

УДК 1(091): 130.3

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ГЕНЕАЛОГИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ

Н. А. Грякалов

Санкт-Петербургский государственный университет

Поступила в редакцию 19 февраля 2012 г.

Аннотация: *статья посвящена анализу теологических аспектов в генезисе новоевропейской науки. Особое внимание обращается на христианский исток разрушения античного космоса, открытие измерения «факта» и изменения аксиологии эксперимента.*

Ключевые слова: *наука, христианство, эксперимент, космос, единичность, природный закон.*

Abstract: *the article is devoted to analysis of the theological aspects in genesis of the New time's science. The special attention addresses on Christian source of destruction of ancient space, opening of measurement of «fact» and changes of experimental axiology.*

Key words: *science, Christianity, experiment, space, singularity, the natural law.*

Наука ориентирована на преодоление неразумных истоков разумности, того, что возникает она в силу ряда «патологических» обстоятельств. Эгейских пиратов или ведовские процессы можно считать мракобесием преодоленным (хотя и тут не все так однозначно). Но есть и непреодоленное, а возможно и непреодолеваемое ни при каких условиях – собственно научное мракобесие, когда ученый берется говорить о том, что ему заповедно: о начале мира, о природе души... И преодолеть эту заповедность наука может, лишь синтезируя миф самой себя. Более странно, когда этот фетишизм воспроизводит философия – в версии «истории бытия», например (М. Хайдеггер: «христианская наука – это деревянное железо»)¹. Дело, однако, обстоит с точностью до наоборот: «есть *только* христианская наука» (А. Кожев). Но понимание этого требует философии – «выворачивания вывернутого».

Новая наука, учрежденная на развалинах Космоса, – упорядоченного, наделенного конечной структурой мира, качественно дифференцированного с онтологической точки зрения, – строит изотропный «универсум», где все вещи приписаны единому градусу реальности. Пресловутая «математизация фюзиса» – уже один из дальнейших эффектов этого распада. Коперник и позднее Кеплер подготовили «единый образ» гомогенной космической реальности – одновременно физической и математичес-

 35

¹ Ср.: «"Христианская философия" – это выражение, которое в определенном смысле звучит так же странно, как и "христианская наука". Дело не в том, что христиане не могут быть учеными. Тем не менее они являются ими не как христиане» [1, с. 5].

кой, где любое движение (как небесных, так и земных тел) подчинялось одновременно законам природы и математики. Однако эта экспансия матэмы сама *подлежит* объяснению: прежде чем принимать по факту понятийную однородность математики, астрономии и физики, вовлечь в «гигантомахию» нужно то, что ее имплицировало, – открытие онтологической однородности земного и небесного порядков. Или, наоборот, закрытие тмемы (tmeма). Переход рубежа.

В основании любого закона лежит событие, изнутри этого закона непрочитываемое, и таким событием, конституирующим новоевропейскую физику в противоположность физике перипатетической, является устранение оппозиции подлунного и надлунного миров как основа тотальной оцифровки сущего. В противном случае сама эта абсурдная для греков задача не могла быть не только решена, но даже и внятно поставлена.

Аристотель исходит из того, что порядок природы не обнаруживает точности в математическом смысле слова, говоря формально, природные предметы не конформны математическому языку описания. Ему кажется странным даже допускать, что при рассмотрении земных вещей можно обнаружить воплощенные матемы: в природе нет ни кругов, ни эллипсов, ни абсолютно твердых тел, ни абсолютно наклонных плоскостей... Математика неспособна объяснить качество и вывести движение – в пространстве фигур и чисел отсутствует как первое, так и второе. В то же время греческая астрономия допускает правильные (т.е. выражающие геометрически точные соотношения) движения небесных сфер и звезд. Сфера Луны является линией разрыва как онтосов, так и типов дискурса, – природы и цифры: «качество, также как и форма, будучи по природе не математическим, не может анализироваться в математических терминах. Физика не является прикладной геометрией. Земная материя еще не разу не создавала и не демонстрировала нам строго математические формы; «формы» никогда не «ин-формируют» ее полностью и совершенно. Всегда налицо некоторый зазор. На небесах же... все обстоит иначе; следовательно, математическая астрономия возможна. Но астрономия – это не физика» [2, с. 144]. Построив небесную кинематику, греческая мысль никогда не пыталась математизировать движение земных тел и даже точно измерить что-либо помимо расстояния.

Сама возможность математизации физики – открытие горизонта подобной возможности – была связана с целым рядом принципиальных трудностей, разрешение которых предполагало настоящую метафизическую *революцию*. И отнюдь не в коперниканском смысле. Античность считала недопустимым применение математики как идеальной – и постольку «трансцендентной» – сферы к миру природной изменчивости, к тому, «что вечно становится, но никогда не есть». И когда мы говорим о том, что Галилей реанимирует натурфилософскую программу Платона (А. Койре), приходится тут же делать ряд оговорок, поскольку для Платона «математика, как учение о числах и фигурах, т. е. в платонической традиции о неизменных и вечноравных себе *идеях*, едва ли могла играть роль поводыря в <...> шатком калейдоскопе одноразовых фак-

тичностей; между числом, мыслимым как форма, качество, гештальт, и миром чувственной “эйкасии”, допускалось лишь отношение *аналогии*, не больше; об идентичности не могло быть и речи» [3, с. 366]. И хотя в «Тимее» Платон заменяет «элементы» (стойхейоны) физиологов геометрическими фигурами, он никогда не пытался редуцировать материю к пространству – она (и для Платона, и для академиков) выступает как *тэма*, разделительная черта между идеальным и материальным (что исключало тем самым всякую возможность геометризации физики – разрыв по «лунной» линии сохранял свою событийность).

Античная атомистика, которая пыталась устранить несоизмеримость подлунного и надлунного миров (именно Демокрит дал образец однородного, хотя пока еще качественного описания космоса), добилась своего лишь очень большой ценой – за счет исчезновения рационально постижимой связности в редуцированной к одному уровню материи. Демокритовская вселенная, в которой атомы и даже целые миры были представлены во всех возможных размерах, по сути дела неотличима от хаоса. И эта же самая хаотичность просматривается в той роли, какую Эпикур (а позднее Лукреций) отводил самопроизвольному «отклонению» атомов, которое одно лишь могло обеспечить их слияние в более крупные тела.

Галилей (а затем и Декарт, эпистемологическая программа которого была изначально-селективной относительно качественных объектов, что и позволяло идентифицировать телесность с измеримой протяженностью, выразимой в числе) замещает мир реального восприятия «абстрактным и бесцветным» миром Евклида, которому придается реальный статус. Если Аристотель, отрицая саму возможность математической физики, отправлялся в том числе и от идеи неоднородности математических понятий и данных чувственного опыта, то последние Галилей попросту табуирует в идеализированных объектах «архимедовой» физики, которые не извлекаются из опыта, но, напротив, его *пред*-полагают (допускают ему быть): «Я <...> верю, что книгу философии составляет то, что постоянно открыто нашим глазам, но так как она написана буквами, отличными от нашего алфавита, ее не могут прочесть все: буквами такой книги служат треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие математические фигуры» [4, с. 499–500]. Отсюда – вся «натурфилософская» проблематика чувственности: если применительно к определенности качества можно использовать математическую дедукцию, то чувственному познанию конец. И Земля начинает вращаться.

Но вернемся к античности. Итак: можно ли объяснить реальность через невозможное? Для перипатетической физики – однозначно нет: математические объекты – это вообще не сущности, преходящие (физические) или вечные (метафизические). Применительно к первым, которые нас здесь интересуют, проблема упирается в возникновение/уничтожение, математически (по ту сторону времени становления) неопишное: «если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а потом нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение, между тем точки, линии и

плоскости не могут находиться в состоянии возникновения и уничтожения...» (5, с. 116). Галилеевская физика, напротив, есть последовательная оккупация сущего подобным языком описания. Нам ясно, что нечто происходит с миром, реальность которого объявляется приводимой к математическому типу строгости, однако само открытие этой «предустановленной гармонии» – иррационально. Это поистине «догмат веры» физика-теоретика. В пределе, Галилей берется объяснять сущее через то, чего нет, – поэтому его и не интересует, скажем, фактическое подтверждение тезиса о равенстве скорости свободно падающих тел, и он утверждает его «абстрактную» истинность в случае движения тел, в пустоте, имея с ними дело как с «чисто “идеальными” предельными гештальтами» [6, с. 48].

Заявленный (пусть имплицитно) уже у Галилея принцип инерции предполагал неосуществимую *de facto* изоляцию тела от его физического окружения – проблема, как было сказано, состояла в том, чтобы инициировать дискурс об идеализированных объектах, помещенных в геометрическое пространство Евклида, которому придается физический статус: математик от физика, собственно, и отличался своей готовностью рассматривать свойство как отделенное от носителя («свойства он рассматривает не как свойственным именно этим телам») [7, с. 85].

Такова сверхзадача физики нового времени – придать пространству Евклида физический характер. А что оно представляет собой? Евклидово пространство характеризуется главным образом следующими признаками: оно однородно, изотропно, непрерывно, связно, бесконечно и безгранично. Признак однородности пространства в общем состоит в неиндивидуализованности отдельных его мест: каждое из них таково же, как и другое, и различаемы они могут быть не сами по себе, но лишь относительно друг друга. Для физики топосов (здесь только укажем на основоструктурный характер понятия «места» в аристотелевской физике, где принцип «естественных мест» и отрицания пустоты позволял удерживать различие «движения» и «движущего») признание однородности пространства – что равно признанию релятивности места – сразу же подрывало ее теоретический фундамент. И, гораздо позже, мировоззренческий фундамент «дантовского» мира, в котором есть «...только одно возможное место для любой данной вещи. Если не отыскивается искомая вещь, то она потеряна, но не в обычном смысле, что ее нельзя найти там, где предполагаешь ее отыскать, а в смысле <...> что ее вообще нельзя нигде найти. Вне соответствующего места вещь просто не может существовать» [8, с. 34]. Институтция нововременной науки как результат редукции космоса к абсолютному эквиваленту однородного пространства обнаруживается в виде «упорного факта». Но повторимся: эта экспансия матэмы сама *подлежит* объяснению.

Отсюда вопрос: что же имплицировало – эпистемологически – понятийную однородность математики, астрономии и физики (т.е. онтологически – учредило однородность земного и небесного порядков)? Что позволило преодолеть разрыв подлунного и надлунного миров, земли и неба? Что привело к закрытию тьмы? Какой опыт сознания? – Догмат о Логосе,

ставшим плотью (т. е. духовный опыт христианства, удержавшийся в форме догмата воплощения). Именно в силу этого разрыв между Гиперуранией и тем миром, «что вечно становится, но никогда не есть», может быть отменен. Догмат Воплощения, который следует рассматривать как метафизический фокус христианства (не христология является следствием догмата о Троице – наоборот: языческие тринитарные понятия были радикальным образом реформированы с целью совмещения их с тем, чем является Воплощение), впервые позволяет закрыть языческую тьму неба и земли. Именно этот опыт сознания только и делал возможным «безумное» для греков проецирование нашей земли на аристотелевские небеса (что будет сброшено в тезис о принципиальной релятивности неба и земли в «научной» перспективе). Для всех язычников, как и для якобы христианских физиков Средневековья, земля со всем ее содержимым действительно была *этим светом*.

В христианской духовности Воплощение есть возможность для вечно-го Бога реально, без утери своего абсолютного совершенства, присутствовать во временном мире. Но если присутствие в этом воспринимаемом мире не разрушает этого совершенства, то и сам мир совершенен – в том смысле, что в нем могут быть корректно обнаружены идеальные отношения. Если земной мир может вмещать в себя Бога, то вещи этого мира подчиняются тем же законам, что и математические сущности «божественного мира» Аристотеля. Но Бог, став человеком, реально вместил себя в каждый момент периода своей земной жизни, поэтому и временной поток, и история, несмотря на всю свою эфемерность, приобретают характер онтосов. Что учреждает и новую серию проблем: необходимость показать, каким образом из божества возникает конечный мир – несовершенный и подверженный изменениям, и как потом этот конечный мир возвращается к Богу. То есть прояснить «работу» искупления. Исходным пунктом этой метафизики является схваченное в религиозном переживании божество, а ее проблемой – становление конечного в вышеозначенном смысле. Именно христология станет средним термином для формального перевода понятий математики и физики: снятие оппозиции подлунного/надлунного и математизация дискурса о фюзис стали возможны постольку, поскольку имел место христианский духовный опыт, удержанный в догмате Воплощения. Становление новой науки как переработки опыта Воплощения можно символически представить в виде движение от «Уверения святого Фомы» (Караваджо, 1601–1602) к «Уроку анатомии доктора Тюльпа» (Рембрандт, 1632). Картина Рембрандта – не что иное, как секуляризованный ремейк полотна Караваджо. Ее смысл в том, что опыт очевидности может быть перенесен на *любое* тело.

Если земное (человеческое) тело может «в то же самое время» быть телом Бога, и если, как это завещала греческая небесная кинематика, небесные тела правильно отражают вечные связи между математическими сущностями, ничто не препятствует более отысканию этих связей на этом свете, как и на небе: «с точки зрения классической языческой теологии, “математические законы” – то есть отношения бесконечных и

конечных – можно найти только там, где нет никакой материи, или, в крайнем случае, там, где она лишь чистый эфир, недоступный в ощущении. С точки зрения этой теологии, было бы кощунственно отыскивать такие законы в обыкновенной и грубой материи вроде той, из которой состоит наше живое тело, временно служащее тюрьмой. Именно поэтому для таких убежденных язычников, как Платон и Аристотель, поиск наук типа современной математической физики был бы не только настоящим безумием (как для всех цивилизованных и, стало быть, способных к научным занятиям греков), но еще и грандиозным скандалом (как для евреев)» [9, с. 420–421]. Но если не существует онтологической иерархии субстанций, то нет и никаких оснований полагать, будто небесные тела состоят из другой материи, чем тела подлунного мира, как это полагал Аристотель. Для перипатетической космологии «физика Земли оставалась в зачаточном состоянии и не использовалась для объяснения феноменов звездного мира. Ни технические средства расчета, ни искусство изготовления инструментов не позволяли обнаружить связь между событиями на земле и во вселенной. Тяготение понималось как земной феномен, и не было ни одного изменения в земном мире, которое бы имело аналог за пределами земной атмосферы, в космосе» [10, с. 602].

Физический исход драмы вочеловечения состоял в релятивизации универсума, в разрушении иерархии «мест» и учреждении онтологического алиби для оцифровки сущего. Именно Воплощение инспирировало эрозию «вечной» истины об онтологической разности небес и «подлунного мира». Греки отказались от математизации физики потому, что «пожелали остаться язычниками». Пожелали остаться «заключенными топоса», почему «человек античной традиции» и есть существо, лишенное свободы, историчности и, по большому счету, индивидуальности, – он лишь манифестирует нечто раз и навсегда данное и идентичное самому себе: «Так же, как и жизнь животного, его эмпирическое существование полностью определено тем естественным местом (*topos*), которое он постоянно занимает в неподвижном Космосе (а его возможные “скачки” есть лишь проявления “случайности”). И если он чем-то отличается от животного, то лишь своим мышлением и своим связным дискурсом (*Logos*), проявление которых в Космосе никогда, впрочем, не может быть объяснено. Этот Дискурс ничего не отрицает и ничего не создает – он довольствуется раскрытием данного (поскольку *ошибка* в действительности остается необъясненной)» [11, с. 140]. Европа последовала за Христом в мир Галилея и Ньютона, где природа вовлечена в машину абстракции – как предмет приложения «ужасающей мощи рассудка» (Гегель). С началом Нового времени человек закончил христианскую «школу», причем закончил успешно: христианский опыт стал его второй природой, избавив от необходимости выражать мысль в буквальной (догматической) христианской терминологии. В этом смысле христианство действительно есть антропологически-необратимое событие, но это значит, что Христос исполнил именно то, о чем он возвещал.

И именно в поле этого возвещения будет строиться мир, который может быть схвачен в единстве замысла, – т.е. в форме закона, в отно-

шении к которому мир единообразен в каждой своей точке. Упаковка мира в единство замысла (начать свои «Начала» Ньютон сразу же может тезисом о единстве и единообразии природы, что ставит под сомнение сколько-нибудь существенное влияние герметизма) – операция далеко не самоочевидная, и лишь тысячелетия христианского воспитания не позволяют нам уловить всю меру ее радикальности.

Вопреки расхожим представлениям, именно христианство позволяет конституировать «мир без чудес» – и только в таком мире возможна наука. Рациональная натурфилософия осуществима лишь там, где тотальность природы пронцаема сквозным образом, но таковой она может быть только в мире радикального монотеизма. В языческом мире вещь эластична – отсюда пафос магических или алхимических манипуляций с сущим: «космос содержит в себе только такие вечные законы, которые требуют постоянных чудес и превращений, постоянных сверхъестественных совмещений и разъединений, рождений и уничтожений» [12, с. 302–303].

Изгнанию подвергаются действующие в природном универсуме агенты – однородность и «пассивность» универсума принадлежит порядку его интеллигибельности: «в явлениях, рассматриваемых в качестве физических, не может быть внутреннего, то есть такого, которое в ссылках, объяснениях, обоснованиях и т.д. допускалось бы по ту сторону локализации и прослеживании явлений в пространстве и времени (в виде чего-то наделенного некоторыми “первичными силами”, “свойствами-влечениями” вроде: “стремиться”, “избегать”, “желать”, “подумать и поэтому что-то сделать” и т. д.)» [13, с. 6–7]. Мир, упакованный в единство замысла, устроен так, что его можно познать, причем познать научно, т.е. в единстве связанного дискурса. Такого рода сквозная эпистемология мира, эпистемология закона (а не рецепта или правила) накладывается на соответствующую сотериологию – только в мире, который забит причинными связками, возможна свобода в собственном смысле (потому что в мире, где за вещами находятся действующие агенты – «демонь» и «кудесники», – работает не свобода, а своего рода «магическая компетентность»).

За вещами языческого мира стоят их демоны – и «законосообразность» вещей есть просто манифестация воли того, что по ту их сторону. Вещей множество – демонов не меньше, как в индийском «идеализме воображения», о котором Гегель справедливо скажет, что это – «мир ведьм», «где нет ничего чудесного, поскольку *все* чудесно». И это более или менее справедливо для любого языческого политеизма, который в принципе не допускает познавательного акта в нашем его понимании. Справедливо и для герметически-ориентированной магии, в которой все вещи перемигиваются друг с другом: У. Эко корректно заметит, что если допустить возможность того, что во Вселенной существует хотя бы одна отправная точка, которая не является знаком чего-то иного, мы сразу же выходим за рамки герметического мышления.

Но именно Иисус учреждает ни с чем не сравнимую сингулярность в многообразном и равновозможном пространстве мифического вообража-

емого. Когда Единственный с безоглядной решимостью приравнивается к Христу-Логосу, все остальное – сущее и происходящее, мировые иерархии и симпатии, ангелы и демоны, сама природа, наконец, – лишается достоинства автономности. Оно изымается у них. Избрав Христа, человек избрал судьбу изгнанника из мифоритуальной реальности, судьбу того, кто принужден к изолированной индивидуальности Единственного как принципу изоляции.

Область логосных объектов чиста именно в ритуальном смысле уже для Платона. В «Федоне» (66d–67b), например, связь эпистемологии и катартики орфически-пифагорейского толка заявлена совершенно четко – «чистое» знание и ритуальная чистота без помех конвертируются друг в друга: «...у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы можем не иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сам по себе, самую по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живем, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, чистыми сущностями и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого недозволено» [14, с. 18].

Неоплатоники доведут эту интенцию до конца: разумеется, умопостигаемые боги, вкупе с принципами эманации божественных устроений, есть «логосные» отношения, однако эти логосные отношения могут быть схвачены только в единстве всего теургического комплекса (прежде всего, телестики и медиумического транса): Прокл определяет теургию как «силу высшую, чем вся человеческая мудрость, включающую благословенность дивинации, очищающие силы посвящения и, одним словом, все действия божественной способности» [15, с. 250]. Ум здесь неотличим от ритуала, и только ритуал сообщает феномену регулярность (так, постоянное возвращение Луны обеспечивалось принесением в жертву антилопы, недруга Луны) [16, с. 151–158]. Путь к логосфере проходит через совершение ритуально-магических обрядов – и именно потому, что логосная сфера принимает лишь определенным образом выстроенного субъекта. Но магически-ритуальная сфера – это сфера «рецептов», сфера правил, а не законов, поэтому магический «субъект» всегда трансцендентально-номадичен. Поэтому же до-логосный (донаучный) субъект никогда не видит сферу сакрального как сферу логоса.

«Научный» субъект всегда готов найти один и тот же объект (эйдос или логос) именно потому, что он всегда готов найти самого себя как

призванного и тем определенного (о-пределенного). Для погруженного в воображаемое архаического мирознания (мира/субъекта) сфера сакрального текуча, – как текуч и он сам. Каждый опыт, каждая практика уводит в бесконечность субъектных состояний. Каждый результат есть игра многих сил (собственных и внешних, природных и трансцендентных), и шансов когда-либо еще раз попасть в одну и ту же точку ничтожно мало (так как отсутствует тождество – «Я=Я» и «А=А»).

До-логосный субъект сам является результатом своей деятельности, однако в этой деятельности отсутствует технология производства тождественных трансцендентальных объектов. Мы в «Олимпийской матрице», где «Олимп» – это одновременно банк данных, система сохранения и воспроизводства наличной социальности и патентное бюро, курирующее технологические образцы или их изменения, поскольку любая человеческая деятельность имитирует олимпийский эталон. Все стратегии мироотношения распределены в олимпийской системе социальной памяти по конечному списку имен, и любая инновация тут же закрепляется на Олимпе, «входит через миф в неразрывную связь с именем одного из вечных его обитателей» [17, с. 192].

Но на «Олимпе» нет всеобщего – в этом смысле он феноменологичен (и, скажем, там невозможна идея «вкуса вообще», отделимого от идеализированной «пищи вообще» – «чипсы со вкусом креветок» в этом смысле спекулятивно непереводимы на олимпийский язык).

Соответственно и сам субъект воображаемого является тождественным лишь случайным образом – как и его объекты. Поэтому он обречен находить исключительно *новое*, существовать в мире перманентных инноваций духа (а поскольку эти инновации перманентны – они на деле есть бесконечное «и так далее» и архаический мир принципиально лишен Новости/Вести). Смысл единственного прост: наряду с ним нет других единственных.

А это значит, что истина оглашается в некоторый исторически-уникальный момент – и эта уникальность не подлежит логическому остраению. Наоборот: «с точки зрения вечности» между исторической и логической скоростями, возможно, и нет разницы, однако точку эту невозможно занять, поскольку она сама лишь фикция дискурса, сбывающегося как фактичность. Следовательно, дискурс, высказывающий истину, должен показать также и то, почему она может быть в нем высказана. Логика должна реализовать себя феноменологически, как идеально-событийная дисциплина. Это чисто христианский мотив: истину нельзя «просто высказать». Вся проблема в том, в каком смысле истина высказывается «там и тогда». Почему это Галилея? Почему «зрак раба»?

Уже ясно, что перед нами «философская» версия апостольской проблемы: речь идет о единственности одного, об эксклюзивности, абсолютной исключительности Христа. Речь идет о том, кто есть Один и есть Единственный, эмпирическое-истинное – абсурд для стойка Пилата. Высказывание «Иисус – Христос» ничего не идентифицирует – ничего из сущего вне и по ту сторону самого акта идентификации: «Он есть Тот».

Это акт первополагания на ровном месте – полагания и когитального, и экзистенциального. Прорыв. Интрига в том, что от каждого христианина требуется, по существу, вновь «инкриминировать» Иисусу содеянное им: возникает подозрение, что сокровенной целью христианства было заключение Логоса в конкретно-эмпирического Иисуса и ежедневное подтверждение вердикта об этом заключении [18, с. 229].

Это подтверждение так же фактично, как и его предмет. Вера – это прагма. Мы традиционно рассматриваем веру в ее связи с мнением, с доксой (такова, по крайней мере, установка Просвещения) – откуда и вся современная проблематика «толерантности», «соизмеримости религий», «свободы совести» и т.д. То есть не важно, кто и во что верит, главное, чтобы он воспроизводил «реальность» и выдерживал внешние правила. А внутренне нужно дать человеку максимум свободы. Но вообще-то «*pistis*» (вера) ни к мнению, ни к воображению, ни вообще к интеллектуальной деятельности не имеет отношения. Связана она, прежде всего, с определенным практическим действием – с подчинением, с вручением себя во власть. Вера имеет отношение к действию, когда ты действуешь, находясь под властью кого-то. «Уверовать» в таком случае будет означать: «следовать Его путями» а не «приобрести некоторый опыт сознания». Это прекрасно понял Паскаль. Для христианского сознания вопрос «что было вначале – слово или дело?» будет вопросом некорректным в принципе: в начале был приказ, команда, слово-дело, так будет *по-христиански* звучать греческий λόγος. Как перформатив. Соответственно говорить о вере надо не в терминах некоторого душевного состояния (переживания), определенной интеллектуальной деятельности и т. д., но в терминах признания.

Именно тут исток того метаболизма, что затронет «прагматику» науки: от благочестивого рассмотрения – к «пыткам природы». Средним термином для подобного перевода будет, конечно, «эксперимент креста». Акцент на эпистемологии эксперимента (т.е. формальная аналитика этой парадоксальной самой по себе попытки сосредоточить бесконечное в единичном) привел к тому, что его «аксиология» (в изначальном смысле «достоинства») оказалась радикально «не в фокусе». И это умолчание само по себе симптоматично, ведь для экспериментальной науки нужна весьма специфическая воля к истине. К той истине, до которой нужно «доискиваться». Которую нужно «вырывать».

Известно, что античная физика была неэкспериментальной в принципе. Но, собственно говоря, почему? И в плане какого исторического дальнего действия мы можем связать экспериментальный характер новоевропейской науки с христианским монотеизмом? Вспомним концовку «Тимея»: «... восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом» [19, с. 500]. Космос – это, по сути, божественное тело. А тело бога пытаться нельзя. Его можно лишь благодарным обра-

зом рассматривать – и тут действительно корректно говорить об опыте истины-как-непотаенности, о мышлении-как-благодарении и мире как его «виновнике». Theoros первоначально означал именно зрителя на Олимпийских играх, затем термин стал применяться для обозначения беспристрастного наблюдателя вообще в отличие от участника. Отсюда и произошла theoria с ее презумпцией «неучастия в бегах» [20, с. 14–15].

Но возможность такой «теории» связана с довольно специфическим типом эстезиса, для которого космос есть тварь – и одновременно бог. Когда одним именем называют и землю, и богиню. В таком мире невозможен физик как *inquisitor rerum naturae*: экспериментальная физика является не только абсурдной наукой (объясняющей реальность с помощью того, чего нет), но и святотатственным делом – вивисекцией сакрального. Новая наука схватывает природу не как тело бога, а как просто тело: Христос воплотился – и значит на Луне такие же камни, как и на Земле. Но для античности сущностное различие подлунного и надлунного было не только философским, но и религиозным убеждением: о его глубине говорят те меры, которые были приняты против Анаксагора, отважившегося утверждать, что черный камень (метеорит), упавший в Эгоспотаме, был обычным камнем, несмотря на его очевидное надлунное происхождение. По псефизме Диопифа в 432/3 г. Анаксагор был обвинен в нечестии (асебейе) и изгнан. Показательно, что интеллектуалы, в общем, поддержат судей: Аристофан в «Облаках» будет глумиться над теми, для кого «небо – это просто печь железная», но, например, и Ксенофонт напишет в «Меморабилиях» (IV, 7), что Анаксагор «просто свихнулся».

Языческая экспериментальная наука невозможна. Эпистема устанавливает и удерживает другие отношения с космосом – отношения своего рода мантики: φύσις – как сокровенное – выманивают, соблазняют ее к тому, чтобы она «дала знак» (Гераклит, 14). Это благочестиво. Но как только космос перестает быть видимым богом и начинает рассматриваться сотворенным, а не порожденным (по сценарию неоплатоников), физика как инквизиция природы становится духовно-легитимной. Расколдовывание космоса изначально является религиозным событием и связано с изменением статуса мира в перипетиях богочеловеческой игры. Важно, что уже не человек спасается космосом («познай себя» в смысле «найди свое место»), а космос – человеком [21, с. 229–240]: интересно, что византийские отцы церкви, прекрасно зная, что еврейское слово אָדָם – Адам – означает просто «человек», толковали греческое имя ΑΔΑΜ как аббревиатуру, образованную первыми буквами слов Ἀνατολή Δύσις Ἀρκτος Μεσογείρις (Восток, Запад, Север, Юг), видя в этом указание на то, что весь мир соединяется в превосходящем космос всеобъемлющем человеке, завершающем гармонию мироздания и содержащем весь мир «в сердце» своем (Еккл., 3:11). В живом опыте свидетельства вселенная утрачивает статус божественной «единосущности» – она эпистемологически-божественна (математична), но аксиологически-безбожна (т.е. лишена сакрального «достоинства», несмотря на внушительность всех ее тварных совершенств). Связывание этой гетерогенности в единстве

опыта – главное пред-условие науки Нового времени, одновременно математической и экспериментальной.

Абстракция как «ужасающая мощь рассудка» дает человеку власть над вещами (что также было ему обещано): я могу поместить «эту собаку» под «этот стол», даже если «в реальности» их разделяют тысячи километров. Собственно, эта связь, эта соотнесенность и есть то, что получило имя «закона природы». Отныне именно законы природы составляют предмет исследования естественных наук: вещи уже не рассматриваются как самостоятельные, существовавшие до всякого отношения реальности, но приобретают собственное содержание лишь в отношениях, которые высказываются о них, и вместе с этими отношениями. Они – относительные члены, которые никогда не могут быть даны раздельно, но всегда лишь в идеальной связи. Но это значит: рассудок больше не следует фюзису – просто потому, что нет никакого «фюзиса», раз и навсегда данного. Идентичность мира вовлекается в историю, которая есть история богочеловеческого пари.

Литература

1. *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером : в 4 кн. / Ж. Бофре. – СПб. : Владимир Даль, 2007. – Кн. 2.

2. *Койре А.* Галилей и Платон / А. Койре // Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М. : Прогресс, 1985.

3. *Свасьян К. А.* Становление европейской науки / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2002.

4. *Галилей Г.* Избранные труды : в 2 т. / Г. Галилей – М. : Наука, 1964. – Т. 2.

5. *Аристотель.* Метафизика (III, 5) / Аристотель // Аристотель. Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1.

6. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004.

7. *Аристотель.* Физика / Аристотель // Аристотель. Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3.

8. *Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века / Э. Жильсон // Богословие в культуре Средневековья. – Киев : Христианское братство «Путь к истине», 1992.

9. *Кожев А.* Христианское происхождение науки / А. Кожев // Кожев А. Атеизм и другие работы. – М. : Праксис, 2007.

10. *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / В. Дильтей. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000.

11. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. – М. : Логос : Прогресс-Традиция, 1998.

12. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. – М. : Мысль, 1993.

13. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – М. : Лабиринт, 1994.

14. *Платон*. Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2.
15. Цит. по.: *Доддс Э. Р.* Теургия / Э. Р. Доддс // Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. – СПб. : Гуманитарная академия, 2003.
16. *Левек П.* Эллинистический мир / П. Левек. – М. : Наука, 1989.
17. *Петров М. К.* Пираты Эгейского моря и личность / М. К. Петров // Петров М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М. : РОССПЭН, 1995.
18. *Гигерич В.* Ракета и стартовая площадка, или Скачок из воображаемого во внешнее пространство, именуемое «реальностью» / В. Гигерич // Митин журнал. – 1996. – Вып. 53.
19. *Платон*. Тимей (92-с) / Платон. // Платон. Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3.
20. *Фестюжър А.-Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / А.-Ж. Фестюжър. – СПб. : Наука, 2009.
21. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.

Санкт-Петербургский государственный университет

Грякалов Н. А., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии науки и техники

E-mail: korsbai@mail.ru

Тел.: 8-911-199-33-89

Sankt-Petersburg State University

Gryakalov N. A., Candidate of Philosophy, Senior Lecturer of the Philosophy of Science and Technology Department

E-mail: korsbai@mail.ru

Tel.: 8-911-199-33-89