением и пониманием тех вещей, которые собственно никто не может созерцать *без особого наития свыше и без Божественной помощи*»³²¹. Что же это за вещи? Александрийский богослов

³¹⁹ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Брагухина. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. — С. 153.

³²⁰ Там же. — С. 154.

³²¹ Ориген. Против Цельса / Пер. с греч. Л. Писарева. — М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. — С. 291.

приводит примеры таковых: «как именно произошел весь мир, как образовались небо и земля и все, что заключается в них» и другие³²². Ясно, что речь идет о первоначалах. Для Оригена важно, чтобы постижение первоначал космоса сопровождалось не просто «наитием свыше», — необходимость наития в этом вопросе для него очевидна, — но таким наитием, которое в основе своей обусловлено благодатью Божией. Именно это делает его истинным знанием. Ориген хочет сказать, что знание *истинных* первоначал, без которых не может быть построена никакая наука, имеет, во-первых, трансцендентное происхождение и, во-вторых, подается Богом. Если хотя бы одно из условий не выполнено, — как не выполнено второе условие, например у платоников, — об истинности утверждаемых первоначал нет смысла говорить. В рассматриваемых суждениях Ориген следует своему учителю — Клименту. Итак, наитие, как акт познания первоначал, получает у Оригена статус дифференцируемого переживания, что значимо отличает его от акта познания первоначал в дохристианской античности, стремящийся к безликой трансцендентности.

Так же как и Климент, Ориген убежден, что 1. Знание истинных первоначал имеет трансцендентальное происхождение; 2. Однако сам трансцендентальный характер знаний о первоначалах не всегда делает его истинным; Истинные знания первоначал даруются наитием Божественной благодати. 3. Акт наития имеет эмоциональный характер.

В «Благодарственной речи Оригену» св. Григорий Чудотворец († ок. 270 г.) описывает свое знакомство и первые встречи с Оригеном. У Александрийского богослова было желание склонить молодого человека к занятиям философией. Св. Григорий

³²² Ориген. Против Цельса / Пер. с греч. А. Писарева. — М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. — С. 290.

говорит о своих колебаниях в отношении к подобного рода занятий, но речь Оригена подобна разящей стреле. Анализируя свои ощущения, происходящие от слов богослова, св. Григорий выделяет в ней «смешение приятной привлекательности, убедительности и какой-то принудительной силы»³²³. Он размышлял о том, как ему поступить, но выбор сделал не в силу своей убежденности, а в силу внешнего таинственного *принуждения*, с которым он был не в состоянии справиться: «я все еще колебался и обдумывал, и я решил заняться философией, еще не будучи совершенно убежден, но, с другой стороны, я не мог, не знаю почему, и удалиться от него, а все более и более привлекался к нему его речами, как бы силою какого-то высшего принуждения»³²⁴. Далее он распознает эту силу как «Божественную», она предельная виновница его решения. Итак, в своих размышлениях св. Григорий говорит о том, что он ощущает действие принуждения к определенному выводу со стороны речей Оригена, через которое в него вторгается Божественная сила.

Прп. Макарий Египетский — чрезвычайно ревностный аскет — свидетельствует о принципиальной возможности представителю мирских наук, в своей творческой деятельности, быть захваченному темным духом: «Были разные мудрецы в мире, — пишет он о языческих представителях наук, — обладаемые поселившимся внутри них змием и не сознавая живущего в них греха, сделались пленниками и рабами лукавой силы и никакой не получили пользы от своего знания и искусства»³²⁵. По-видимому

³²³ Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996. — С. 30–31.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002. — С. 449.

описанный случай выступает альтернативой творческому наитию Духом мудрости, в нем источником некоторого знания оказывается живой демон. В противоположном случае: «Христиане, достойные Христа, — пишет прп. Макарий Египетский, — не по грамоте учатся и говорят, но от Духа Божия все узнают, — не от человеческой мудрости вычитанными из сочинений словами, но услышанными от Духа Святого»³²⁶.

4.3. Представление о природе научного открытия у некоторых ученых

Роджер Бэкон (1214–1294), обладатель чрезвычайно образованного и пытливого ума, между прочим, сопрягал научные познания своего времени с богословием. Само научное познание им осмысливалось как богооткровение: «Вследствие того, что самый акт познания связан с божественной милостью и озарением, — пишет Джон Брук о логике средневекового монаха по вопросу о познании, — а не является плодом одного лишь труда, момент подчинения [науки богословию] здесь безусловно присутствовал»³²⁷. Труд ученого есть форма духовной практики, определенного рода аскезы, имеющая своей целью божественное озарение, в котором человеку подаются знания о мире. Как в традиционной аскетике делатель зачастую воспринимает божественное озарение, так и в результате упорного научного творчества ученый становится восприимчивым к озарению познания. Бог по представлениям Парацельса (1493–1541) открывает знания

³²⁶ Макарий Египетский, прп. Поучения // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002. — С. 551.

³²⁷ Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 57.



Рис. 6

Роджер Бэкон (1214–1294) — средневековый францисканский монах. Он занимался математикой и оптикой, пытаясь сконструировать очки и телескоп. В его работах обнаружены наброски аэроплана, механической тяги паровоза и устройство взрывчатки. Он размышлял над тем, как «сконструировать навигационные средства без гребцов так, что огромные корабли поведет один рулевой со скоростью выше той, которую могут развить сотни гребцов... кареты, которые помчатся без лошадей... машины, чтобы летать, небольшой по размерам инструмент, который будет поднимать бесконечные тяжести» и над многим другим

о природе в акте творческого озарения³²⁸. Научное творчество может быть понято как духовная практика, причем это такая практика, которую «можно рассматривать как угрозу традиционным формам религии»³²⁹. Запредельная сила, раскрывшаяся в эмоциональном акте и становящаяся основой научного открытия, делающаяся переживанием знания-откровения в человеке, естественно должна была ввести в отношении конкуренции сферы науки и религии³³⁰.

³²⁸ Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 62.

³²⁹ Там же. — С. 70.

³³⁰ Действительно, появляется целый ряд аналогий: «Как религиозные верования составляли науку, так и научные убеждения превращались в альтернативную религию. Сами ученые нередко проводят параллели между научным призванием и некоторыми формами религиозных откровений. В конце XVIII и начале XIX века европейские натуралисты порой рассказывали о своем обращении к науке так, словно речь шла о религиозном обращении. Можно испытывать чувство восторга при раскрытии секретов природы и возвышенные ощущения при созерцании ее трудов... Более поздние защитники научного натурализма порой говорили о «храме науки», словно подчеркивая, что переняли роль духовенства в оценке культурных ценностей... наука — это религия, и ее философы — жрецы природы». Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — С. 34. «Институт повоевропейской науки поразительно напоминает церковную иерархию. Наиболее отчетливо это проступает в процедуре присвоения ученых степеней: доктора наук (занимающие кафедры) поставляют пишие степени и других докторов, так же как епископы поставляют друг друга и священников». Копейкин Кирилл, прот. В поисках новой эпистемологической парадигмы: σὺμβολ' изм' φησ' 'ческого и ψυχ' 'ческого // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. — М.: Библейско-богословский институт св. Андрея, 2009. — С. 132.

Мы уже говорили, что А. Эйнштейн характеризует момент открытия им теории относительности как религиозное переживание. Он соприкоснулся с нуминозным божеством, но это божество не может быть нравственно дифференцировано. Более того, оно вообще *безлично*. Бог А. Эйнштейна это живая, но безликая Природа. Вот, в частности, что он писал: «В своей борьбе за этическое добро, учителя от религии должны иметь мужество отказаться от доктрины Бога как личности, то есть отказаться от этого источника страха и надежды, который в прошлом дал такую всеобъемлющую власть в руки служителей церкви»³³¹. А. Эйнштейн далек от мысли о том, чтобы персонифицировать силы акта познания, в котором человек единится с природой, а потому представление о живом и умном демоне чуждо его философии.

Немецким физиком Вернером Гейзенбергом в цикле гиффордовских лекций был прочитан курс «Философия и наука»³³², имеющий своим предметом естественную теологию. В этом курсе он показывает, что современная картина мира соответствует древней пантеистической философии язычника Платона. Он стремится отыскать в диалоге Платона «Тимей» исторические корни квантовой теории³³³.

Все же платонизм может быть переработанным, например, важные идеи платонизма были впитаны и интерпретированы по-новому христианским богословием. Для того чтобы отделить пантеистическое мировоззрение от христианского, достаточно показать, что В. Гейзенберг отрицает идею Личностного Бога

³³¹ Эйнштейн А. Наука и религия // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. — М.: Наука, 1967. — С. 131.

³³² Гейзенберг В. Физика и философия. — М.: Наука, 1989.

³³³ Гейзенберг В. Часть и целое (беседы вокруг атомной физики) / Примеч. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — С. 122.

и противопоставляет ей идею общения с безличностным миром как с живым, одушевленным существом. Вот какой диалог произошел между В. Гейзенбергом и В. Паули:

«— Веруешь ли ты в Личностного Бога? Я, конечно, понимаю, что такому вопросу трудно придать ясный смысл, но направленность вопроса все же понятна.

— А можно ли мне сформулировать этот вопрос иначе? — отвечал я. — Например, так: можешь ли ты, или можно ли вообще относиться к центральному порядку вещей или событий так непосредственно, вступать с ним в такую глубокую связь, в какую можно вступать с душой другого человека? Я намеренно беру здесь это столь трудное для истолкования слово «душа», чтобы ты понял меня правильно. Если ты спросишь таким вот образом, я отвечу «да». И я мог бы, поскольку дело не идет здесь о моих личных переживаниях, вспомнить знаменитый текст, который всегда носил с собой Паскаль и который он начал словом «огонь»³³⁴. Но этот текст не был бы справедлив в отношении меня³³⁵. В приведенных словах Гейзенберг выступает сторонником живого общения с «центральным порядком вещей», но важно, что это такое взаимодействие, при котором он отказывается разделить мистическое восприятие действительности с Блезом

³³⁴ После смерти Паскаля был найден зашитый в подкладке его камзола так называемый «Мемориал» — памятная записка, начинавшаяся словами: «Год благодати 1654, понедельник 23 ноября, день святого Климента, папы и мученика... От примерно десяти с половиной часов вечера до примерно полуночи с получасом. Огонь. Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не философов и ученых. Достоверность. Достоверность. Чувство, Радость, Мир. Бог Иисуса Христа... Забвение мира и всего помимо Бога. Его можно обрести лишь на путях, преподанных в Евангелии. Величие человеческой души...» и так далее. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. — С. 327–328.

³³⁵ Там же. — С. 195.

Паскалем, для которого первостепенное положение в сакральном акте общения занимает Бог Авраама, Исаака и Иакова. Ясно — Гейзенберг представитель языческого платонизма. Древние боги для него обладают нумиозной природой, они живы и действительны. Он изымает из религии субъективное начало, отнимая у нее право на иллюзию. Наш физик уверенно говорит, что «тот, кто участвовал в дионисийских мистериях, мог реально встретить бога»³³⁶. Его религия мифологизирована, она наделена живыми богами и демонами, но дифференциацию их по нравственному признаку у В. Гейзенберга мы не находим.

В книге «Новый ум короля» физик и математик Роджер Пенроуз ставит следующий вопрос: «Я должен как-то прокомментировать те внезапные вспышки *озарения*, которые мы называем вдохновением. Откуда берутся все эти мысли и образы?»³³⁷ он анализирует исследования А. Пуанкаре, связанные с построением так называемых «функций Фукса» и сложившиеся психологические условия, в которых происходит решение им этой проблемы. Р. Пенроуза «поражает... внезапность появления столь сложной и глубокой идеи в сознании Пуанкаре, которое в тот момент было занято совершенно другим [принимал участие в геологической экспедиции]»³³⁸. Сравнивая свои переживания в момент открытия научной идеи с переживаниями А. Пуанкаре, Р. Пенроуз находит общность в том, что «ощущение, когда искомое решение возникает при таких условиях подобно вспышке»³³⁹. В момент обнаружения

³³⁶ Визгин В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — С. 411.

³³⁷ Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — С. 358.

³³⁸ Там же.

³³⁹ Там же. — С. 359.

новой идеи, ученый испытывает состояние «душевного подъема»³⁴⁰. Это означает, что Р. Пенроуз связывает открытие с эмоциональным переживанием и склоняется к *трансцендентальному* происхождению научной идеи. Он предполагает, что мысль его и других ученых (А. Эйнштейн, Ф. Гальтон, Ж. Адамар) имеет преимущественно невербальный характер, то есть правополушарный³⁴¹. Наконец, он делает вывод о соприкосновении ученого с платоновскими идеями в момент научного открытия. Вот что он пишет: «Как же получается, что математические идеи могут передаваться подобным образом? Лично мне представляется, что всякий раз, когда ум постигает математическую идею, он вступает с миром математических понятий Платона... Когда человек «видит» математическую истину, его сознание пробивается в этот мир идей и устанавливает с ним кратковременный *прямой контакт*»³⁴². Итак, то что порождает в момент научного открытия эмоциональное переживание имеет трансцендентальный характер. Р. Пенроуз не обсуждает связь платоновских идей с мифологией, то есть не говорит, насколько *живым* является мир идей. Демонология у него остается невербализированной.

В качестве опознающего инструмента истинности той или иной идеи, то есть подлинности контакта ученого в момент открытия с миром платоновских идей, выступает у Р. Пенроуза эстетика. Он говорит об эстетическом критерии истинности суждений: «У меня создается впечатление, что твердая уверенность в правильности идей, приходящих в голову в момент

³⁴⁰ Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — С. 360.

³⁴¹ Там же. — С. 362–364.

³⁴² Там же. — С. 266.

прозрения очень тесно связана с эстетическими качествами. Красивая идея имеет больше шансов быть правильной, чем идея нескладная»³⁴³. Он ссылается на П. Дирака, которому «тонкое чувство прекрасного позволило ему предугадать вид уравнения электрона»³⁴⁴. То есть чувство красоты дано ученому, и опознание красоты в другом явлении никак не связывается ни с какими качествами человека, в том числе с его нравственностью. В связи с наличием чувства красоты у человека, Р. Пенроуз не считает, что работа бессознательного происходит хаотически, бессознательное не случайным образом забрасывает в сознание ту или иную идею, но его глубинная работа включает в себя применение эстетического критерия: «Вряд ли бессознательное подбрасывает нам идеи случайным образом. Должен существовать мощнейший механизм отбора, который позволял «тревожить» сознание только тем идеям, у которых «есть шанс»³⁴⁵. Механизм отбора имеет «эстетический характер»³⁴⁶. Важно то, что сам Р. Пенроуз не поясняет, что именно следует понимать под словом «красота», уточняя то, что «это сложный предмет, изучению которого философ посвящает иной раз всю свою жизнь»³⁴⁷. Г. Г. Малинецкий в предисловии к книге Р. Пенроуза эстетизм относит к интуитивным категориям: «Не формализм, а интуиция во многом определяет развитие математики. «Глубина», «оригинальность», «красота», «соответствие реалиям нашего мира» — такие интуитивные или «экспериментальные»

³⁴³ Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — С. 360.

³⁴⁴ Там же.

³⁴⁵ Там же. — С. 361.

³⁴⁶ Там же.

³⁴⁷ Там же.

критерии приходится относить к самым строгим математическим результатам»³⁴⁸.

Итак, следует подчеркнуть, что вопрос о понимании красоты, как критерии истины, по сути, остается в мире науки не решенным. Этот вопрос важен и для христианства и в частности в рамках христианской антропологии он может быть формулирован так: «Всякой ли душе человеческой свойственно видеть Красоту?»³⁴⁹.

³⁴⁸ **Малинецкий Г. Г.** Синергетика, нелинейность и концепция Роджера Пенроуза // Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — С. 9. Например, А. Эйнштейн ввел лямбда-член в уравнение для гравитационного поля вселенной с мыслью придать стационарной вселенной устойчивость. Когда это было оспорено А. Фридманом, то А. Эйнштейн признал, что он сам изначально не хотел его вводить в уравнение из-за нарушения *красоты* и *симметрии*. См.: **Михеев С. В.** Темная энергия и темная материя — появление нулевых колебаний электромагнитного поля. — М.: ЛЕНАНД, 2006. — С. 5. Смысловая подвижность таких категорий как красота, порядок и др. в современной науке может быть продемонстрирована на следующем примере: «Известный английский кибернетик Старффорд Бир занимает позицию, принципиально отличную от позиции И. Пригожина. Он возражает против самой постановки вопроса «Порядок из хаоса», считая ее мифологической, воспроизведением древних греков. То, что связано с максимальным значением энтропии, и, по Больцману, является хаосом, Ст. Бир считает порядком. Можно ли представить себе что-либо более упорядоченное, чем идеально равномерное распределение молекул, теплоты, энергии или каких-то иных объектов? — спрашивает Ст. Бир». Уемов А. И. Системные аспекты философского знания. — Одесса: Студия «Негоциант», 2000. — С. 77.

³⁴⁹ Ср. этот вопрос с вопросом, который был задан св. Поликарпом Смирнским в разговоре со св. Иустином Философом в связи с утверждением последнего о том, что душа человека может видеть Бога: «Всякой ли душе, — спрашивает св. Поликарп, — свойственно видеть Бога?». **Иустин Философ, св. Творения.** М.: «Паломник», «Благовест», 1995. — С. 10; **Житие и страдание святого мученика Иустина Философа** // **Дмитрий Ростовский.** Жития святых на русском языке, изложенные по руководству «Четьих-Миней». В 12 т. Т. 6. — М.: Ставроп, 2004. — С. 7–9.

4.4. Физиология об истоках научного открытия

Каков физиологический источник научного открытия? Этот источник исследователи связывают с головным мозгом человека, в котором выделяют два полушария — левое и правое. Функциональная деятельность каждого из полушарий имеет свою *специфику*. В отличие от животных у человека наблюдается *асимметрия* в функциональной деятельности полушарий. Эта функциональная асимметрия «является основой психической деятельности человека, возможно, морфофункционально закрепленной со времен неандертальцев»³⁵⁰. Функциональная асимметрия выражена в том, что левое полушарие занимает преимущественное положение по отношению к правому полушарию. Логика, характеризующая научный стиль мышления, восходит к левому полушарию. Тем не менее, творческие моменты связываются исследователями с работой не левого, а *правого* полушария: «Как показали проведенные нами обследования, — пишет старший научный сотрудник Института археологии РАН и директор Центра мезоамериканских исследований им. Ю. В. Кнорозова Российского государственного гуманитарного университета Г. Г. Ершова, — более трехсот человек, принадлежащих к различным социальным, этническим, религиозным, половым и возрастным группам, смещенный профиль асимметрии присутствует примерно у половины. Эти люди, в зависимости от образования, культурной среды и т. д., обязательно обладают специфическим способом самореализации или познания:

³⁵⁰ Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности. К проблеме адаптации человека в приполярных районах северо-востока СССР. — Владивосток, 1998. — С. 4–5.

тяготеют к творчеству, в том числе и научному»³⁵¹. Эти люди имеют смещенный профиль асимметрии от левого в сторону правого полушария. Смещенный профиль асимметрии может передаваться генетически³⁵². Но это не единственный путь для запуска работы правого полушария: существуют механизмы «смещения функционального профиля асимметрии вправо»³⁵³. Это неосознанное смещение вправо происходит в стрессовых ситуациях и в момент решения творческих задач³⁵⁴. Другими словами, интуитивное, не логическое знание имеет источником правое полушарие³⁵⁵. «Чтобы творчески осмыслить проблему, — пишет доктор биологических наук, специалист в области эволюционной и экологической физиологии, главным образом физиологии мозга, а также этологии животных Борис Федорович Сергеев, — одного логического аппарата недостаточно. Необходима интуиция, а это важнейшая функция правого полушария. Левое полушарие выделяет в каждой проблеме важнейшие, ключевые моменты, но если для ее решения их недостаточно, оно бессильно. Правое полушарие схватывает проблему в целом. Оно легко образует различные ассоциации и с большой скоростью осуществляет их перебор. Это помогает правому полушарию разобраться в ситуации и *высказать гипотезу, сформулировать идею*, пусть даже бредовую, но часто нестандартную и нередко правильную... Озарение, которое может к нам придти и во сне, и когда наш мозг занят совершенно другой работой, — результат

³⁵¹ Ершова Г. Г., Черносивов П. Ю. Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 20.

³⁵² Там же. — С. 21.

³⁵³ Там же.

³⁵⁴ Там же.

³⁵⁵ Там же. — С. 125–126.

творчества правого полушария»³⁵⁶. Стало быть, пограничные между метафизикой и физикой категории, — о которых говорилось выше, — имеющие интуитивное происхождение, берут свое начало в *правом* полушарии.

С другой стороны, с правополушарной деятельностью головного мозга исследователи связывает и религиозный опыт человека. Он относится к группе так называемых измененных состояний сознания (ИСС). Российский математик и мыслитель В. В. Налимов связывал возникновение ИСС с *правополушарной* деятельностью головного мозга³⁵⁷. Доктор медицинских наук Т. А. Доброхотова (институт нейрохирургии им. Бурденко) провела важные исследования в определении истоков религиозности человека, определив этот исток в правом полушарии головного мозга³⁵⁸. Ее исследования поддержаны другими учеными, например, Е. А. Сергиенко и А. В. Дозорцевой из московского института психологии Государственного Университета Гуманитарных наук³⁵⁹. Принимая во внимание последние рассуждения, можно сделать вывод, что творческое озарение и религиозное переживание имеют, с точки зрения физиологии, *общий источник* — правое полушарие головного мозга человека. Иными словами момент интуитивного познания и религиозный опыт оказываются в чем-то *родственными* состояниями.

Но где именно хранится интуитивное знание? По этому поводу находим следующее рассуждение: «Место командного

³⁵⁶ Сергеев Б. Ф. Ум хорошо... — М.: Молодая гвардия, 1994. — С. 190–191.

³⁵⁷ Налимов В. В. В поисках иных смыслов. — М., 1993. — С. 69–70.

³⁵⁸ Доброхотова Т. А., Брагина Н. Н. Парапсихология: психология или патология левшей? // Парапсихология в СССР. 1991, №1.

³⁵⁹ Сергиенко Е. А., Дозорцева А. В. Функциональная асимметрия полушарий мозга. — Режим доступа: <http://cerebral-asymmetry.narod.ru/Sergienko.htm>.

пункта во всех религиозных системах отводится, во-первых, Богу-Творцу, в случае, если дела идут на пользу оценивающего, или же если оценивающий не способен противостоять сверхъестественным делам. Во-вторых, «темным силам», в случае, если происходящее явно вредит оценивающему. Материализм переместил место командного пункта в резиденцию к «Природе», впрочем, так же не вскрыв механизма осуществления этой связи, но оставив открытой дверь для познания сущности этого явления и лишив его оценочной эмоциональности»³⁶⁰. Часто источником интуитивного знания называют резервные возможности психики человека³⁶¹. Но такая формулировка, собственно говоря, ничего не проясняет. Ясно только одно — религиозное переживание и интуитивное познание — сродные состояния.

4.5. Критика взгляда глубинной психологии на природу научного открытия

Существует связь между сознанием человека в момент научного открытия и несознательным пластом психики этого человека. Научные «идеи обязаны происхождением чему-то более великому, нежели отдельный человек. Не мы их делаем, а, наоборот, мы сделаны ими»³⁶². Что же это такое — «более великое» и «создающее» человека? На этот вопрос аналитическая психология отвечает так: связующим звеном

³⁶⁰ Ершова Г. Г., Черносивов П. Ю. Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 125.

³⁶¹ Там же.

³⁶² Юнг К. Г. Противоречия Фрейда и Юнга // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А. В. Брушлинского. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С. 61.

между глубинами психики и сознанием человека иногда выступает *архетипическая сила*, имеющая на человека огромное воздействие *нуминозного*³⁶³ характера³⁶⁴. Ученые по-разному характеризуют оттенки влияния на сознание архетипической силы. Она приносит, в момент своего действия, состояние удивления (Д. Ф. Араго)³⁶⁵, осенения (М. Фарадей)³⁶⁶, легкости и вдохновения (Г. Гельмгольц)³⁶⁷, простоты (А. Эйнштейн)³⁶⁸, душевного подъема (Р. Пенроуз)³⁶⁹, эмоционального стресса

³⁶³ Понятие нуминозного вводит Рудольф Отто в книге «Священное»: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевич. — СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербурга. ун-та», 2008. Феномен нуминозного имеет иррациональную природу, ощущается человеком как нечто непричастное моральному (С. 12), порождая чувство благоговения, умиления, нравственной приподнятости (С. 16), вызывает переживание своей тварности (С. 34), рождает удивление (С. 42), ужас и очарование (С. 58). Термин «нуминозное» введен в оборот православного богословия, например, в работах Павла Евдокимова, прот. Кирилла Копейкина и других: Евдокимов П. Искусство иконы. Богословие красоты. — Клин: «Христианская жизнь», 2005. — С. 132–175; Копейкин Кирилл, прот. В поисках новой эпистемологической парадигмы: $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda'$ 'изм $\phi\iota\sigma\iota'$ 'ческого и $\psi\upsilon\chi\eta'$ 'ческого // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. — М.: Библийско-богословский институт св. Андрея, 2009. — С. 174–175.

³⁶⁴ Юнг К. Г. Теоретические рассуждения о сущности психического // Юнг К. Г. Об энергетике души / Пер. с нем. В. Бакусева. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 240.

³⁶⁵ Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. — М.: Республика, 1999. — С. 220.

³⁶⁶ Там же. — С. 224.

³⁶⁷ Там же. — С. 223.

³⁶⁸ Гейзенберг В. Часть и целое (беседы вокруг атомной физики) / Примеч. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — С. 77–78

³⁶⁹ Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005. — С. 360.

(Н. Тесла)³⁷⁰, иногда внушает страх перед состоянием умопомешательства (И. М. Сеченов)³⁷¹. Ее воздействие подобно блеску сверкающей молнии (К. Ф. Гаусс)³⁷², удару молнии (П. А. Кропоткин)³⁷³, воздействию гальванического тока (Р. Гамильтон)³⁷⁴, блеску луча солнца (И. Кеплер)³⁷⁵. Архетипическая сила являет идею вдруг и не обусловлена ни одной из предшествовавших мыслей, то есть является самопроизвольной (А. Пуанкаре)³⁷⁶. Ученый недоумевает по поводу загадочности возникшей в его сознании идеи (М. Фарадей)³⁷⁷ и не приписывает ее себе, отмечая ее потусторонность — она есть источник открытия (И. М. Сеченов)³⁷⁸, ощущает себя автоматом космических сил (Н. Тесла)³⁷⁹. Есть свидетельства ученых о новизне и бесподобности переживаемого чувства (Ю. Майер)³⁸⁰. Архетипическая сила воздействует как на бодрствующее сознание, так и на сознание в состоянии сновидения (Д. Менделеев, И. И. Померанцев)³⁸¹. Итак, творчество и эмоция тесно переплетены: «Тот факт, — пишет математик и исследователь психологии научного открытия Жак Адамар, — что эмоциональный элемент является существенной частью

³⁷⁰ Тесла Н. Статьи. — Самара: Издательский дом «Агни», 2008. — С. 10.

³⁷¹ Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. — М.: Республика, 1999. — С. 226.

³⁷² Там же. — С. 220.

³⁷³ Там же. — С. 229.

³⁷⁴ Там же. — С. 220.

³⁷⁵ Там же. — С. 223.

³⁷⁶ Там же. — С. 221–222.

³⁷⁷ Там же. — С. 224.

³⁷⁸ Там же. — С. 226.

³⁷⁹ Тесла Н. Статьи. — Самара: Издательский дом «Агни», 2008. — С. 5.

³⁸⁰ Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. — М.: Республика, 1999. — С. 224.

³⁸¹ Там же. — С. 225–226.

открытия или изобретения, более чем очевиден, и многие мыслители это подтверждали»³⁸².

Далее, то, что базовые знания, то есть такие знания, которые имеют отношение к пограничным категориям между метафизикой и наукой, имеют архетипическое происхождение исследовано в глубинной психологии³⁸³. В качестве содержательного примера, подтверждающего эту мысль, можно привести исследование лауреата Нобелевской премии по физике Вольфганга Паули, о роли архетипической символики в сфере научных познаний, озаглавленного: «Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера»³⁸⁴. Другой физик — М. Фирц — «показал, что открытие Галилеем закона инерции произошло не на основе опыта, а благодаря ранее закрепившемуся убеждению Галилея в том, что совершенное движение, которому естественным образом следуют тела, представляет собой круговое движение. Галилей был буквально

³⁸² Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики / Пер. с фран. М. А. Шаталовой и О. П. Шаталова под редакцией И. Б. Погебисского. — М.: Советское радио, 1970. — С. 33.

³⁸³ «Для того чтобы состоялось изобретение, — пишет профессор Мария-Луиза фон Франц, — прежде глубоко в бессознательном должен существовать в виде фантазии какой-то архетипический материал... Я убеждена, что основой большинства великих человеческих изобретений послужил архетипический материал фантазий. Великие открытия всегда приписывались божественным силам или божественному чуду, причем не только по утилитарным мотивам, так как было известно, что по природе великие открытия связаны с импульсами, исходящими из бессознательного. Большинство современных великих творений науки и искусства обязаны своим появлением сновидениям и инстинктивным импульсам».

Франц М.-А. фон Избавление от колдовства в волшебных сказках / Пер. с англ. В. Мершавки. — М.: Независимая фирма «Класс», 2007. — С. 68.

³⁸⁴ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. — М., 1975.

одержим этой мыслью; он попросту проигнорировал открытие Кеплером эллиптической формы движения планет! Фирц рассматривает и другие подобные первичные представления, как-то пространство, время и эфир. В заключение он говорит, что эти представления «многие столетия... одновременно и стимулировали, и прельщали умы ученых. Они позволяли оживить совершенно абстрактные понятия таким образом, что благодаря им смогла воспламениться научная фантазия... Но от них исходит и демоническое очарование, которое захватывает сознание исследователя и не оставляет его до тех пор, пока намеченная цель не будет достигнута, причем нередко физическое и психическое здоровье человека, одержимого этими представлениями, оказывается на грани разрушения»³⁸⁵.

Что же такое архетип? По определению основоположника понятия «архетип» К. Юнга, архетипы есть корни души, «опущенные не просто в землю в узком смысле этого слова, но и в мир в целом. Архетипы представляют собой системы установок, являющихся одновременно и образами и эмоциями... В сущности, они представляют собой, если можно так выразиться, хтоническую часть души, то есть ту ее часть, через которую душа связана с природой или, по крайней мере, в которой связь души с землей и миром наиболее заметна. Влияние земли и ее законов на душу проявляется в этих первообразах, пожалуй, особенно отчетливо»³⁸⁶. Сущность архетипа от человека скрыта, она есть никогда непознаваемое ядро. Имеет же дело человек

³⁸⁵ Энциклопедия глубинной психологии. В 4 т. Т. 4. Индивидуальная психология. Аналитическая психология. Пер. с нем. / Общ. ред. А. М. Боковой. — М.: «Когито-Центр», МГМ, 2004. — С. 200.

³⁸⁶ Юнг К. Г. Душа и земля // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А. В. Брушлинского. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С. 136.

с архетипическими проявлениями — образами и идеями. В этом смысле, психика оказывается первоматерией для обнаружения воздействия архетипической силы, можно сказать, что архетипическая сила есть функция психики. Действие архетипической силы подобно действию живого умного духа на сознание человека. Такие параллели действительно проводит, в рамках *научного мировоззрения*, К. Юнг³⁸⁷.

Подобные силы психики человека, аналитик именует деймонами. Это понятие имеет феноменологическое происхождение. Деймоны это психические образы, с которыми К. Юнг однажды встретился лицом к лицу и с которыми вступил в общение. Об этом биографическом факте есть много материала³⁸⁸. В дальнейшей жизни деймоны стали его постоянными духовными наставниками, с которыми К. Юнг советовался и от которых получал наставления. Ученик и последователь К. Юнга, Джеймс Хиллман утверждает, что по своей природе деймоны могут быть отождествлены с демонами христианского учения: «Для православной и римо-католической церкви, для Ветхого и Нового Завета, для протестантов и католиков деймоны не являются добрыми существами. Они принадлежат к миру сатаны, хаоса, искушения»³⁸⁹. Для К. Юнга они приобретают новое значение. Они больше не несут печати этической однозначности. Только внешнему сознанию образы деймонов предстают такими психическими фигурами, об этическом содержании которых можно вести речь. Если же созна-

³⁸⁷ Юнг К. Г. Теоретические рассуждения о сущности психического // Юнг К. Г. Об энергетике души / Пер. с нем. В. Бакусева. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 241.

³⁸⁸ Например, см. кн.: Ноэл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1998. — С. 179–185.

³⁸⁹ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997. — С. 68.

ние в живом акте воспринимает образы деймонов, то относится к ним совершенно по-иному. «Другими словами, на вопрос об этической относительности, который возникает при упоминании «обиталища образов» и множественности богов, следует отвечать преданностью, которую образы требуют от нас... Они требуют, чтобы перед совершением поступков мы советовались с ними»³⁹⁰. Это властное требование, возникающее в живом общении с деймонами, и поставленное с их стороны, не может быть не выполнено. «Когда образы реализуются, то есть вполне осознаются как живое, отличное от меня существо, он становится *психопомпом*, проводником, который имеет свою душу и характеризуется ограниченностью и необходимостью. Таков именно этот образ, а не какой-либо иной, и поэтому концептуальные вопросы морального плюрализма и релятивизма исчезают при реальном взаимодействии с таким образом»³⁹¹. Он становится нашим духовным властелином. «Теряя образы, мы становимся моралистами, как будто мораль, заключенная в образах, распадается, принимает форму беспричинной вины, безликой совести»³⁹². Когда сознание внутри ситуации, то никакой логической дифференциации быть не может. Сознание просто должно подчиниться требованию, так как это вопрос жизни и смерти для человека. Обратимся к словам самого К. Юнга: «Реальность добра и зла заключается в вещах, в ситуациях, которые набрасываются на тебя и овладевают тобой, в которых утопашь с головой, когда положение делается *conspectus mortis*, когда речь идет о жизни и смерти. То, что мне достается во всей силе и интенсивности, то переживается мной как нечто нуминозное, обозначу ли я его как божеское, дьявольское или судьбоносное.

³⁹⁰ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997. — С. 75–76.

³⁹¹ Там же. — С. 76.

³⁹² Там же.

Тогда я сталкиваюсь с чем-то *сильнейшим, непреодолимым*. Трудность заключается в следующем: мы имеем обыкновение обмысливать эти проблемы до полной ясности, до «дважды два — четыре». Но на практике так не получается, мы не приходим к такому принципиальному решению. И желать этого было бы *заблуждением*»³⁹³.

«Распахивая дверь для внутренних голосов, мы впускаем силы мрака, деймонов античной религии, политеизма и ереси»³⁹⁴. Существует представление, что придерживаясь такого понимания психики (как третьего мира между духом и материей) и деймона К. Юнг возрождает философию языческого неоплатонизма³⁹⁵ (был сторонником герметической философии³⁹⁶), в котором пространство космоса наполнялось богами и демонами. Как соотносятся между собой боги и деймоны? «Взаимосвязь между богами и деймонами составляет для неоплатоников предмет специальных исследований. Юнг не принадлежит к числу тех, кто первым стал говорить об их взаимозаменяемости. Это наблюдается уже у Гомера и в настоящее время существует как нечто само собой разумеющееся»³⁹⁷. С интеллектуальных позиций Дж. Хиллмана, различие между богами и деймонами «носит характер диакриза психологического»³⁹⁸,

³⁹³ Юнг К. Г. Добро и зло в аналитической психологии // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббек; Сост. В. В. Зеленский, А. М. Ругкевич. — М.: Мартис, 1995. — С. 105.

³⁹⁴ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997. — С. 79.

³⁹⁵ Там же. — С. 95.

³⁹⁶ Димитриевич В. В плену герметического круга. О психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе. — Пермь: Панагия, 2001.

³⁹⁷ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997. — С. 94.

³⁹⁸ Там же.

то есть различие между ними следует не из интеллектуального дискурса, а из непосредственного общения. Далее, можно говорить о том, что «богам приписывается все добро, а деймонам все неоднозначности»³⁹⁹, раскрытие же взаимосвязи между богами и деймонами есть раскрытие взаимосвязи соответственно между архетипами и комплексами. «В понятии комплекса Юнг связал личное и коллективное. Внешний опыт в младенчестве и на протяжении всей жизни сосредотачивается вокруг архетипического ядра. События в детстве и особенно внутренние противоречия создают личный аспект. Комплекс это не просто оболочка одного отдельно взятого архетипа (тогда это был бы архетипический образ), но агломерат действия нескольких архетипических моделей, наполненных личным переживанием и аффектом»⁴⁰⁰.

Итак, между богами и деймонами нет четкого различия, их влияния в определенном смысле взаимозаменяемы. Они могут играть различные роли, действуя с принуждением. Человек оказывается в состоянии одержимости в момент их воздействия, противостоять которому бессмысленно.

Особо чувствуется идейный импульс индифферентного потустороннего, заданный аналитической психологией, в психологии процессуальной. Процессуальная психология акцентирует внимание на открытости сознания человека миру. Исторически «сознание все еще не является полностью интегрированным единством, — пишет К. Г. Юнг, — а представляет собою скорее нечто способное к неограниченному расширению... Поэтому не остается ничего лучшего,

³⁹⁹ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997. — С. 94.

⁴⁰⁰ Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. Пер. с англ. — М.: ЧеРо, 1997. — С. 88.

чем мыслить себе сознание «я» как окруженное множеством малых светимостей»⁴⁰¹. Это мультиплицированное сознание. Оно своей природой уходит в неразличимую глубь бытия. Отталкиваясь от этой идеи К. Г. Юнга, психотерапевт и аналитик Арнольд Минделл, основоположник процессуальной психологии, развивает принцип *нелокальности осознания*. Суть его состоит в том, что вселенная подает сознанию импульсы и сигналы, подталкивающие человека к совершению тех или иных важных для него поступков. «Мы *чувствуем* побуждение двигаться в определенном направлении даже прежде, чем точно знаем почему»⁴⁰². Для человека важно сосредоточиться на внутреннем импульсе, имеющем внешнее происхождение. Например, если расслабиться и совершать движение в неопределенном направлении, то это будет происходить до тех пор, «пока ваше тело не скажет вам, куда оно направляется. Тогда двигайтесь в этом направлении, пока не будете знать, что оно для вас значит»⁴⁰³. «Осознание нелокально. Иначе говоря, оно находится везде. «Наше» сознание — не только наше! Нелокальность осознания является первопричиной»⁴⁰⁴. Это касается не только поступков, но и процесса мышления. Выводы, предлагаемые А. Минделлом: «Непосредственно перед тем, как вы чем-либо заинтересуетесь, то, чем вы собираетесь заинтересоваться, как бы «заигрывает» с вами; оно как бы «ловит» или «захватывает» ваше внимание»⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Юнг К. Г. Теоретические рассуждения о сущности психического // Юнг К. Г. Об энергетике души / Пер. с нем. В. Бакусова. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 221.

⁴⁰² Минделл А. Геопсихология в шаманизме, физике и даосизме. Осознание пути: В учениях Дона Хуана, Ричарда Фейнмана и Лао-цзы / Арнольд Минделл; пер. с англ. А. Киселева. — М.: АСТ: ГАНГА, 2008. — С. 28.

⁴⁰³ Там же.

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Там же. — С. 55.

Итак, А. Минделл отстаивает идею того, что источник темы размышлений человека имеет трансцендентный характер. Он считает, что вселенная регулирует нужным образом поведение и мышление человека. Он признает это «заигрывание» вселенной всегда полезным для человека.

Таким образом, с позиции философии науки архетипическая сила всегда — сила «бога». Поэтому научное открытие всегда имеет божественное происхождение нуминозного характера. Точка зрения, состоящая том, что открытие имеет божественное происхождение и не несет никакой угрозы, есть наследие языческой античности, усвоенное наукой Нового Времени. Это, в свою очередь, способствовало десакрализации акта откровения некоторого знания, в дальнейшей истории науки превратившегося в этически безразличное явление. Итак, глубинная психология, даже в рамках мировоззренческих, не проводит *нравственной дифференциации* архетипических сил (они всегда божественны), в то время как православная аскетика в учении об ангельских силах отмечает их нравственную дифференциацию и подает ее, как существеннейший признак бесплотных сил. Важно уметь различать духов (1Иоан. 4:1), порой тайно⁴⁰⁶ воздействующих на душу человека.

⁴⁰⁶ Вот как об этом ярко говорит святитель Василий Кипешемский: «Мы обыкновенные люди, без большого духовного опыта, почти никогда не осознаем, что мысли, рождающиеся в нашей голове, навяны нам какою-то посторонней силой. Они всегда представляются нам нашими собственными, и уже в силу одного этого обстоятельства они имеют решающее значение для направления нашей деятельности. «Я испытываю это, потому что это мое желание», — вот обычное внушение самовольного себялюбия, но люди смиренные, не слишком доверяющие своему рассудку, всматриваясь в нравственную недоброкачественность своих мыслей, сравнительно легко могут допустить, что они являются плодом дьявольского напештывания и подавить их в зародыше. Иное дело человек умственно гордый. Он просто не может допустить, что им владеет дьявол, и его рассуждение, сознательное или бессознательное, в данном случае приблизительно

В соответствии с христианским православным учением сущности живого демона мы так же не видим, как не видим ядра архетипа по учению аналитической психологии, но обнаруживается он в нашем уме посредством помыслов. Сами же помыслы, явившиеся в уме человека, часто именуются «чадами бесов», «планами врага»⁴⁰⁷, «видами врага»⁴⁰⁸, «вражескими воображениями»⁴⁰⁹, «образами демонов»⁴¹⁰, «нашептываниями врага»⁴¹¹, «словесами бесов»⁴¹². Темная сущность, полагая

такое: «Вот моя мысль... Она зародилась в гениальной голове, вышла от моего «я» и должна быть хороша, ибо мое «я» прекрасно. А если мысль хороша, то возможно ли признать ее плодом дьявольского внушения?! Скорее, она дана Богом, действующим через меня, как высшее озарение духа. В крайнем случае, это моя собственная мысль, а если моя, то, значит, хороша!» И сознание, отуманенное самообожанием, перестает даже различать действительно дурное от хорошего: хорошо все, что мое, что вышло от меня, — в этом весь нравственный критерий. Дьявол искусно этим пользуется и внушая дурные мысли и желания, которые гордый человек принимает за собственные, заставляет его делать с рабской покорностью все, что угодно искусителю, хотя человек все время уверен, что творит только свою волю, и добивается ее исполнения нередко с упорством и фанатизмом». **Василий (Преображенский), еп. Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка.** — М.: Отчий дом; Глас, 2006. — С. 313–314.

⁴⁰⁷ **Исихий Иерусалимский, прп.** Душенослезное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 191.

⁴⁰⁸ Там же.

⁴⁰⁹ **Иоанн Карпафский, прп.** К монахам, находящимся в Индии, писавшим ему, сто увещательных глав // Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 77.

⁴¹⁰ **Максим Исповедник, прп.** Четыреста глав о любви // Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 193.

⁴¹¹ **Филофей Синайский, прп.** Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 417.

⁴¹² **Григорий Синаит, прп.** Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, — еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве // Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. — С. 191.

себя в природе человека, может принять самые разнообразные облики: женщин, мужчин, зверей, пресмыкающихся, великанов, множества воинов, волков, шакалов, змей, псов, эфиопов, черных людей с козлиными ногами, хвостом и рогами, и другие⁴¹³. Все это явления, образы или *символы* живого демона, но никак не сам демон. В этих образах демоны предстают уму человека, но не таковы они по *сути*, которая далека от предметного буквализма. Аналогичным образом, то есть в помыслах, предстают уму человека и светлые ангелы, но «не таковыми, каковы они суть»⁴¹⁴ — сущностная природа сил небесных от нас так же сокрыта.

Христианский опыт гласит — темные духи умеют принимать вид светозарных ангелов. В отличие от языческой теологии, которая отказывается понимать проблему переживания света⁴¹⁵, христианство дает детальное учение о свете, как фундаментальном принципе бытия⁴¹⁶ и вводит тончайшую дифференциацию

⁴¹³ Варнава (Беляев), еп. Злой дух по своему внешнему виду и существу // Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики в 4 т. Т. 1. — Нижний Новгород: Издание братства во имя святого князя Александра Невского, 1995. — С. 201–214.

⁴¹⁴ Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / Перевод с др. греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. — М.: Индрик, 2002. — С. 188.

⁴¹⁵ «Платин говорит, — пишет знаток философии античности А. Ф. Лосев, — что свет приходит в душу неизвестно откуда и о нем нельзя сказать, где он пребывает». Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 871.

⁴¹⁶ Например, Блаженный Августин в толковании на книгу Бытия пишет, что есть *свет рожденный Богом*, Премудрость Божия и есть *свет сотворенный*. Сотворенный свет делится на *свет видимый глазом* человеческим и *сокровенный*, то есть не доступный для телесного ока. В свою очередь сокровенный свет может иметь природу *духовно-телесную* или *бестелесную*, это свет существующий в душе. Последний свет имеет природу желательную, это *свет ощущений* и чувств и природу разумную, это *свет разума* и мысли. Августин. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения. — М.: Паломник, 1997. — С. 308–313.

переживания светов (прп. Антоний Великий, Евагрий Понтийский, прп. Макарий Египетский и др.)⁴¹⁷. Аскетика, излагая учение о свете, предупреждает о возможности явления человеку ложного света. Есть демонический свет.

В момент научного открытия говорят, как мы видели, об *озарении*. По толкованию В. Даля: «Озарять — освещать, осиять, обдать светом»⁴¹⁸. Момент открытия — интеллектуальное озарение, свет, глубочайшая эмоция, переживание. Но какова нравственная природа происходящего? В связи с разной природой света, возможно такое озарение сознания, которое может быть, по духовной неопытности, воспринято как Божественное озарение, но по сути которое — демоническое.

Теперь становится ясно, почему так важно для православного христианства метафизику заменить умным богословием. Для христианина «метафизика возможна лишь как символика духовного опыта»⁴¹⁹. Но существует ли метафизика для ученого как *живой духовный опыт*? Здесь можно попытаться дать утвердительный ответ в духе представлений о безличном, пантеистическом Боге в мировоззрении А. Эйнштейна, но все же углубим поставленный вопрос: существует ли метафизика для ученого как религиозный и, в частности, христианский религиозный опыт? Общее правило гласит — нет. Ученый-метафизик, переживая архетипические силы, не воспринимает их как воздействие личностных духов и, конечно, не задумывается над их нравственной природой. Такая

⁴¹⁷ Василий (Кривошеин), архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов. — Режим доступа: http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/Krivoshein_Angely_i_besy/.

⁴¹⁸ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2: И-О. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. — С. 454.

⁴¹⁹ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1995. — С. 185.



Рис. 7

Отказ соединить научную деятельность с умным деланием приводит к тому, что в плоскости метафизики пограничные с наукой категории теряют какой-либо критерий истинности. В этой ситуации живой и умный демон может внушать исследователю мысли, которые он воспринимает и упорно обосновывает, как свои собственные достижения и открытия, достижения, которые в то же время несут на себе характеристику духовной уязвимости для души человека

постановка вопроса для него вообще лишена смысла. Например, было бы крайне странно для И. Ньютона, хотя он и был религиозным человеком, и даже прикладным теологом-герметистом, размышлять о нравственной основе метафизического постулата об однородном пространстве. (Тем не менее, история, хотя и весьма редко, но иногда дает и такие примеры, когда ученый, по некоторым причинам, приписывает свои открытия воздействиям живых демонов. Так, «Ампер сжег свой трактат о «Будущности химии» на том основании, что он написан по внушению сатаны»⁴²⁰. Но подобные примеры — исключение и связываются с душевными расстройствами человека⁴²¹.)

Напротив, для умного богословия *различение помыслов* есть наипервейшая задача⁴²². Мы показали, что представление о космосе, его символическая выраженность и внутренний мир человека тесно взаимосвязаны. Измените базовую матрицу первоначал космоса — и поменяется сам человек (см. раздел 3, п. 3.1.). Последняя мысль дает возможность понять то, каким образом научное открытие может быть нравственно интерпретировано: действительно, ключевые моменты понимания космоса связаны с пограничными между наукой и метафизикой категориями. Метафизическое делание ученого может оформляться под влиянием живого демона. Принимая во внимание такое представление, при котором некоторые знания могут иметь своим источником демонов, легко понять, что знания о пограничных категориях, воспринятые от демонов могут изменить мир так, могут такую символическую форму придать ему, что психология человека

⁴²⁰ Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство / Общ. ред., предисл. проф. А. П. Гримака. — М. : Республика, 1996. — С. 56.

⁴²¹ Там же.

⁴²² «Не всякое доброе желание входит в сердце от Бога — пишет прп. Исаак Сирий — но только то, которое полезно».

изменится, в свою очередь, в худшую сторону, в сторону, уводящую сознание человека от Творца. Вот то, что ясно для богословия.

В науке картина иная. По замечанию А. Эйнштейна: «Философские обобщения должны основываться на научных результатах. Однако раз возникнув и получив широкое распространение, они очень часто влияют на дальнейшее развитие научной мысли, указывая одну из многих возможных линий развития»⁴²³. Итак, философские обобщения влияют на дальнейшее развитие научной мысли. Но каков глубинный источник этих философских обобщений? На этот вопрос наука не отвечает...



⁴²³ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов / Пер. с англ. и послесл. С. Г. Суворова. — М.: Наука, 1965. — С. 48.

ВЫВОДЫ

В ходе исследования было выявлено и проанализировано проблемное поле взаимоотношений научной и религиозной систем знаний, а также предпринята попытка разрешения намеченных проблем. В соответствии с поставленными во введении к работе задачами был получен следующий важный теоретический материал: во втором разделе изыскания было установлено, что христианские богословы античности и средневековья никогда не занимали индифферентную позицию по отношению к господствующему образу мира. Это было продемонстрировано на следующем теоретическом материале: во-первых, богословская мысль древности отстаивала существование символической взаимосвязи между космосом, с одной стороны, храмом (св. Феофил Антиохийский, свт. Иоанн Златоуст, Климент Александрийский, Козьма Индикоплов) и человеком (св. Григорий Нисский, св. Григорий Богослов, св. Иоанн Дамаскин, св. Исидор Пелусиот) — с другой. Это означает, что отсутствие безразличия к устройству храма и человека влечет за собой отсутствие безразличия к устройству мира.

Во-вторых, анализ богословских текстов таких представителей христианства как св. Климент Римский, Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Ермий Философ, Мелитон Сардийский, Марк Минуций Феликс, Аристид, св. Иустин Философ, св. Иринеи Лионский, Климент Александрийский, св. Викторин Петавский, св. Мефодий Патарский, св. Афанасий Великий, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Амвросий Медиоланский, св. Анастасий Синаит, св. Григорий Палама, указывает на отсутствие теоретического безразличия у них к концепции космоса. Богословы полагают, что в качестве «указателя»

на Бога может выступить любая теория, которую исповедуют ученые, но из указательного значения какой-либо натурфилософской теории не следует готовность богословов принять эту теорию как истинную. Напротив, речь многих богословов построена так, как если бы они отстаивали прерогативу христианского богословия в вопросе обозначения тех первоначал, поиском которых занималась языческая метафизика.

В-третьих, доказательство «от противного» подтвердило выдвинутую гипотезу: признать идею того, что Церковь в лице святых отцов-богословов исповедовала позицию индифферентности к вопросу мироустройства, значит признать позицию *философского скептицизма* по этому вопросу. Однако никаких свидетельств в пользу философии скептицизма у богословов по исследуемому вопросу установить не удалось.

В-четвертых, еще одним аргументом в пользу доказываемой гипотезы может стать отрицание богословами дуалистической позиции во взгляде на дух и материю. Богословы (св. Дионисий Ареопагит, прп. Максим Исповедник) не делили мир непроходимой перегородкой на духовный и материальный и, как следствие, гносеологически один мир не считали совершенно отделимым от другого. Подобные мысли означают, что *физические* свойства одного явления, по некоторой *металогике*, поставляются в зависимость от свойств мира *духовного*. Это приводит к идее того, что становится принципиально возможно богословие материи.

В третьем разделе изыскания была предпринята попытка установить связь между древней натурфилософией, естественнонаучными выкладками и богословием. Эта проблема разрабатывалась по трем направлениям:

Во-первых, было показано, что существует взаимосвязь между прочтением догмата, мировидением и человеком. Записанный догмат и его интерпретация требуют древнего образа мысли.

В противном случае догмат может оказаться нагруженным современной интерпретацией (о. Павел Флоренский, М. А. Ходаков) — современное мировидение влечет за собой современное осмысление догмата. Если это происходит, то теоретическое христианство начинает принимать новые формы (В. И. Вернадский, Т. Асад), так как богосознание и мирознание теснейшим образом взаимосвязаны (В. В. Зеньковский, М. Хеллер).

Сближение представлений об образе мира в мышлении современного и древнего человека приводит к изменению в душе самого человека (св. Киприан Карфагенский, Э. Панофский), это важно, тем более что древний образ мира был весьма значим для христианина (Дж. Брук, А. Ф. Лосев). И наоборот, отход от древнего мировосприятия меняет внутреннее содержание человека (Э. Штрекер, Г. Д. Гачев, В. П. Визгин, свящ. Павел Флоренский, Дж. Брук). В науке установлена связь между картиной мира и менталитетом, этносом (Б. В. Дашиева, Н. В. Уфимцева), языковым сознанием (А. А. Леонтьев, А. З. Сова), эмоциями (Е. Ю. Мягкова), то есть с общим, коллективным и частным, индивидуальным в человеке.

Итак, если меняется мировидение (концепция), то неминуемо меняется и прочтение догмата (факт), а меняя прочтение догмата, мы неотвратимо меняем самих себя (прп. Силуан Афонский). Это означает, что всякий догмат, как феномен жизни Церкви, неминуемо несет на себе нагрузку мировидения своего времени, неотделим от нее и во что бы то ни стало требует для своего осмысления образа мысли, непременно выправленного определенным видением мироустройства. Если это условие не выполнено, то мы имеем иное прочтение догмата, он читается не так, как его читали и воспринимали святые отцы. Установить, правильно ли это некоторое новое прочтение или нет — не есть цель данного изыскания.

Во-вторых, было установлено, что теория имеет предлогический характер и по поводу мироустроения предшествует фактам и обуславливает их принципиальное восприятие человеком, как в науке, так и в религии (прп. Антоний Великий, св. Григорий Чудотворец, Климент Александрийский, Августин Гипонский, прп. Григорий Палама, Платон, Г. Коген, Л. Флек, А. Эйнштейн, Т. Сас, К. Юнг, И. Барбур); отказ же от одной теории и переход к другой для исследователя затруднителен (св. Григорий Чудотворец, Ф. Франк). Это приводит богословов к мысли о том, что научная теория не должна усматривать свое начало в работе «психофизиологического рефлекса», а должна иметь «духовное помазание» (прп. Антоний Великий, прот. Георгий Флоровский, Б. Вышеславцев).

В-третьих, в изыскании выявлено, что эффективно функционирующая научная метафизика возможна только и только как умное богословие, что дает возможность связать две системы знаний — научную и религиозную — по принципу «неслитного и неразделного», разработанному Халкидонским четвертым Вселенским Собором (451 год) и примененному при решении разных богословских проблем (св. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник, прп. Симеон Новый Богослов, Акты Константинопольского Собора 1351 года против Варлаама и Акиндина, В. Н. Лосский, свящ. Павел Флоренский, А. Ф. Лосев, архим. Киприан (Керн)). Продемонстрировано, что пространство, время, движение и другие подобные этим категории следует отнести к классу пограничных, то есть принадлежащих и к науке и к метафизике (М. Вартофский, А. И. Уемов, А. Ф. Лосев, Р. Дельфино, М. Бунге). Как метафизические, обозначенные категории, не имеют критерия истинности их концептуального осмысления в границах науки (В. Д. Захаров). Однако некоторые ученые усматривают взаимозаменяемость метафизики богословием

(Р. Хатчинс, В. Д. Захаров, прот. Иоанн Мейендорф). Кроме того, как в религии (ап. Павел, прп. Антоний Великий, св. Григорий Чудотворец, прп. Григорий Палама, «Древний Патерик») усматривают связь метафизического вывода с эмоциональным переживанием (А. Эйнштейн, Ж. Адамар), переживанием эстетического (Р. Пенроуз), нравственной компонентой (П. Дюгем, В. Н. Порус). Если принять все это во внимание, то здесь становится возможным решение той проблемы, с которой не может справиться современная наука в поиске критерия истинного метафизического базиса науки. Это разрешение проблемы оказывается возможным в поле практического богословия (прот. Алексей Касатиков), которое ратует за целостного человека (А. Н. Бердяев, прот. Кирилл Копейкин). Целостность человека есть критерий подлинного познания мира (прп. Макарий Египетский, старец Силуан Афонский, Иоанн Болгарский). Это означает, что *истинное понимание реальности возможно только в контексте практического богословия* (прот. Иоанн Мейендорф, о. Серафим (Роуз), прп. Исаак Сирин, А. Ф. Лосев, А. Кобченко). Западное богословие также стремится к замене метафизики богословием, но это богословие — схоластическое (А. Пикок, Н. Мерфи, Дж. Эллис). Позиция же восточного богословия состоит в том, чтобы нравственность человека стала неотъемлемой частью и регулятором гносеологической программы (прп. Григорий Палама).

В четвертом разделе изыскания была поставлена и решена на историко-теоретическом материале проблема о природе научного открытия. В частности было показано, что научное открытие связывается с действием трансцендентных сознанию человека сил, оно овладевает человеком и связано с глубоким эмоциональным переживанием. Древним христианством действие подобных сил ставится в зависимость от мира духовного, который

может нести для человека свои опасности. Противостояние этим опасностям — задача аскетики. Эти выводы были достигнуты последовательно: во-первых, было показано, что в платонизме внешние по отношению к человеку силы, обуславливающие открытие, именовались демонами. Они по природе нравственно нейтральны и действуют на человека в акте открытия им некоторого знания не без эмоционального окраса. Аристотель признает акты познания первоначал мира не свободными от эмоциональной компоненты; Аристотель не исследует *природу* эмоциональной компоненты в акте познания и мышления; Аристотель признает разное активное принуждение некоторой силы на различных исследователей, но никогда не спрашивает о природе самой силы; Аристотель создает науку о первоначалах, но природу происхождения самих первоначал, вынося за поле науки, обходит молчанием, оставляя своему последователю свободу для различных интерпретаций.

Во-вторых, в исследовании показано, что у древнехристианских апологетов истинное познание всегда связано с истинным откровением, которому противопоставляется откровение ложное. Последнее всегда есть внушение живых демонов, желающих человеческому роду смерти (Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский). Языческие философы часто изрекали свои мысли о первоначалах мира под внушением этих демонов, а потому и доверять их мнениям христианину нельзя (Феофил Антиохийский, Ермий Философ, Минуций Феликс). Свидетельством того, что демоны внушили философам ложь — непосредственное показание самих демонов, достаточно их только об этом спросить и они непременно об этом засвидетельствуют (Феофил Антиохийский). Климент Александрийский ставит истинное познание первоначал любой науки в зависимость от веры. Истинная вера имеет трансцендентальный характер, Божественный; подлинная

вера у него неотделима от переживания, от любви; существует дифференциация мудрости: подлинная мудрость подается в акте наития от Духа мудрости. Последователь Климента — Ориген убежден, что знание истинных первоначал имеет трансцендентальное происхождение; однако сам трансцендентальный характер знаний о первоначалах не всегда делает его истинным; истинные знания первоначал даруются наитием Божественной благодати. Акт наития имеет эмоциональный характер.

В-третьих, было установлено, что в дальнейшей истории нравственная дифференциация акта познания у большинства ученых исключается, а у тех, кто ее признает, как правило, открытие связывается *исключительно* с Божественным наитием (Р. Бэкон, Парацельс, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг, Р. Пенроуз).

В-четвертых, достижения современной науки физиологии показывают, что творческое озарение и религиозное переживание имеют *общий источник* — правое полушарие головного мозга человека (Т. А. Доброхотова, Н. Н. Брагина, Б. Ф. Сергеев, Е. А. Сергиенко и А. В. Дозорцева). Иными словами, момент открытия и религиозный опыт оказываются в чем-то родственными состояниями (Г. Г. Ершова, В. В. Налимов).

В-пятых, было установлено, что открытие, в том числе и научное, глубинной психологией связывается с трансцендентной архетипической силой (К. Г. Юнг, В. Паули, М.-А. фон Франц), которая, в свою очередь, переплетена в научном открытии с эмоцией человека (М. Фарадей, Г. Гельмгольц, А. Эйнштейн, Р. Пенроуз, Н. Тесла, И. М. Сеченов, К. Ф. Гаусс, П. А. Кропоткин, Р. Гамильтон, И. Кеплер, А. Пуанкаре). Глубинная психология, в мировоззренческих границах, не проводит нравственной дифференциации архетипических сил (они — нравственные трикстеры) (К. Г. Юнг, Дж. Хиллман). Кроме того, всякое противостояние воздействию архетипической силы бессмысленно

(К. Г. Юнг), так как в момент открытия человек находится в состоянии, подобном одержимости (К. Г. Юнг). Человеку необходимо не пассивно ожидать вторжения архетипических сил в сознание, а активно искать с ними контакта (А. Минделл).

Христианская аскетика вторжение сил, подобных архетипическим силам, рассматривает как действие ангелов и демонов (прп. Исихий Иерусалимский, прп. Иоанн Карпафский, прп. Максим Исповедник, прп. Филофей Синайский, прп. Григорий Синаит, прп. Иоанн Дамаскин), то есть аскетика, в отличие от глубинной психологии, проводит нравственную дифференциацию действующих на человека сил. Кроме того, аскетика, в отличие от науки, часто связывающей открытие с образом света без всякой дифференциации последнего, детализирует учение о свете — не всякий свет ангельского происхождения (прп. Антоний Великий, Евагрий Понтийский, прп. Макарий Египетский и др.). Отсюда следует, что наитие человека в момент открытия может быть связано с действием демона, противостоять которому не только не бессмысленно, но и необходимо. Определить источник силы — прямая задача аскетики.

Обобщаем сказанное выше: христианские богословы античности и средневековья никогда не были индифферентны к научным идеям, это сопряжено с признанием ими умного корня истинной теории и ее первичности по отношению к наблюдаемым фактам. Богословы обуславливали происхождение всякой теории влиянием духовного мира и в связи с этим ясно понимали возможные опасности на пути научного открытия. Нам думается, что этот тезис будет верен и для современных отношений между наукой и восточно-христианским богословием.

ПЯТЬ ГЛАВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ, В КОТОРЫХ ЗАКЛЮЧЕНА СУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Древнехристианские богословы не исповедовали позиции приспособленчества и активно участвовали в разработке натурфилософских воззрений своего времени. Отказ от этого представления выводит христианское богословие из обсуждения вопроса о первоначалах, уступая первенство в этом вопросе языческой теологии;
2. Между психикой человека и образом мира существует функциональная зависимость. Отказ от этого представления лишает богословие возможности осознать духовную уязвимость человеческой души со стороны образа мира;
3. Теория, в том числе научная и религиозная, включает фрагмент, предшествующий фактам, по которому она априорна и должна иметь умное происхождение. Отказ от этого положения лишает теорию какого-либо критерия истинности, как в рамках науки («нищета метафизики»), так и в границах религии;
4. Фундаментальные категории науки — пространство, время, движение, место и другие — есть в то же время категории и метафизические. Отказ заменить отвлеченную метафизику христианской метафизикой и умным деланием, возвращает ситуацию к гносеологической программе языческой теологии.
5. Фундаментальные научные открытия обуславливаются действием на психику человека архетипической силы, которая, в свою очередь, может быть по аналогии соотнесена с действием

ангелов или демонов в аскетике. Лишая архетипическую силу нравственной дифференциации, мы возвращаем наши представления к языческим воззрениям на природу научного открытия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Священное Писание

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. М., 1992 [Синодальный перевод].

Источники и пособия

1. **Августин.** О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения. — М.: Паломник, 1997.
2. **Авдеев Д. А.** О навязчивых состояниях. — Режим доступа: [http // www. daavdeev.ru](http://www.daavdeev.ru).
3. **Аверинцев С. С.** Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство: зарубежные связи. — М., 1975.
4. **Аверинцев С. С.** Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: Вторая половина VIII–XII вв. — М.: Наука, 1989.
5. **Адамар Ж.** Исследование психологии процесса изобретения в области математики / Пер. с франц. М. А. Шаталовой и О. П. Шаталова под ред. И. Б. Погребыского. — М.: Советское радио, 1970.
6. **Акты Константинопольского Собора 1351 года против Варлаама и Акиндина** // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
7. **Анастасий Синаит, прп.** Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / Вступ. статья, пер. и коммент. проф. МДА, доктора церковной истории А. И. Сидорова. — М.: Паломник, «Сибирская благовозвница», 2003.
8. **Аникеева Е. Н.** Полемика свт. Василия Великого с языческими философами и учеными // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2002 г. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002.
9. **Антоний Великий, прп.** О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах // Добролюбие. В 5 т. Т. 1. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

10. Антоний, митр. Сурожский. Диалог об атеизме и последнем суде // Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. — М., 1995.
11. Аристид. Апология // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999.
12. Аристотель. Метафизика.
13. Аристотель. Физика.
14. Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности. К проблеме адаптации человека в приполярных районах северо-востока СССР. — Владивосток, 1998.
15. Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1999.
16. Афанасий Великий, свг. Слово на язычников // Афанасий Великий, свт. Творения в 4 т. Т. 1. — М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
17. Афинагор. Прощение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999.
18. Баранкова Г. С., Мильков В. В. Гносеологическая проблематика в Шестоднев // Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып II. — СПб.: Алетейя, 2001.
19. Баранкова Г. С., Мильков В. В. Христианская и античная традиции в Шестоднев: характер взаимодействия // Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып II. — СПб.: Алетейя, 2001.
20. Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.
21. Барбур И. Этика в век технологии. — М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001.
22. Барт К. Р. Бульман: попытка его понять // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. — М.: РОССПЭН, 2004.
23. Беляков А. Верой или разумом? О возможности новой метафизики. — Режим доступа: <http://slovo.iphil.ru/fitlab>.
24. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; годгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1995.
25. Бирюков Д. С., Макаров Д. И. Комментарии // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч.

- Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, М., 2009.
26. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / Сост. Ф. Б. Успенский; отв. ред. М. А. Юсим. — М.: Языки славянских культур, 2006.
27. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность / Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.
28. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Пер. с англ. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой — М.: Издательство иностранной литературы, 1961.
29. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
30. Бунге М. Философия физики / Пер. с англ. — М.: Едиториал УРСС, 2003.
31. Бычков В. В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. — М.: Ладомир, 1995.
32. Варнава (Беляев), еп. Злой дух по своему внешнему виду и существу // Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики в 4 т. Т. 1. — Нижний Новгород: Издание братства во имя святого князя Александра Невского, 1995.
33. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Вартофский М. Структура и развитие науки. — М.: Прогресс, 1978.
34. Василий (Сергиевский), еп. Антропология Дионисия Ареопагита // Православное учение о человеке. — Клин: Христианская жизнь, 2004.
35. Василий Великий, архиеп. Беседы на Шестоднев // Василий Великий, архиеп. Творения. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
36. Василий (Кривошеин), архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов. — Режим доступа: http://www.catholic.uz/tlfiles/library/books/Krivoshein_Angely_i_besy/.
37. Василий (Преображенский), еп. Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. — М.: Отчий дом; Глас, 2006.
38. Введение в историю и философию науки / Под ред. проф. С. А. Лебедева: Учебное пособие для вузов. — М.: Академический Проект, 2005.

39. Вернадский В. О науке. — Дубна: Феникс, 1997.
40. Визгин В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
41. Владимирев Ю. С. На пути к единству парадигм в христианстве и физике // Наука и богословие: Антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
42. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. — М.: Республика, 1994.
43. Вольф М. Н. Гносеологическая проблематика в реконструкции проблемы начала у Гераклита // Вестник НГУ. Серия «Философия». — Т. 4. Вып. 1. — 2006.
44. Гайденок П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Унив.-ситетская книга, 2000.
45. Гайденок П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П. П. Гайденок, В. В. Петров. — М.: Прогресс-Традиция, 2000.
46. Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира. — М.: Академический Проект, 2007.
47. Гейзенберг В. Физика и философия. — М.: Наука, 1989.
48. Гейзенберг В. Часть и целое (беседы вокруг атомной физики) / Примеч. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Едиториал УРСС, 2004.
49. Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философ. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, М., 2009.
50. Геронимус А., прот. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Православное учение о человеке. — Клин: Христианская жизнь, 2004.
51. Гете И. В. Фауст. — М.: Эксмо, 2006.
52. Гриб А. А. Квантовая физика, случай и религиозный опыт // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

53. Григорий Богослов, свят. Слово 38-е, на Богоявление // Григорий Богослов, свят. Собрание творений в 2 т. Т. 1. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
54. Григорий Богослов, свят. Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Григорий Богослов, свят. Собрание творений в 2 т. Т. 1. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
55. Григорий Нисский. К Авлалию о том, что не «Три Бога». — Режим доступа: http://mystudies.narod.ru/library/g/greg_nyss/avlali.htm.
56. Григорий Нисский. О душе и воскресении: Разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемое при Московской духовной академии. Т. 40. — М., 1862.
57. Григорий Нисский. Об устройении человека. — Режим доступа: <http://www.pagez.ru/lsn/0028.php>.
58. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. — М., 1995.
59. Григорий Синаит, прп. Весьма полезные главы, расположенные акростихами // Даниловский благовестник — № 4 — 1992.
60. Григорий Синаит, прп. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, — еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве // Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
61. Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996.
62. Громов М. Н. Своеобразие древнерусской философской мысли // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001.
63. Гусев С. С. Размыывание границы между субъектом и объектом // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке: В 2 кн. Кн. 1 / [отв. ред. Н. К. Удумян]; Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН; Ин-т философии РАН. — М.: Наука, 2007.
64. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2: И-О. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007.
65. Дашиева Б. В. Образ мира в культурах русских, бурят и англичан. — Режим доступа: http://www.iling-ran.ru/library/psylingva/sborniki/Book1998/articles/3_4.htm.

66. Дельфино Р. Наука и естественное богословие: препятствия на пути к диалогу. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/433975.html>.
67. Деяния Вселенских Соборов. В 4 т. Т. 3. — СПб.: Воскресение, Паломник, 1996.
68. Диаллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 н. э. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетейя, 2002.
69. Димитриевич В. В плену герметического круга. О психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе. — Пермь: Панагия, 2001.
70. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетейя, 2003.
71. Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. — СПб., 1999.
72. Доброхотова Т. А., Брагина Н. Н. Парапсихология: психология или патология левшей? // Парапсихология в СССР. 1991, №1.
73. Древний патерик. — М.: «Планета», 1991.
74. Евагрий Понтийский. Зерцало инок и инокинь // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. — М.: Мартис.
75. Евагрий Понтийский. Слово о молитве // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. — М.: Мартис, 1994.
76. Евдокимов П. Искусство иконы. Богословие красоты. — Клин: «Христианская жизнь», 2005.
77. Егорова В. С. Проблема факта в историческом познании // МГУ. Вестник. Серия: Философия. — 1976. — № 5.
78. Епифанович С. А. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996.
79. Ермий Философ. Осмеяние языческих философов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999.
80. Еротич В. Психологическое и религиозное бытие человека. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
81. Ершова Г. Г., Черносвитов П. Ю. Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты. — СПб.: Алетейя, 2003.

82. Житие и страдание святого мученика Иустина Философа // Дмитрий Ростовский. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству «Четьих-Миней». В 12 т. Т. 6. — М.: Ставрос, 2004.
83. Житие преподобного отца нашего Серафима Саровского // Дмитрий Ростовский. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству «Четьих-Миней». В 12 т. Т. 1. — М.: Ставрос, 2004.
84. Житие преподобной матери нашей Марии Египетской // Дмитрий Ростовский. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству «Четьих-Миней». В 12 т. Т. 4. — М.: Ставрос, 2004.
85. Захаров В. Д. От философии физики к идее Бога. — М.: АКИ, 2010.
86. Захаров В. Д. Физика как философия природы. — М.: АКИ, 2010.
87. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон +, 1997.
88. Иванов Вяч. Вс. Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. — М., 2004.
89. Иларнон (Алфеев), иеромон. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. — М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.
90. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / Перевод с др. греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. — М.: Индрек, 2002.
91. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12 // Полн. собр. творений. Т. 1. СПб., 1913.
92. Иоанн Кассиан, прп. О постановлениях киноветиян // Иоанн Кассиан, прп. Писания. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; РФМ, 1993.
93. Иоанн Карпафский, прп. К монахам, находящимся в Индии, писавшим ему, сто увещательных глав // Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
94. Ириней Лионский. Обличения и опровержения лжеименного знания // Ириней Лионский. Творения. — М.: Паломник, Благовест, 1996.
95. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. — М.: Правило веры, 1993.
96. Исидор Пелусиот. Творения. Ч. 1 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 34. М., 1859.

97. Исихий Иерусалимский, прп. Душеспособное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
98. Иустин Философ, св. Творения. М.: «Паломник», «Благовест», 1995.
99. Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. — М.: Алстейя. Энигма, 1999.
100. Карсавин А. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл., коммент. С. В. Мосоловой. — М.: Издательство МГУ, 1994.
101. Касатиков А. прот. Познание: религия, паука, миф. Режим доступа — <http://psysoznanie.narod.ru/bog1.htm>.
102. Кизима В. В. Научная картина мира в культурно-историческом контексте. — К.: Наукова думка, 1983.
103. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996.
104. Киприан Карфагенский, священномученик. Книга об одежде девственников // Киприан Карфагенский, священномученик. Творения. — М.: Паломник, 1999.
105. Киприан Карфагенский, священномученик. Три книги свидетельств, против иудеев // Киприан Карфагенский, священномученик. Творения. — М.: Паломник, 1999.
106. Кирьянов Д., свящ. Метафизические предпосылки моделей квантовой космологии — Режим доступа: <http://slovo.iphil.ru/fitlab>.
107. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
108. Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
109. Климент Римский. Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. — М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003.
110. Книга нарицаема Козьма Индикоплов / изд. В. С. Голышченко, В. Ф. Дубровина. — М.: Издательство «Индрик», 1997.
111. Кобченко А. Проблемы взаимодействия науки и религии в русской философской мысли // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

112. Козенкова Е. Ю. Вы — свет миру, вы — соль земли // Русский дом, 2001.
113. Копейкин Кирилл, прот. Богословие и естествознание в антропологической перспективе // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
114. Копейкин Кирилл, прот. В поисках новой эпистемологической парадигмы: σύμβολ'изм φύσι'ческого и ψυχ'ического // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. — М.: Библейско-богословский институт св. Андрея, 2009.
115. Копейкин Кирилл, прот. Лекции по апологетике. На правах рукописи.
116. Копейкин Кирилл, прот. Человек и мир: противостояние или синергия? // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
117. Кулаков Ю. И. Наука и религия: Почему я христианин? // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
118. Кун Т. Неявное знание и интуиция // Кун Т. Структура научных революций / Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
119. Кун Т. Структура научных революций / Сост. В. Ю. Кузнецов. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
120. Кэмпбелл Дж. Тысячелетний герой / Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук», «АСТ», К.: «Ваклер», 1997.
121. Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. — М.: Республика, 1999.
122. Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. — М.: Просвещение, 1969.
123. Лепяхин В. В. Икона и иконичность. — СПб.: Издательство Успенского подворья Оптиной Пустыни, 2002.
124. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство / Общ. ред., предисл. проф. А. П. Гримака. — М.: Республика, 1996.

125. Лопатин А. М. Философские характеристики и речи / Вступ. статья проф. В. В. Зеньковского; Вместо послесл. проф. В. В. Рубцов, А. Д. Червяков. — М.: ИЦ «Academia», 1995.
126. Лосев А. Ф. Античная мифология в историческом развитии // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1996.
127. Лосев А. Ф. Античный космос и современная паука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1999.
128. Лосев А. Ф. Демон // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 1. А-К / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Рос. Энциклопедия, 1994.
129. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1999.
130. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. — М.: Искусство, 1994.
131. Лосев А. Ф. Неоплатонизм // Лосев А. Ф. Словарь античной философии. — М.: «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995.
132. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
133. Лосев А. Ф. Платон // Лосев А. Ф. Словарь античной философии. — М.: «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН, 1995.
134. Лосев А. Ф. Учение о мире, творении и твари и наука // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1999.
135. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Молодая гвардия, 2000.
136. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. — М., 1991.
137. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие — В 2 т. Т. 1. — СПб., 1895.
138. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. — В 2 т. Т. 2. — СПб., 1895.
139. Макарий Египетский, прп. Великое послание и слова // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002.
140. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002.
141. Макарий Египетский, прп. Поучения // Макарий Египетский, прп. Творения. — М.: Паломник, 2002.

142. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
143. Максим Исповедник, прп. Творения в 2 т. Т. 1. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А. С. Сидорова. — М.: Мартис, 1993.
144. Максим Исповедник, прп. Четыреста глав о любви // Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
145. Малинецкий Г. Г. Синергетика, нелинейность и концепция Роджера Пенроуза // Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005.
146. Маркова А. А. Наука и религия глазами христианского теолога С. Яки // Философско-религиозные истоки науки. — М.: Мартис, 1997.
147. Маркова А. А. Человек и мир в науке и искусстве / А. А. Маркова. — М.: Капон+ РООИ Реабилитация, 2008.
148. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. — К.: Центр православной книги, 2007.
149. Мелитон Сардийский. Речь к императору Антониноу // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетея, 1999.
150. Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
151. Мефодий Патарский. Пир десяти дев // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. — М.: Паломник, 1996.
152. Мильков В. В. Геоцентрическая концепция мироздания в древнерусских текстах переводной христианской экзегезы // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетея, 2004.
153. Мильков В. В. Идеи плоскостно-комарного мироустройства в древнерусских текстах христианской экзегезы // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетея, 2004.
154. Мильков В. В. Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетея, 2004.
155. Минделл А. Геопсихология в шаманизме, физике и даосизме. Осознание пути: В учениях Дона Хуана, Ричарда Фейнмана и Лао-цзы / Арпольд Минделл; пер. с англ. А. Киселева. — М.: АСТ: ГАНГА, 2008.

156. Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999.
157. Михеев С. В. Темная энергия и темная материя — появление нулевых колебаний электромагнитного поля. — М.: АЕНАНД, 2006.
158. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
159. Мягкова Е. Ю. Эмоциональная нагрузка слова: Опыт психолингвистического исследования. Воронеж, 1990.
160. Мягкова Е. Ю. Эмоционально-чувственный компонент значения слова. Курск, 2000.
161. Налимов В. В. В поисках иных смыслов. — М., 1993.
162. Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
163. Немезий Эмесский. Природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. Сост., послеслов., общ. ред. М. А. Хорькова. — М.: Канон+, 1998.
164. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
165. Нола Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. — М.: «Рефлбук», К.: «Ваклер», 1998.
166. Ньютон И. // Британская энциклопедия. — Режим доступа: <http://www.britannica.com/cb/article-12281/Sir-Isaac-Newton>.
167. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. — М.-Л.: изд-во АН СССР, 1936.
168. Ориген. Против Цельса / Пер. с греч. А. Писарева. — М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.
169. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.
170. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевич. — СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008.
171. Панкратов А. В. К проблеме союза религии и науки // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

172. Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А. Г. Габричевского. — СПб.: Азбука-классика, 2006.
173. Паскаль Б. К Пьеру Ферма // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма / Пер. с фр. О. И. Хомя и С. Долгова; составление О. И. Хомя и А. А. Жаровского; статья, комм., указ. О. И. Хомя; общ. ред. А. Б. Мокроусова. — К.: Port-royal, 1997.
174. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гипзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.
175. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки. — М., 1975.
176. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: Едиториал УРСС, 2005.
177. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. — М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004.
178. Платон. Государство.
179. Платон. Менон.
180. Платон. Тезет.
181. Платон. Тимей.
182. Полкинхрон Д. Наука и богословие. Введение. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
183. Полянский С. М. О научных аспектах изучения космологических представлений в Древней Руси // Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004.
184. Поппер К. Реализм и цель науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Логос, 1996.
185. Попов И. В. Труды по патрологии. Т.1. Святые отцы II–IV вв. — М.: Сергиев Посад, 2004.
186. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. — М., 2002. — Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt>.
187. Райнов Т. И. У истоков экспериментального естествознания: Пьер де Марикур и западноевропейская наука XIII–XIV вв. — «Вопросы истории естествознания и техники», 1988, № 4.
188. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 2-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. — Новосибирск: Новосибирский университет, 1997.

189. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. Пер. с англ. — К.: Ника-Центр, 2001.
190. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — В 4 т. Т. 1. Античность. — ТОО ТК «Петрополис», 1994.
191. Решетникова Т. П. «Современные исследования феномена святых мощей» // Дива пещер лаврских. — К., 1997.
192. Розин В. М. Условия мыслимости познания и конфигурирование знаний в философии и науке // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке: В 2 кн. / [отв. ред. Н. К. Удумян]; Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН; Ин-т философии РАН. — М.: Наука, 2007.
193. Сагарда Н. И., проф., Сагарда А. И., проф. Полный курс лекций по патрологии. Учебное пособие. СПб.: Воскресение, 2004.
194. Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания // Культура Византии: Вторая половина VIII–XII в. — М.: Наука, 1989.
195. Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. Пер. с англ. — М.: ЧеРо, 1997.
196. Сас Т. Миф душевной болезни / Пер. с англ. В. Самойлова. — М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010.
197. Свасьян К. А. Становление европейской науки. — М.: evidentis, 2002.
198. Сент-Экзюпери А. Цитадель // Согласие. — М., 1993. — № 4.
199. Серафим (Роуз), иеромон. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Христианское православное ведение — М.: Издательский Дом Русский Паломник, Валаамское Общество Америки, 2009.
200. Сергеев Б. Ф. Ум хорошо... — М.: Молодая гвардия, 1994.
201. Сергеев А., прот. Святой Амвросий Медиоланский о пастырском служении. — Режим доступа: http://www.reshma.nov.ru/psychology/pastirskaja/mediolan_pastir.htm.
202. Сергиенко Е. А., Дозорцева А. В. Функциональная асимметрия полушарий мозга. — Режим доступа: <http://cerebral-asymmetry.narod.ru/Sergienko.htm>.
203. Серс Ф. Возврат к сакральному или преобразование авангардом. — «Бесседа», 1993, № 11.
204. Сидоров А. И. Комментарии // Анастасий Синаит, при. Избранные творения — М.: Паломник, «Сибирская благозвонница», 2003.

205. Симеон Новый Богослов, прп. Творения в 3 т. Т. 3. Божественные гимны. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
206. Словарь иностранных слов / Под ред. И. В. Лехина, Ф. Н. Петрова. — 4-е изд. — М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1954.
207. Сова А. З. У истоков языка и мышления. Генезис африканских языков. — СПб., 1996.
208. Советский энциклопедический словарь / Пред. А. М. Прохоров. — М.: Советская энциклопедия, 1981.
209. Соловьев Вл. Демон // Энциклопедия «Брокгауз и Ефрон».
210. Сорокин Ю. А., Уфимцева Н. В. и др. Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. — Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/412565/>.
211. Старец Силуан. Жизнь и поучения. — М.: Православная община, 1991.
212. Старец Силуан Афонский. — М., 1996.
213. Тарнас Р. История западного мышления / Пер. сангл. Т. А. Азаркович. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.
214. Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетейя, 1999.
215. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
216. Тесла Н. Статьи. — Самара: Издательский дом «Агни», 2008.
217. Торранс Т. Пространство, время и воплощение. (Серия «Богословие и наука») — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.
218. Уемов А. И. Системные аспекты философского знания. — Одесса: Студия «Негоциант», 2000.
219. Уемов А. И., Терентьева А. Н. Лекции и задачи по метафизике. — Одесса: Астропринт, 2009.
220. Фантоли А. Галилей: в защиту учения Коперника и достоинства Святой Церкви / Пер. с итальянского А. Брагина. — М.: Издательство «МИК», 1999.
221. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

222. **Феофил Антиохийский.** Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов — СПб.: Фонд «Благовест», Алетея, 1999.
223. **Философский энциклопедический словарь.** — М.: Советская энциклопедия, 1993.
224. **Филофей Синайский, прп.** Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. — Свято-Гронцкая Сергиева Лавра, 1992.
225. **Флек А.** Возникновение и развитие научного факта. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
226. **Флоренский П. А., свящ.** Иконостас // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. — М.: Мысль, 1996.
227. **Флоренский П. А., свящ.** Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев) — М.: Мысль, 1999.
228. **Флоренский П. А., свящ.** Мнимости в геометрии. — М.: Лазурь, 1991.
229. **Флоренский П. А., свящ.** Наука как символическое описание // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев) — М.: Мысль, 1999.
230. **Флоренский П. А., свящ.** Об ориентировке в философии // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев) — М.: Мысль, 1999.
231. **Флоренский П. А., свящ.** Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. — М.: Мысль, 1996.
232. **Флоренский П. А., свящ.** Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев). — М.: Мысль, 2004.
233. **Флоренский П. А., свящ.** Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Лепта, 2002.
234. **Флоровский Г., прот.** Византийские отцы V–VIII веков. — М., 1992.

235. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998.
236. Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый. Доникейская латинская патрология (150–325 гг.) — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005.
237. Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией: Пер. с англ. / Общ. ред. Г. А. Курсаева. Изд. 2-е. — М.: ЛИК, 2007.
238. Франц М.-А. фон. Избавление от колдовства в волшебных сказках / Пер. с англ. В. Мершавки. — М.: Независимая фирма «Класс», 2007.
239. Франц М.-А. фон. Глоссарий юнгианских терминов // Франц М.-А. фон. Избавление от колдовства в волшебных сказках / Пер. с англ. В. Мершавки. — М.: Независимая фирма «Класс», 2007.
240. Франц М.-А. фон. Наука и подсознание // Юнг К. Г., фон Франц М.-А., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. — М.: Серебряные нити, 1997.
241. Франц М.-А. фон. Пророчание и синхрония. Психология значимого случая. — СПб.: Б.С.К., 1998.
242. Хайдеггер М. Что значит мыслить // Разговор на проселочной дороге. Сборник. — М.: Высшая школа, 1993.
243. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
244. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. — СПб.: Б.С.К., 1997.
245. Ходаков М. А. Икона и образ: иконоборчество в современном варианте (Рецензия на книгу Виктора Петренко «Богословие икон». СПб., 2002) // Искусство Христианского Мира. Выпуск 8. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2004.
246. Хокинг С. Мир в ореховой скорлупке / Пер. с англ. А. Сергеева. — СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007.
247. Холлинс Дж. В поисках божественной обители: Роль мифа в современной жизни / Пер. с англ. В. Мершавки. — М.: Независимая фирма «Класс», 2008.
248. Храм // Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3: Т–Я / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1995.

249. Чебанов С. В. Экология человека или экология homo sapiens? — Режим доступа: www.srph.ru/txt/ecol.doc.
250. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993.
251. Шимбалев А., свящ. Наука, псевдонаука и религия: проблема веры и познания // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Ред. Владимир Порус (Серия «Богословие и наука»). — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
252. Штрекер Э. Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Логос, 1996.
253. Эйнштейн А. Наука и религия // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. — М.: Наука, 1967.
254. Эйнштейн А. О методе теоретической физики // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. — М.: Наука, 1967.
255. Эйнштейн А. О религии. — М.: Альпина поп-физикс, 2010.
256. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов / Пер. с англ. и послесл. С. Г. Суворова. — М.: Наука, 1965.
257. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. — М.: Янус-К, 1998.
258. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. — М.: Ладомир, 1999.
259. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. — М.: Госполитиздат, 1961.
260. Энциклопедия глубинной психологии. В 4 т. Т. 4. Индивидуальная психология. Аналитическая психология. Пер. с нем. / Общ. ред. А. М. Боквинова. — М.: «Когито-Центр», МГМ, 2004.
261. Юнг К. Г. Аналитическая психология и мировоззрение // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Пер. с нем. / Предисл. А. В. Брушлинского. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
262. Юнг К. Г. Добро и зло в аналитической психологии // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббс; сост. В. В. Зеленский, А. М. Руткевич. — М.: Мартис, 1995.
263. Юнг К. Г. Душа и земля // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. / Предисл. А. В. Брушлинского. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.

264. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. — Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.
265. Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994.
266. Юнг К. Г. Противоречия Фрейда и Юнга // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Пер. с нем. / Предисл. А. В. Брушлинского. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
267. Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип // Юнг К. Г. Синхронистичность. Сборник / Пер. с англ., — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997.
268. Юнг К. Г. Теоретические рассуждения о сущности психического // Юнг К. Г. Об энергетике души / Пер. с нем. В. Бакусева. — М.: Академический Проект, 2008.
269. Юнг К. Г. Трансцендентальная функция // Юнг К. Г. Синхронистичность. Сборник / Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997.
270. Юнг К. Г., фон Франц М.-А., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. — М.: Серебряные нити, 1997.
271. Asad T. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. — Man, 1983, vol. 18, no. 2.
272. Carroll W. Thomas Aquinas and Big Bang Cosmology — Режим доступа: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/carroll.htm>.
273. Isham C. J. Creation of the Universe as a Quantum Process // Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding. Vatican City, 1988.
274. Vaas R. Time before time. Classifications of universes in contemporary cosmology, and how to avoid the antinomy of the beginning and eternity of the world.
275. Young A. M. The Geometry of Meaning. — N.Y.: Delacorte Press, 1976.
276. Young A. M. The Reflexive Universe: Evolution of Consciousness. — N.Y.: Delacorte Press, 1976.

Наукове видання

АРАБАДЖИ Дмитро Васильович

**ДОЦІЛЬНЕ ЧИНЕННЯ І ПРИРОДОЗНАВСТВО
ВСТУП ДО СИМВОЛІЗМУ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКІВ
НАУКИ ТА РЕЛІГІЇ**

Російською мовою

Уважаемые читатели!

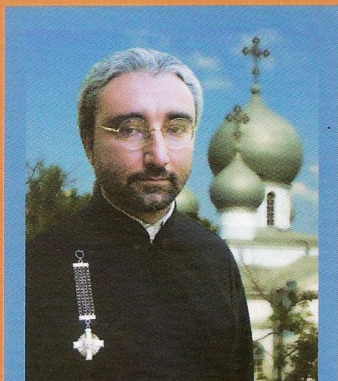
*Ваши впечатления от прочитанного, замечания и пожелания
автор с благодарностью примет по адресу: symbol57@gmail.com*

Оригинал-макет *Н. Жукова*
Корректор *Е. Щиголь*

Підписано до друку 17.07.2011. Формат 64×80/16. Папір офсетний.
Гарнітура «Garamond Premier Pro». Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 11,16. Тираж 300 прим.

Видруковано з готового оригінал-макета у друкарні «Коло»
вул. Індустріальна, 8, м. Дрогобич, Україна 82100
тел. (03244) 41 71 96
e-mail: kolodruk@gmail.com

Свідоцтво ДК № 498 від 20.06.2001
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Україна 82100
тел./факс: (03244) 2 90 60
e-mail: koloopera@gmail.com



**ДМИТРИЙ
ВАСИЛЬЕВИЧ**

АРАБАДЖИ — доктор философии в области психологии, кандидат богословия, автор исследований по историко-философским вопросам символического мировосприятия «Очерки христианского символизма» (2008) и «Между сакральным и профанным» (2009). Область его научных интересов включает символизм, вопросы взаимоотношений науки и религии, нравственное богословие. В одесском Доме ученых читает авторский курс «Наука и религия».

Изыскания автора отличаются фундаментальностью подхода и стройностью изложения. Для аргументации своих идей автор использует широчайший спектр разноплановых источников.

*Доцент кафедры основного богословия
и апологетики Киевской Духовной академии,
кандидат богословия
протоиерей **Владимир Савельев***



Наиболее важным, актуальным и с философской, и с богословской точки зрения представляется следующий авторский вывод: «Между психикой человека и образом мира существует функциональная зависимость. Отказ от этого представления лишает богословие возможности осознать духовную уязвимость человеческой души со стороны образа мира».

*Старший преподаватель
Богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
кандидат философских наук **И. С. Вевюрко***



Выводы автора чрезвычайно важны и указывают на дальнейшие перспективы развития в этой области.

*Доцент кафедры церковной истории
Екатеринодарской Духовной семинарии,
кандидат педагогических наук
протоиерей **Алексий Касатиков***



Разрабатываемая автором теория взаимоотношений научной и религиозной систем знаний в точке «умное делание» является актуальным заявлением в философии науки.

*Заведующий лабораторией
физики и химии сорбционных процессов
НИИ физики ОНУ им. И. И. Мечникова,
доктор физико-математических наук,
профессор **В. В. Кутаров***

ISBN 978-966-2405-76-7



9 789662 405767