

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ В СВЕТЕ ИСИХАСТСКОГО БОГОВИДЕНИЯ

С.С. ХОРУЖИЙ

Естественная теология — издревле влиятельное направление религиозной мысли, утверждающее возможность познания Бога посредством познания природы, тварного мироздания. Автор показывает, что с православных и, в особенности, исихастских позиций, ее основания требуют глубокой коррекции, ибо не учитывают необходимости для Богопознания антропологических предпосылок кардинального изменения самого человека. С учетом этих предпосылок, Богопознание интегрируется в Богообщение: оно переводится из чисто интеллектуальной когнитивной парадигмы в холистическую парадигму любви и общения. В статье кратко указываются следствия, вытекающие из данного вывода для современных дискуссий о богословских проблемах космологии и других естественных наук.

Ключевые слова: естественная теология, богословие, исихазм, познание, антропология, физика, космология.

Издавна и традиционно, главным руслом, в котором христианская мысль ставила и рассматривала такие проблемы как присутствие и действие Духа Св. в природе, христианское осмысление Природы, Космоса, экологической ситуации/окружающей среды, отношения христианского богословия и науки (прежде всего, естественных наук) и т.п. — служила так называемая естественная теология¹. Под этим именем понимался богословский дискурс, базирующийся на положении о том, что познание тварного мира, природных явлений и процессов несет в себе религиозное содержание, позволяя делать заключения о Боге, о Его действиях и о связи Бога и мира. Но в Западном и Восточном христианстве идеи естественной теологии (в дальнейшем — ЕТ) всегда воспринимались весьма по-разному, и ее история

¹ Theologia naturalis — термин, идущий от стоиков, а в христианстве — от Августина.

развивалась также очень различно. В целом, можно сказать, что эти идеи разрабатывались преимущественно на Западе (за важным исключением псевдо-Дионисия) и пользовались там заметно большим влиянием, меж тем как вклад Православия заключался, главным образом, лишь в той или иной реакции на них. В данном тексте мы кратко опишем рецепцию ЕТ в исихастском и паламитском русле православной мысли, проанализируем причины сдержанно-критического характера этой рецепции и постараемся показать, что в этом русле заложены возможности иного, самостоятельного подхода ко всему полю проблем ЕТ и ко всей большой теме «Дух Св. в творении». Наше особое внимание к данному руслу объясняется и оправдывается тем, что исихастская традиция сегодня прочно признана стержнем и ядром православной духовности, тем лоном, где вырабатывается и хранится аутентичный опыт христоцентрического Богообщения, опыт соединения с Богом в Его энергиях, которое Православие утверждает как цель христианской жизни.

Естественная теология в патристическом и аскетическом дискурсе Православия

Разумеется, всякая трактовка проблем ЕТ в христианской мысли, будь то западной или православной, отправляется от положений Писания, касающихся этих проблем. К скриптуральным основаниям ЕТ относят, в первую очередь, два высказывания, одно в Ветхом Завете и одно в Новом. Книга Премудрости Соломоновой говорит: «От величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» [Прем. 13: 5]. С этим близко перекликается Послание к Римлянам: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы» [Рим. 1: 19]. Оба текста неизменно служат опорой для всех изложений и обоснований ЕТ. Однако прямые истоки ЕТ лежат в греческой философии. Нет сомнения, что в составе христианского богословия ЕТ принадлежит к тем его многочисленным элементам, что пришли из эллинской мысли и затем проходили, каждый по-своему, сложный процесс христианизации, интегрируясь в христианский способ мысли. Данный способ складывается в эпоху Соборов и имеет два фундаментальных отличия от античного мышления: Личность (понятая как Божественная Ипостась) и догмат. Соответственно, в до-Никейский период христианизация была лишь поверхностной; и именно в этот период ЕТ прочно внедряется и закрепляется в христианской мысли. Выражение позиций ЕТ можно встретить у большинства до-Никейских богословов и, в первую очередь, у Оригена и

Климента Александрийского. Особенно отчетливо и логично выстраивает основания ЕТ Ориген. Его космология — типичная позднеантичная космология, базирующаяся на идеях порядка и закономерности мироздания, среди которых выделяется столь важный в будущем принцип иерархии, или же чина (*taxis*). Христианизация сводится, в основном, лишь к замене Аристотелева перводвигателя на библейского Бога-Творца, что имплицитно и самоочевидную *христианскую версию античной ЕТ*: «Разве существует нечто более пагубное, чем, взирая на чинообразное устройство мира, не мыслить о Творце его?» [*Contra Celsum*, 4]. Эта версия была воспринята и продолжена у псевдо-Дионисия, а в дальнейшем — в Западном христианстве. Псевдо-Дионисий следует в том же эллинском русле, хотя, в отличие от эклектичности Оригена, опирается почти исключительно на неоплатонизм. В своей космологии он близок к Оригену, однако гораздо сильнее подчеркивает иерархический принцип, делая его универсальной структурной парадигмой реальности; а в ЕТ он еще более определенно утверждает ее основной постулат: «Познание сущего... истинных философов должно возводить к Виновнику (*Aitios*) и самого сущего, и ведения его» [Дионисий Ареопагит, 2006, с. 428].

От псевдо-Дионисия идет прямая линия к ЕТ в западной мысли Нового Времени. По мере развития секуляризации, происходит все более открытое и последовательное воссоединение этой мысли с античной философией. Аспекты этого процесса и его следствия крайне многообразны; для нашей темы существенней всего то, что в диаде ЕТ — теология Откровения (*Natural Theology — Revealed Theology*) второй полюс все более отодвигается на периферию, маргинализуется, как в философском, так даже и в теологическом дискурсе. Установка ЕТ — познание Бога в рамках «внешней науки», посредством «естественного разума», «размышлений и силлогизмов», на основе «общих понятий» и т.п. — все более представляется как полноценная и (само)достаточная. Предпосылки для развития такого тренда уже наличи в «Ареопагитиках», в таких их концептах как «мир в Боге» и сущие в Боге «проборазы» (*paradeigmata*) всех вещей: очевидным образом, эти концепты существенно (нео)платонизируют христианское учение о Боге и делают Божественную реальность более доступной для «естественного разума» и «общих понятий». В тесной связи с этими концептами псевдо-Дионисия находится философия Николая Кузанского, весьма укрепившая базу ЕТ: нетрудно увидеть, что онтология панэнтеизма, глубоко и многообразно разработанная Кузанским, содержит в себе онтологическое обоснование ЕТ. Следующий этап в усилении позиций ЕТ — деизм,

столь влиятельный в эпоху Просвещения и представлявший отношение Бога к миру метафорой часовщика и его изделия. Особенность этого этапа в том, что здесь ЕТ остается уже главным и почти единственным содержанием теологического дискурса; в значительной мере, происходит редукция теологии как таковой к ЕТ. Но с дальнейшим углублением секуляризации, отвергается и сама ЕТ, вместе с любыми формами теологического сознания. В наши дни этот путь пройден до конца: как заявил Жиль Делез, «теологического сознания сегодня уже не существует». Легко догадаться, что Западное христианство, активно продолжающее свою теологическую работу, другого мнения на сей счет. Но в том, что касается ЕТ, следует признать, что сегодняшним теологическим сознанием не создано ее обоснованной современной парадигмы. Тем не менее, существует немало импровизированных построений в русле ЕТ, возникающих, главным образом, в контексте усилий христианского осмысления современных физических и космологических концепций. Ниже мы кратко обсудим их идейные основания.

Существенно другой была история ЕТ в Православии. В целом, ее отличия соответствуют общим типологическим различиям христианской культуры Запада и Востока: если на Западе ее лейтмотив — гуманистический пафос широких горизонтов познания, бесконечных возможностей совершенствования человека, то на Востоке — необходимость постоянной внутренней работы — покаяния, преодоления и изменения ветхого себя в устремлении к соединению со Христом. Уже в эпоху Каппадокийцев установки ЕТ начинают подвергаться критической рефлексии, главный предмет которой — утверждение принципиальной ограниченности подхода ЕТ. Безусловно, Каппадокийцы не отрицают данного пути познания Бога, однако они усиленно подчеркивают его неполноту и несовершенство в обоих аспектах познавательной деятельности: и в том, что возможно познать на путях ЕТ, и в том, какой степени ясности способно достигать это познание. И тот, и другой аспект явственно выступают в словах Григория Нисского: «Мы, взирая на красоту в творении, впечатлеваем в себе понятие не сущности, но Премудрости премудро все Сотворившего... По видимой во Вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего. Как и в человеческих произведениях... усматривается не естество художника, но только художническое знание, какое художник вложил в произведение» [св. Григорий Нисский, 1997, с. 88—89]. Итак, естественным разумом познается лишь Премудрость Бога, его «художническое знание», и познается только гадательно. В «Жизни Моисея» св. Григорий еще более скептичен по отношению к возможностям Богопознания этого разума:

как он утверждает здесь, все понятия о Боге, которые строит разум, предоставленный самому себе, суть лишь «идолы и кумиры», что велит разрушать уже и Ветхозаветное благочестие. Св. Григорий Богослов всюду подчеркивал недоступность Св. Троицы, всей икономии Ее, для любых подходов и методов естественного разума, он отрицал, в противоположность Августину, допустимость даже привычных в богословском дискурсе сравнений и уподоблений Троицы тварным вещам. Как он находил, познаваема из творений лишь «благость Отца Небесного».

Нам нет нужды в подробном разборе этих особенностей, поскольку ЕТ у Каппадокийцев (и шире, у Восточных Отцов Церкви вплоть до св. Иоанна Дамаскина) не раз тщательно изучалась и излагалась. Отметим лишь один важный момент патристического учения о тварном мире, который издавна поверхностно толковался в русле платонизма и ЕТ. Это — известная концепция божественных «логосов», *logoi*, присутствующих в тварных вещах и явлениях. Как предполагалось в большинстве толкований, эти «зародышевые», или «сперматические» логосы укоренены в Боге как Божественном бытии и Божественной Сущности, и, вследствие этого, познание тварных вещей в их логосах заключало бы в себе и истинное познание Бога. Однако, как показывает о. Иоанн Мейендорф, «личностное и динамическое понимание Бога», присущее византийской мысли, влечет за собой также динамическое, или же «энергийное» понимание логосов как «энергий, которые не существуют сами по себе». Это означает, очевидно, что концепция логосов отнюдь не идет вразрез с общим скептическим отношением к ЕТ в греческой патристике. В недавнем капитальном исследовании Я. Пеликана [Pelikan, 1993], автор характеризует ЕТ Каппадокийцев как «метаморфозу» ЕТ, какую она существовала в античной философии. Мы полностью присоединяемся к этой оценке, добавив, что, на наш взгляд, главное содержание метаморфозы составляет именно рефлексия границ ЕТ и придание ЕТ статуса строго ограниченной когнитивной парадигмы.

Напротив, гораздо меньше изучено отношение к ЕТ в аскетической традиции Православия, в исихастской и паламитской мысли. Между тем, как мы покажем, православная рецепция ЕТ получает здесь весьма существенное развитие. Во-первых, здесь продолжается демонстрация неполноты и несовершенства ЕТ, причем критические оценки последней делаются более решительны, принимают более отчетливую и категоричную форму. Во-вторых, здесь столь же отчетливо раскрываются и причины, корни неполноты и несовершенства ЕТ. И в-третьих, что самое важное, здесь, независимо уже от ЕТ, разворачивается иной способ и путь Богопознания. Более точно, здесь разворачивается иная стратегия

актуализации конститутивного/фундаментального отношения Человек — Бог: стратегия, которая строится уже не в парадигме познания, а в парадигме любви и общения. В этой стратегии реализуется также и установка Богопознания, однако теперь оно выступает как аспект целостного, интегрального Богообщения, вовлекающего все человеческое существо и, в отличие от ЕТ, уже не ограниченного в своих возможностях, а ведущего к исполнению цели христианской жизни, соединению с Богом в Его энергиях.

Критика ЕТ — исходная тема знаменитой полемики Паламы с Варлаамом. Для Паламы, Варлаам — апологет ЕТ, утверждающий ничем не умаленную ценность и полноту возможностей «внешней мудрости», познания посредством «внешней науки». Подобно Каппадокийцам, Палама не думает отрицать ЕТ, он не раз говорит, что познание творений способно дать «первоначальное познание Бога», а до Закона и вне христианства оно остается единственным и небесполезным способом Богопознания: «Богопознание через сущее отвечало младенчеству живших до Закона [св. Григорий Палама, 1995, II. 3, 70, с. 257]... Язычники... приходили к какому-то представлению о Боге, поскольку природа и творение дают к тому немалые основания» [Там же. I. 1, 18]. Но главная его цель — показать не просто неполноту, но и ущербность ЕТ. Через познание творений можно прийти лишь «к представлению о Боге, не достигающему Бога и не отвечающему Его природе» [Там же. I. 1, 18]. Такое познание дает лишь «знание Бога из вероятности», то есть возможность «путем вероятных рассуждений догадываться о Боге» [Там же. II. 3, 16]. Палама выносит четкий вердикт: «Ожидать от внешней науки каких-либо точных познаний о Божественных предметах мы и вовсе запрещаем, ибо нельзя от нее научиться ничему надежному о Боге» [Там же. I. 1, 12]. Это сугубо гадательное и ненадежное знание не дает даже «понимания того, какое место занимает человек у Бога» [Там же. «150 глав», 29]. В связи с современными попытками толкования космологических теорий в русле ЕТ, можно указать, что Палама особо подчеркивает: из познания творений нельзя с надежностью заключить о Боге как Творце мира, ибо к такому заключению не приходили греческие ученые и философы, достигшие вершин в этом познании, «ни Птолемей,... ни Гиппарх, ни Марин Тирский, мудрецы, приведшие свой ум в согласие с истиной небесных кругов, эпициклов и сфер... ни Аристотели и Платоны» [Там же. II. 3, 4]. Мысль и наука Нового Времени вернулись на путь античного разума, к его логике познания, его принципам и установкам. Но Палама из всего внехристианского мира специально выделяет античную философию, находя ее воззрения, ее ЕТ макси-

мально чуждыми библейско-христианскому учению о творении. Как он утверждает, познание Бога через творения «показывало Творца лишь тем, кто не отошел вслед за эллинскими мудрецами и от этого природного познания» [Там же. II. 3, 44].

Итак, не отрицая ЕТ, Палама в то же время дает ей весьма критическую оценку, предельно сужая ее возможности и подчеркивая ущербность ее плодов. Но он далеко не ограничивается простой критикой. В «Триадах» Паламы, вкупе с другими текстами исихастской традиции, можно найти цельное выражение позиций православного богословия и исихазма по всему спектру проблем, касающихся ЕТ и места ее в христианском умозрении. Прежде всего, здесь указывается, чего именно недостает ЕТ, чем порождаются зачаточность и ущербность Богопознания, которое она способна доставить. У Паламы, как и у других исихастов, повторяется часто очень простое положение, азбучная истина аскетического сознания: «Истинное знание, единение с Богом и уподобление Ему достигается лишь через соблюдение заповедей» [Там же. II. 3, 75]. Это простое положение заслуживает, однако, самого пристального взгляда: оно является, на поверку, не чем иным как краеугольным камнем «высшего способа познания», отличного от пути ЕТ. Еще даже не выясняя, что значит «соблюдение заповедей», мы видим здесь альтернативную установку Богопознания, альтернативную трактовку отношения человека к Богу: нам говорят, что для «истинного знания» о Боге **человек должен меняться сам**. Иначе говоря, истинное и неущербное Богопознание включает в себя некоторые *антропологические предпосылки*.

Этот вывод принципиален. Установка ЕТ — это установка познания, не предполагающего изменения познающего субъекта. Она соответствует когнитивной парадигме, которая господствовала в европейской мысли почти на всем протяжении ее истории и в Новое Время обрела окончательную форму в картезианской метафизике как «субъектобъектная парадигма». Еще прочнее, чем в метафизике, она закрепилась в науке (особенно в естественных и экспериментальных науках). В XX в., в итоге известных процессов «преодоления метафизики» и «смерти субъекта», она была полностью отвергнута в философии, однако в этих науках продолжает доминировать и в наши дни (лишь относительно недавно здесь начали появляться попытки выхода за пределы оппозиции Субъект — Объект). Что же до парадигмы, базирующейся на условии изменения субъекта, то к ней недавно привлек внимание М. Фуко, который детально проследил ее историю на Западе, представив ее в качестве незаслуженно отодвинутой, но впол-

не состоятельной, альтернативы субъект-объектной парадигме. Проанализировав ее содержание, М. Фуко определил соответствующий ей процесс изменения субъекта как «практику себя» — антропологическую практику, в которой человек осуществляет целенаправленное преобразование себя самого — вообще говоря, не только сознания, но и всего своего существа. Таким образом, в терминах этой популярной сегодня концепции М. Фуко, мы можем сказать, что позиция ЕТ — Богопознание в картезианской субъект-объектной парадигме, а позиция православно-аскетической мысли — Богопознание в парадигме практик себя. В исихазме эта альтернативная парадигма была довольно отчетливо описана очень задолго до М. Фуко; в частности, св. Григорий Палама, противопоставляя ее ЕТ, развивает, по словам о. Иоанна Мейендорфа, целое «учение о двух видах знания». Однако практика себя, отвечающая исихастскому Богопознанию, весьма специфична, и по своей природе она уже не принадлежит к чисто когнитивным практикам. Дадим ее краткое описание.

Исихастская альтернатива естественной теологии

Конституирование альтернативной стратегии начинается со смены перспективы: признав необходимость антропологических предпосылок для «истинного Богопознания», сознание ставит эти предпосылки в центр своего внимания. Оно рассматривает их с максимальной тщательностью — конечно, не с целью научного изучения, а с целью чисто практической: выяснить, как следует достигать их выполнения. Как должен человек себя изменить? Мы начали с указания Паламы, говорившего всего лишь о «соблюдении заповедей», но в аскетическом дискурсе за этой формулой стоит, в действительности, цельный способ существования. Заповеди Христа понимаются глубоко не формально, их соблюдение должно направлять сознание и всего человека к Христу. Первая же заповедь, будучи понята как предпосылка познания Бога, вносит в установку Богопознания принципиальное отличие: познание Бога предполагает любовь к Богу, любовь же, в свою очередь, предполагает устремление к своему предмету, к соединению с ним. Это устремление есть глубоко личное отношение к Богу как Личности, и актуализация такого отношения представляет собой личное общение. В итоге, установка познания кардинально трансформируется и расширяется: *Богопознание переводится из чисто интеллектуальной когнитивной парадигмы в интегральную, холистическую парадигму любви и общения*. Отсюда и раскрываются причины ущербности и недостаточности ЕТ: «истинное знание», о котором говорит Палама, —

это не знание о Боге, а *знание Бога*, знание живой Личности, обретаемое в общении любви с Нею. Собственно же познание как когнитивная активность реализуется как аспект, составная часть этого общения, неотделимая от целого и питаемая им. В отличие от этого, ЕТ — обособленная когнитивная активность, которая, не имея никакой связи с икономией Богообщения, пытается добывать какие-то выводы о Боге косвенным и отраженным путем, из познания эмпирических явлений. Понятно, что подобной активности доступны лишь некие обрывки истинного знания, в которых к тому же не может быть никакой уверенности.

Нетрудно также увидеть, что актуализация парадигмы Богопознания как Богообщения, действительно, требует изменения человека и разворачивается в некоторую практику себя. Меж человеком и Богом — разрыв, онтологическая дистанция, и в своем общении с Богом, устремляясь к соединению с Ним, человек должен преодолеть этот онтологический разрыв. Православное богословие описывает искомое преодоление как обожение (theosis) человека, совершенное соединение его энергий с Божественными энергиями. По самому определению, обожение означает изменение человека, и притом изменение максимального мыслимого масштаба, актуальную онтологическую трансформацию. И именно обожение православная аскеза утверждает как высшую цель своих трудов, как то духовное состояние, к достижению которого направляется практика подвижников-исихастов. Так устанавливается связь между «истинным знанием Бога» и исихастской практикой: она признается ядром православной духовности именно оттого, что вся ее цель и содержание состоит в культивации Богообщения, восходящего к обожению и включающего в себя Богопознание. Эта связь отражается и в том особом понимании богословия, которое изначально выдвинул исихазм. В этом понимании, богословие — отнюдь не теоретическая дисциплина, строящая рассуждения на базе Писания и учения Церкви, но дисциплина сугубо опытная: это прямая передача опыта Богообщения теми, кто лично испытал такой опыт, — подвижниками, достигшими высших ступеней духовного пути. «Богословие... есть поведение о том бытии, в которое действием Духа Святого человек был введен» [иеромон. Софроний (Сахаров), 1991, с. 153].

Несомненно, исихастская практика — практика себя, однако такого рода, который отнюдь не рассматривался М. Фуко (и не считался им возможным). Преобразование себя человеком направляется здесь к цели, лежащей вне наличного способа бытия и горизонта существования человека, мета-эмпирической и мета-антропологической цели. До-

стижение подобной цели неосуществимо собственными усилиями человека. Как говорит игумен Софроний в приведенной цитате, в иное, Божественное бытие человек вводится «действием Духа Святого». Бытийное претворение человека совершается действием благодати Св. Духа, Божественных энергий, но совершается никак не помимо усилий и воли самого человека, а только в согласии, соработничестве — *синергии* с ними. Это претворение — итог всей аскетической практики, представляющей собою сложный духовно-антропологический процесс, лестницу восхождения к обожению. Мета-эмпирическая природа цели (телоса) этого процесса имплицитно включает его специфические черты, главная из которых — необходимость строгого метода, полной путевой инструкции для продвижения к цели. Как практика, направляющаяся к онтологически внеположному телосу — к цели невидимой, отсутствующей в здешнем бытии, исихазм особенно подвержен опасности подмены цели, утери пути, верного направления. Поэтому он должен создавать полный организм своего опыта, свод правил, определяющих его организацию, испытание и истолкование; и эта тонкая антропологическая работа заняла 1000 лет, с IV по XIV в. Путь восхождения структурируется на крупные части, каждая из которых сосредоточена на определенном антропологическом задании: начальная часть посвящается покаянию (*metanoia*) и борьбе со страстями; центральная — созданию союза-сцепки двух активностей, Внимание — Молитва, которые, будучи связаны воедино, рожают способность продвижения к телосу и приводят к синергии, размышлению человека навстречу Божественным энергиям; а в заключительной части, за счет синергии, возникают уже начатки актуальной трансформации человеческого существа (в первую очередь, формирование новых перцептивных модальностей, «умных чувств» (*noera aisthesis*). И важно, что весь процесс разворачивается в парадигме личного общения, как «онтологический диалог» человека с Богом, в ходе которого человек, меняясь, размыкается к своему Собеседнику и движется к соединению с Ним.

Различия «двух видов знания» теперь представляются вполне отчетливо. С исихастских позиций, Бога не познают как предмет научного изучения, а узнают как живую Личность, с Которой вступают в углубляющееся общение любви. Но за различиями установок Богопознания открываются и принципиальные антропологические различия: различия парадигм конституции человека, антропологических формаций. ЕТ отвечает Новоевропейской модели человека как субъекта познания, который конституируется, актуализуя в познавательной деятельности свое отношение к бесконечному Универсуму (и, в частности, обнаружи-

вая в ходе познания некоторые аргументы — заведомо не обязывающие, не доказательные — в пользу существования Создателя Универсума, Его премудрости и благодати). Исихастское Богопознание соответствует человеку, который конституируется, актуализуя свое отношение к Богу как Личности в особой практике онтологического трансцендирования, развертывающейся как диалог с Ним, размыкание себя к Нему и всецелое соединение с Его энергиями. В этом онтологическом диалоге человек устремляется к личному бытию и, достигая соединения с ним (в Ипостаси Христа), сам обретает личное бытие, претворяется в личность (воипостазируется, в терминах православного богословия). «Два вида знания» (богословского) ассоциируются с двумя разными типами философствования и видения реальности. Богословие как ЕТ развивается преимущественно в рамках метафизического видения реальности, стоящего на оппозициях Природы и Разума, Мира и Бога; идейно и эпистемологически, оно коррелирует с философским дискурсом, выдвигающим на первый план спекулятивную метафизику, натурфилософию и теорию познания. Исихастское богословие развивается в рамках христоцентрического, антропоцентрического и личностного видения реальности; идейно и эпистемологически, оно коррелирует с философским дискурсом, где на первом плане антропология и философия личности. С позиций этого богословия, ЕТ оправдана лишь как сугубо частный аспект истинного Богопознания-Богообщения; пытаясь развиваться как самостоятельный дискурс, она немедленно теряет почву и искажает перспективу.

Стоит добавить, пожалуй, что скептическое отношение православно-аскетического сознания к ЕТ имеет совершенно иные основания, чем отрицание ЕТ в реформатской теологии и «диалектической теологии» К. Барта. Логика здесь прямо противоположна: в указанном протестантском русле, отвергающем синергию, ЕТ рассматривается как недопустимое преувеличение возможностей познания Бога человеком; для исихастского же сознания, обособленная ЕТ — скорее преуменьшение/сокращение этих возможностей, ложный путь, ведущий лишь к скудному, «гадательному» познанию Бога и уводящий, отвлекающий от истинного пути, на котором Богопознание развертывается как Богообщение, а человек в синергии и по благодати удостаивается «видеть Бога как Он есть», по слову современного исихаста.

Некоторые выводы для современной проблематики ЕТ

О. Иоанн Мейендорф напоминает: «Мир не божествен... Секуляризация космоса была с самого начала христианской идеей» [прот. Ио-

анн Мейендорф, 1981, с. 173—174]. Суть этой идеи в том, что Новый Завет Бога заключен с человеком, и лишь через человека осуществляется Божественное присутствие в мироздании. В своем бытийном смысле и содержании, целокупная реальность, охватывающая и тварное и нетварное бытие, именуется в христианстве Богочеловеческой реальностью, но не «теокосмической», и эта терминология отражает ту же идею: онтологическое строение реальности конституируется отношением Бог — Человек, но не отношением Бог — Мир (Природа). В философском дискурсе, точно ту же позицию выражает М. Хайдеггер: «Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг другу... Только человек, будучи открытым бытию, позволяет бытию приблизиться к себе его присутствием» [Хайдеггер, 1991, с. 73—74]. Эта общая позиция, с ее сосредоточенностью на человеке, полностью согласуется с описанной позицией исихастского богословия. Как легко увидеть, она влечет определенные выводы о предметной области ЕТ, о должной постановке ее проблем, а также об отношениях богословия и науки.

По самому привычному способу рассуждения в ЕТ, свидетельством и печатью присутствия Бога в тварном мире объявляется наличие законов природы, факт подчиненности природного мира — всех его вещей, явлений, процессов — строгим законам и структурам. Природному миру твердо присущи свойства закономерности и структурированности: все процессы следуют определенным законам, все явления и предметы обладают определенным строением, структурой, и все законы, все структуры соотносятся меж собой, организуясь и объединяясь в стройный ансамбль упорядоченно устроенного мироздания. Однако, согласно указанной позиции, все эти свойства природного мира — равно как и любые другие его свойства — сами по себе не несут никакого религиозного смысла и не допускают религиозного истолкования, будь то в пользу существования Божия или против него. Взгляд, стремящийся видеть в законах и структурах мироустройства разумность и целесообразность, которые должны быть заложены извне, некую сверхъестественную инстанцию (Божественным разумом, Вышней волей и т.п.), — тривиально необоснован. Никакой разумности и целесообразности в природных явлениях *самих по себе* нет: это — характеристики не явлений как таковых, а только способа описания, применяемого сознанием человека, которое по своему произволу ассоциирует с явлениями собственные конструкции. Притом, даже и как характеристики способа описания, они необоснованны, ибо сознание заключает к ним, тенденциозно манипулируя частичной информацией, и таким же манипулированием нетрудно прийти к противоположным характеристикам,

неразумности и нецелесообразности мироустройства (на чем базируется целая «философия абсурда»).

Эта критическая логика распространяется и на более широкий круг вопросов. Как мы заключили, *отношение Божественного и природного в христианстве необходимо опосредуется антропологическим*. В христианском видении реальности (в отличие от восточных религий — «религий Космоса»), природные явления и процессы наделяются религиозным смыслом, актуализуют свою связь с Богом — то есть присутствие в них Св. Духа, «Иже везде сый», — исключительно через посредство человека, через вовлечение в икономию Богочеловеческого отношения. «В христианском видении, невозможно говорить о тварном мире (creation), не говоря о человеке» [Stavrou, 2009, с. 5]. Отсюда следует, что любой дискурс, содержание которого полностью ограничивается природным миром, лишен религиозного содержания и какой-либо связи с богословской проблематикой. Данный вывод может служить как полезный критерий или тест, с которым можно подходить к обсуждениям богословских проблем современного естествознания. Во многих случаях мы можем найти в этих обсуждениях наивную методологию «короткого замыкания» (Бога на Природу, богословия — на естествознание) — попытки непосредственной богословской интерпретации естественнонаучных фактов, концепций или теорий, никак не связанных с антропологической, а, следовательно, и религиозной реальностью. В таких случаях перед нами — иллюзорная, псевдо-религиозная проблематика под видом религиозной². Дабы избежать утраты предметной богословской почвы, любые обсуждения в данной области должны включать необходимый этап: раскрытие, эксплицирование *антропологического аспекта* рассматриваемых явлений, через посредство которого эти явления только и могут наполняться религиозным содержанием.

Учет нашего критерия может привести к заметному сокращению, сужению области взаимодействия, «интерфейса» богословия и естественно-научных дискурсов. Псевдо-богословский дискурс изобилует (а, возможно, и доминирует) в обсуждениях проблем космологии, квантовой физики. Из массы возможных приведем всего один краткий пример, во избежание голословности. Когда мне приходится читать о глубококом богословском смысле некоммутативности операторов в мате-

² Следует оговорить, что мы всюду имеем в виду лишь христианскую религиозность. Вне христианства, методология «прямого замыкания» может быть и вполне оправданной — напр., в рамках магической религиозности или в дальне-восточных «религиях Космоса».

матическом формализме квантовой теории, — я твердо знаю, и как один из членов-основателей Международной Ассоциации Математической Физики, и как член Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви, что передо мною псевдо-религиозный дискурс. Структура такого дискурса, как правило, подчиняется своеобразной вариации Боровского принципа дополнительности: в сочетании богословского и научного дискурсов, либо первый, либо второй из них являются имитацией.

С другой стороны, напротив, должно происходить существенное расширение и углубление, возрастание активности аналогичного интерфейса богословия и гуманитарных, «человекомерных» дискурсов. Проблемная область «Теология и Наука» имела и продолжает иметь до сих пор искусственную конфигурацию, которая сложилась в рамках эпистемы Нового Времени и была сосредоточена на периферийных ареалах данной области. При этом игнорировалось очевидное: Теология и Наука встречаются и входят в самое тесное соприкосновение между собой, прежде всего, в центральной и ключевой проблеме гуманитарной сферы — в *проблеме Человека*. Соответственно, задача развития этой проблемной области заключается в продвижении к естественной конфигурации, в которой главные усилия были бы сосредоточены в топосе Человека, осуществляя сопоставление и взаимодействие богословского и научного подходов к феномену человека.

В этой задаче возникают сегодня новые интересные возможности. Как богословие (и на Востоке, и на Западе христианства), так и науки о человеке проходят период кардинальных перемен, вызванных, с одной стороны, резкими изменениями духовной и антропологической ситуации, с другой — кризисом классических оснований научного дискурса, а, в значительной мере, и богословского дискурса, который также немало использовал фундамент аристотелианского эссенциализма. В гуманитарных науках кризис сказывается в отсутствии объединяющей основы, единой эпистемы гуманитарного знания. Усилия преодоления кризиса направляются к отысканию такой основы в обращении к деятельностному и энергийному дискурсу (взамен эссенциального), к языку гуманитарных стратегий и практик. Наиболее обещающим достижением в этих поисках является концепция практик себя, развитая М. Фуко (но, к сожалению, не завершенная им). В богословии же ведущей стратегией обновления выступает так называемая антропологизация богословия, выражающая ту идею, что богословие должно радикально приблизиться к антропологической реальности и должно выражать себя в антропологическом дискурсе. Такая стратегия отвечает общей тенденции христиан-

ской мысли, которая проявляется по-разному в разных ее традициях. Активнее всего и раньше всего, еще с XIX в., сближение теологии с антропологией проводилось в протестантстве, где в этом русле создан был целый ряд концепций, новейшею из которых является «теология надежды» Ю. Мольтманна. В православии же прямой и очевидный путь к антропологизации богословия заключается в обращении к опыту исихастской практики — квинтэссенциальному опыту православной религиозности, как мы указывали в начале. И в ходе этих дискурсивных трансформаций, теология и наука (гуманитарная) принимают такую форму, которая влечет за собой новую конфигурацию их отношений, создавая благоприятные предпосылки для их контактов и взаимного сотрудничества.

Прежняя конфигурация, в которой и теология, и наука строились на фундаменте эссенциалистского дискурса, на языке отвлеченных категорий, предрасполагала к взаимному противопоставлению, к идеологической оппозиции и конфронтации. Отражением этого служит, в частности, тот факт, что в православном богословии отношения с наукой причисляются к сфере апологетики, защиты веры, и мыслятся изначально в ключе защитной реакции — задача видится в том, чтобы в очередной раз возможно убедительней подвести к заданному выводу: «современная наука не противоречит вере и богословию». В новой конфигурации положение меняется; покинув эссенциалистский дискурс, переходя на почву опыта и практик человека, теология и наука получают шанс выйти из тупиков идеологической борьбы. В парадигме антропологизации, православное богословие выступает как опытный дискурс, с собственной и весьма реальной опытной почвой. Понятно, что для него нет никаких оснований принимать защитную позицию по отношению к научным дискурсам, не имеющим касательства к данной почве; а с теми дискурсами, что к этой почве причастны, оно совместно обращается zu den Sachen selbst — вступает в рабочие, предметные отношения сопоставления методов и выводов. И эти отношения, освобожденные от прессы идеологии, могут быть обоюдно полезны и плодотворны.

Современные исследования исихастской традиции — один из примеров, где эта новая конфигурация уже конкретно реализуется. Не только паламитское богословие энергий, но весь опыт практического богословствования исихастов, собранный в компендиуме «Добролюбия», становится здесь базой для всесторонней современной реконструкции феномена исихастской практики. В нашем контексте, эта реконструкция и есть не что иное как интерфейс Теология — Наука: ибо она представляет собой богословскую интерпретацию исихастского опыта и одновременно — его мультидисциплинарный научно-антропологичес-

кий анализ. В ходе реконструкции, богословская интерпретация использует понятия и методы многих гуманитарных наук (активно привлекая, в частности, теорию практик себя). Но взаимодействие не является односторонним. Различные аспекты феномена делаются предметом рассмотрения разных дисциплинарных дискурсов — психологии, философии, истории и др. И в своем рассмотрении исихастского опыта все эти дискурсы нуждаются в указаниях богословия — ибо только в богословском дискурсе передаются внутренний контекст, мотивации, цель (телос) опыта и другие необходимые для них моменты. Налицо, таким образом, обоюдное сотрудничество, «синергия» двух сфер.

Наши рассуждения позволяют предполагать, что этот пример не является исключением, и современная ситуация несет в себе определенные возможности того, что теология и наука способны к сближению позиций, к сотрудничеству в широкой общей задаче: понять современного человека в его отношениях с самим собою, природным миром и Богом. Так выражает эту задачу — и потенции православной мысли в ее решении — современный православный автор: «Богословие Божественных энергий — не как метафизическая система, но как разум веры в Бога, сущего в Своем творении, — может быть плодотворным, помогая христианству обрести всю полноту его космического измерения. Безусловно, речь не идет о том, чтобы отбросить научный прогресс или направить теологию против науки. Речь о том, чтобы связать меж собой два фундаментальных призвания человека по отношению к миру: царство и священство, господство и освящение, не отдаваясь одному из них в ущерб другому» [Stavrou, 2009, с. 9].

ЛИТЕРАТУРА

- Григорий Нисский, св. О блаженствах. М., 1997.
Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.
Дионисий Ареопагит. Послание 7 (Поликарпу иерарху) // Он же. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб, 2006.
Иоанн Мейендорф, прот. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981.
Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. М., 1991.
Хайдеггер М. Закон тождества // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.
Pelikan J. *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven — Lnd., 1993.
Stavrou M. *Le mystere de la creation* // Supplement au SOP (Paris). 2009, No 339.

NATURAL THEOLOGY IN THE PRISM OF THE HESYCHAST VISION

S.S. HORUJY

Natural theology is an old and influential doctrine stating the possibility of cognizing God via the cognition of Nature. We show that from the Orthodox and especially hesychast viewpoint, its foundations need to be radically corrected and reassessed since they do not take into account that the knowledge of God demands strong anthropological premises including profound changes of man, the cognizing subject. When these premises are taken into account, the knowledge of God becomes integrated into communion with God, i.e. transformed from purely intellectual cognitive paradigm into holistic paradigm of love and communion. The implications of this conclusion for modern discussions of theological problems of cosmology and other physical sciences are briefly pointed out.

Keywords: Natural theology, Orthodoxy, hesychasm, anthropology, cognition, physics, cosmology.

Grigoriy Nisskiy, sv. O blazhenstvakh. M., 1997.

Grigoriy Palama, sv. Triady v zaschitu svyaschennobezmolvtvuyuschikh. M., 1995.

Dionisiy Areopagit. Poslanie 7 (Polikarpu ierarkhu) // On zhe. Korpus sochineniy s prilozheniem tolkovaniy prep. Maksima Ispovedinka. SPb, 2006.

Ioann Meyendorf, prot. Pravoslavnoe bogoslovie v sovremennom mire // Pravoslavie v sovremennom mire. N'yu-York, 1981.

Sofroniy (Sakharov), ierom. Starez Siluan. M., 1991.

Khaydegger M. Zakon tozhdestva // M. Chaydegger. Razgovor na proselochnoy doroge. — M., 1991.

Pelikan J. *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism.* New Haven — Lnd., 1993.

Stavrou M. *Le mystere de la creation* // Supplement au SOP (Paris). 2009, No 339.