

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Министерство сельского хозяйства Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования «Алтайский государственный
аграрный университет»

**НАУКА И РЕЛИГИЯ:
НЕРАЗДЕЛЬНОСТЬ И
НЕСЛИЯННОСТЬ**

Барнаул

2023

ББК 86
Н 340

Авторский коллектив:

*А.В. Иванов, И.В. Фотиева, И.А. Герасимова,
М.А. Суботялов, Т.А. Артамонова, В.В. Останин,
Гупта Панкадж Махайан, П.Д. Абрамов*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Т.А. Семилет*
доктор философских наук, профессор *А.С. Фролов*

Наука и религия: нераздельность и неслиянность:
монография (коллектив авторов; под ред. А.В. Иванова и
И.В. Фотиевой) — Барнаул: Новый формат, 2023. — 628 с.

ISBN 978-5-00202-297-7

Монография посвящена взаимоотношениям между наукой и религией. Показываются их принципиальные отличия и, вместе с тем, нерасторжимые связи, делающие необходимым диалог между двумя этими важнейшими сферами духовной культуры человечества. Анализируется роль философии как творческого посредника в этом диалоге. Исследуется специфика взаимоотношений между наукой, философией и религией на Востоке (Индия), на Западе и в России. Особое внимание уделяется выдающимся ученым, религиозным деятелям и философам, которые органически сочетали научную деятельность и религиозное служение. На примере России и Индии исследуются конкретные примеры плодотворного взаимодействия науки и религии в медицине, сельском хозяйстве и природоохранной деятельности. Завершается монография принципами современного диалога между наукой и религией, которые могут его творчески стимулировать и способствовать формированию единой картины мира. Книга будет интересна религиоведам, философам, богословам, культурологам, методологам и историкам науки, а также всем, интересующимся синтетическими процессами в современной духовной культуре.

Монография подготовлена и издана в рамках гранта РФФИ №21-011-44073 «Диалог науки и религии: исторические традиции, современные тенденции, проблемы и перспективы»

© Коллектив авторов, 2023

© ФГБОУ ВО Алтайский ГАУ, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (<i>А.В. Иванов</i>).....	8
РАЗДЕЛ I. Философско-методологические основания сопоставления научного и религиозного опыта	11
ГЛАВА 1. Методологическое введение в проблему соотношения науки и религии (<i>А.В. Иванов, И.В. Фотиева, И.А. Герасимова</i>).....	11
§1. Религия и трансцендентный опыт.....	11
§2. Религия и богословие, религиозная философия и философия религии.....	21
§3. Наука и религия: методологические основы сопоставления и проблемные поля.....	30
ГЛАВА 2. Онтолого-гносеологические основания взаимодействия науки и религии: современные тенденции (<i>И.В. Фотиева</i>).....	50
§1. Монодуалистическая онтология мира и новая телеология.....	52
§2. Представления о Боге и вытекающие из них проблемы.....	73
§3. Мораль как сущностный аспект религии.....	86
§4. Гносеологические основания диалога науки и религии. Трансцендентный опыт.....	100
РАЗДЕЛ II. Соотношение науки и религии в восточной, западной и отечественной культурных традициях	150
ГЛАВА 1. Наука и религия в Древней и Средневековой Индии (<i>В.В. Останин</i>).....	150
§1. Грамматическая традиция в Индии: от лингвофилософии к вере.....	152
§2. Надрациональная компонента традиции математиков в Индии.....	160

§3. Аграрная наука: определение, этика и символы.....	175
-------------------------------------------------------	-----

ГЛАВА 2. Религия и наука в трудах Роджера Бэкона (<i>А.В. Иванов</i>).....	195
§1. Общее введение.....	195
§2. Проблема авторитета у Р. Бэкона.....	200
§3. Внешний и внутренний опыт.....	205
§4. Диалектика религии и науки у Р. Бэкона.....	209
§5. Отношение к магии и мистика света.....	212

ГЛАВА 3. Динамический синтез знаний в философии Николая Кузанского (<i>А.В. Иванов</i>).....	221
§1. Идеальный преемник Роджера Бэкона.....	221
§2. Coincidentia oppositorum как главный принцип философии Николая Кузанского.....	229
§3. Проблема онтологического статуса материи и инаковости.....	238
§4. Гносеологический синтез Николая Кузанского.....	247

ГЛАВА 4. Наука, теология и этика в современной западной философии (<i>П.Д. Абрамов</i>)...	262
§1. Симуляция: отрицание трансценденции и миф о развитии в виртуальных мирах.....	263
§2. Религиозная метафизика в основе этики и космологии.....	276

ГЛАВА 5. О науке и религии в Древней Руси (по материалам книжной культуры) (<i>И.А. Герасимова</i>).....	293
§1. Введение в тему.....	293
§2. «Художество художеством».....	297
§3. Религиозное и научное в картине мира (космология, астрономия).....	303
§4. Проблема астрологии в стереооптике истории.....	308

§5. Красота и математика. Кирик Новгородец...	312
§6. Антропология как ключ к пониманию древнерусской культуры и науки.....	319

ГЛАВА 6. Наука и религия в русской религиозной философии: современный контекст прочтения (<i>А.В. Иванов</i>).....	331
§1. Вводные методологические замечания.....	331
§2. Проблема целостности духовной жизни в наследии славянофилов.....	341
§3. Рационалистический синтез знания в концепции Б.Н. Чичерина.....	352
§4. Идеал всеединого знания у В.С. Соловьева..	356
§5. Проект соборного единства знаний С.Н. Трубецкого.....	362
§6. Идеал софийной науки в наследии С.Н. Булгакова.....	365
§7. Нераздельность и неслиянность науки и религии в «антиномистическом монодуализме» С.Л. Франка.....	372
§8. Живой синтез философского, религиозного и научного знания П.А. Флоренского.....	383
§9. Принципы диалога науки и религии в работе В.Н. Ильина «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира».....	397
§10. Наука, религия и философия в учении «Живой Этики».....	408

РАЗДЕЛ III. Современный диалог науки и религии: влияние традиции, факты, вызовы и перспективы.....	431
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

ГЛАВА 1. Диалог медицины, философии и религии (на примере аюрведической медицины) (<i>М.А. Суботялов</i>).....	431
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

§ 1. Историко-философский анализ связи традиционной аюрведической медицины с религиозно-философскими школами Древней Индии.	438
§2. Современные научные исследования методов и средств традиционной аюрведической медицины.....	455
ГЛАВА 2. Древнерусская традиция врачевания. Современность и возвращение к истокам (<i>И.А. Герасимова</i>).....	
§1. Народная медицина.....	473
§2. Христианские традиции целительства и врачевания.....	476
§3. Профессиональная медицина как натурфилософия, наука и опыт.....	480
§4. Священномученик, митрополит Серафим (Л.М. Чичагов) и Святитель Лука, архиепископ Крымский (Войно-Ясенецкий).....	485
ГЛАВА 3. Традиционная медицина Киннаура (<i>Панкадж Гупта</i>).....	
ГЛАВА 4. Научные и религиозные основы аграрной и природоохранной деятельности (<i>Т.А. Артамонова</i>).....	
§1. Религия и аграрный труд.....	519
§2. Метеорологическая магия и современная наука.....	522
§3. Земледельческие обряды: факты и перспективы научной интерпретации.....	534
ГЛАВА 5. Защита природных объектов в России и Индии: сочетание религиозных и научных принципов (<i>Т.А. Артамонова</i>).....	
§1. Религиозные основы природоохранной деятельности в Индии.....	555

§2. Сакральное пространство Алтая: основы природоохранной деятельности.....	566
-----------------------------------------------------------------------------	-----

ГЛАВА 6. Хамбо-лама Итигэлов: вызов науке, философии и религии (<i>А.В. Иванов</i>).....	584
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

§1. Необходимость научного осмысления феномена ламы Итигэлова.....	587
--------------------------------------------------------------------	-----

§2. XII Хамбо Лама как вызов современному философскому дискурсу.....	593
----------------------------------------------------------------------	-----

§3. XII Хамбо Лама как вызов традиционному религиозному сознанию.....	608
-----------------------------------------------------------------------	-----

Послесловие: принципы диалога науки и религии в постнеклассической науке.....	628
--------------------------------------------------------------------------------------	------------

ПРЕДИСЛОВИЕ

Монография, с которой предстоит ознакомиться читателю, является итогом труда большого коллектива ученых из Барнаула, Москвы, Новосибирска и индийского штата Химачал-Прадеш, осуществленного в рамках проекта РФФИ №21-011-44073 «Диалог науки и религии: исторические традиции, современные тенденции, проблемы и перспективы».

Авторы ставили своей задачей целостно, с позиций междисциплинарного подхода, осмыслить современное состояние и перспективы диалога науки и религии как самостоятельных и важнейших сфер духовной культуры общества, которые исторически находились и до сих пор находятся в очень непростых отношениях между собой. Коллектив с самого начала придерживался общих исходных методологических установок, которые исключали конфронтационную парадигму и были нацелены на поиск наиболее перспективных форм диалога между наукой и религией, где бы стороны, не изменяя своей сущности и не теряя автономии, стремились к расширению горизонтов присущего им знания, к обогащению своего идейного и ценностного багажа, накопленного в ходе исторического развития. Отсюда родилось и парадоксальное название книги, восходящее к фундаментальному основоположению христианского вероучения о двух природах Христа¹. Здесь подчеркивается принципиальная разница между наукой и религией, которая никогда не сможет быть до конца преодолена, но при этом их и невозможно отделить друг от друга ни в диахронической, ни в современной синхронической перспективе.

¹Впервые, насколько нам известно, словосочетание «нераздельность и неслиянность» применительно к взаимоотношениям науки и религии было использовано С.Л. Франком: в его статье: Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–IV). М., 1992.

Это, в свою очередь, ставит фундаментальную проблему обретения *творческой и конструктивной* нераздельности и неслиянности, где диалог помогает развитию и научного, и религиозного сознания, и где в результате возможно обрести цельное мировоззрение. Соответственно, следовало, во-первых, прояснить терминологические, онтологические и гносеологические основания такого продуктивного диалога между наукой и религией, чему посвящен *первый раздел* книги; во-вторых, необходимо было поискать в разных культурных традициях наиболее ценные синтетические идеи и уже сбывшиеся в истории идеалы гармоничного синтеза науки и религии, что нашло свое отражение во *втором разделе* монографии. В-третьих, мы посчитали необходимым исследовать конкретные примеры плодотворного взаимодействия науки и религии в таких предметных областях, как медицина, сельское хозяйство и природоохранная деятельность. Этому посвящен *третий раздел* коллективного труда. Наконец, мы сочли возможным сформулировать некоторые принципы диалога между наукой и религией, которые, на наш взгляд, способны его творчески стимулировать и способствовать получению вполне осязаемых материальных и культурных результатов. Читатель может найти их в нашем *Послесловии*.

Авторы отдают себе ясный отчет в том, что проблема взаимоотношений науки и религии столь сложна и многогранна, столь сильно зависит от исходных мировоззренческих, национально-культурных и личностных установок исследователей, что исключает какие-либо окончательные суждения и вердикты. Любой труд, посвященный фундаментальной проблеме, в лучшем случае лишь открывает новые факты и ходы мысли, способствующие ее более глубокому и целостному осмыслению, а, самое главное, стимулирует творческие дискуссии, после которых, как известно, только и кристаллизуются грани истинного понимания.

С этих позиций мы надеемся, что наш труд внесет свой скромный вклад в становление **нового цельного**

мировоззрения, где бы вечные истины религии получали сильное рациональное обоснование и очищение от ложных исторических наслоений, а относительные истины науки не противоречили вечным устоям мирового и личного бытия. Это помогло бы избавиться от двух ложных и разрушительных мировоззренческих крайностей, подпитывающих друг друга, — иррациональных религиозно-магических верований и иррационального атеистического неверия.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОПОСТАВЛЕНИЯ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

ГЛАВА 1. Методологическое введение в проблему соотношения науки и религии¹

§1. Религия и трансцендентный опыт

Прежде чем приступить к анализу соотношений науки и религии, требуется прояснить исходные понятия. Если с пониманием общей природы науки как важнейшей формы рационального исследования окружающей действительности не возникает особых трудностей, то сущность религии трактуется по-разному. Специалисты насчитывают до нескольких сотен ее определений. Понятно, что любая дефиниция носит, прежде всего, инструментальный концептуальный характер, позволяя осваивать предмет в зависимости от поставленных исследовательских задач. Учитывая сложность и многомерность феномена религии, такому многообразию дефиниций удивляться не следует.

Вместе с тем, ряд широко известных трактовок религии не может не вызывать критических возражений. И для успешного решения вопроса о ее соотношении с наукой надо все же постараться дать более или менее синтетическое и инструментально эффективное ее определение. Следует также разграничить понятия религии и теологии (богословия), богословия и религиозной философии, религиозной философии и философии религии. Эти понятия часто путаются, что затрудняет как расстановку верных

¹Отдельные материалы данной главы опубликованы в статье: Иванов А.В. Наука и религия: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники, 2022. Т. 27. № 1. С.111–123.

методологических акцентов при общем анализе взаимоотношений науки и религии, так и установление достоверной эмпирической базы подобных исследований. Начнем с понятия религии.

Так, религию часто определяют как веру в «*святыни*», в «*священное*» или «*сакральное*», однако само священное постигается и переживается только посредством религиозного опыта, то есть здесь мы сталкиваемся с кругом в определении. Весьма распространенным является взгляд на религию как на веру в *сверхъестественное*. Но, как справедливо отмечают многие авторы, в некоторых религиозных традициях, например, в шаманизме, нет деления на сферы естественного и сверхъестественного, а мир духов, с которыми общается шаман, воспринимается как иной порядок естественного положения вещей. Существует также трактовка религии как веры в *сверхчеловеческий порядок мира*, но под это определение подпадает и наука, которая также ищет объективные, то есть сверхчеловеческие закономерности бытия.

В отечественной религиозно-философской традиции, восходящей к раннехристианским апологетам (Лактанцию), подчеркивается важный смысл латинского термина *religare* как *связи (или встречи)*, то есть «в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством»¹. Однако в ряде религиозных традиций, как, например, в буддизме, отрицается не только личный, но и безличный Бог. Существует трактовка религии, восходящая к Э.Б. Тайлору (его «минимальное определение религии»), как «*верование в духовных существ*»² Близкая к этой точке зрения позиция трактует религию как «*поклонение высшим силам*». Но и здесь можно указать на такие формы религиозных верований, имеющих, в основном, пантеистический характер, где отрицается существование духовных существ и высших сил,

¹Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.16.

²Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.210.

а признается наличие или безличной духовной субстанции Космоса, или «космического бессознательного» в духе Э. Гартмана, или «информационных полей» в современных верованиях и т.д. Понятно также, что религия включает в себя не только религиозное учение и религиозное сознание, но религиозный культ и религиозную символику, а также те или иные формы социальной организации верующих.

Для плодотворного взаимодействия научной и религиозной мысли необходимо, прежде всего, вычленив некий инвариант множества религиозных направлений и течений, их сущностную основу. И здесь вполне закономерно, на наш взгляд, утверждать, что в основе религии в самом широком смысле, включая все до- и околорелигиозные формы, лежат:

- **убежденность в существовании онтологически более высоких (идеально-духовных) «надземных» уровней бытия, организующих и направляющих земное бытие, знание о которых дается человеку свыше в виде Откровения;**

- **особый трансцендентный опыт¹ как способность непосредственного познания этих уровней и/или священных текстов Откровения, повествующих о них;**

- **наличие нравственных и поведенческих регулятивов, надземно обусловленных.**

Такой подход, конечно, предельно упрощает ситуацию, оставляя «за скобками» огромное содержательное разнообразие религиозных верований, что наверняка вызовет критику. Но следует подчеркнуть, что для нашей конкретной цели — нахождения общего фундамента для диалога науки и религии — он является наиболее

¹Далее в книге мы будем подробнее говорить о том, что для нашего исследования целесообразно объединить под термином «трансцендентный опыт» различные формы специфического над-обыденного (сверхчувственного и сверхрационального) когнитивного опыта, на наш взгляд, имеющие единую онтологическую и гносеологическую основу, о чем подробно пойдет речь во второй главе данного раздела.

приемлемым, так как позволяет объединить под общим знаменателем не только самые разнообразные религиозные направления и формы, но и ряд философски-идеалистических и религиозно-философских систем. Отметим, что основатели многих из них явно в той или иной мере опирались на личный трансцендентный опыт¹.

Разумеется, это является лишь отправной точкой для диалога. Далее на этой основе необходимо будет решать множество других вопросов, обсуждать темы и проблемы, которые по-разному решались в разных религиозных традициях — в том числе, прибегая к тому огромному массиву знаний, которые дает современная наука. Конечно, это означает, что и науке, и религии надо сделать существенные шаги навстречу друг другу и отказаться от многих привычных и часто догматических представлений.

По поводу трансцендентного опыта надо отметить следующее. Деятельность Церкви или той или иной религиозной общины в качестве одной из своих главных задач должна включать посильное приобщение адептов к этому опыту (через молитву, медитацию и близкие к ним формы), что, собственно, и составляет основу творческой, а не догматической религиозной веры и жизнеспособной религиозной организации. Этот специфический тип познавательного опыта дает возможность верующему приобщиться к высшим планам бытия, к сфере сакрального (или «нуминозного», по выражению Р. Отто); выйти за границы привычного (естественного) образа мира и видения самого себя; глубоко постичь религиозные тексты и адекватно воспринять религиозную символику; вступить в общение с «высшими духовными силами». Именно наличие специфического когнитивного опыта определяет положение

¹Здесь сразу можно вспомнить трансцендентный (мистический) опыт Будды и Шанкарачарьи, Платона (см. вполне убедительную работу В.Ф. Эрн «Верховное постижение Платона») и Плотина, который несколько раз переживал опыт растворения в Едином; Я. Беме и Б. Паскаля; В.С. Соловьева и П.А. Флоренского. Этот список может, конечно, быть продолжен.

религии как важнейшей сферы духовной культуры общества, удовлетворяющей признаваемую многими авторами важнейшую потребность человека в благоговении перед Высшим и в возможности личного приобщения к Нему (встречи с Богом).

Эта позиция первичности религиозного познавательного опыта по отношению ко всем другим элементам религии принципиально не нова. В западной традиции на ней сделал упор Ф. Шлейермахер; в русской философии ее придерживались С.Л. Франк и Н.А. Бердяев. Многие современные авторы сходятся в признании его когнитивной значимости, из чего следует возможность и необходимость сопоставлять его с другими формами познания, анализировать его результаты и их пересечения с результатами научных исследований, — что, как известно, уже и делается, но далеко еще не в достаточной степени и чаще всего односторонне.

Исходя из сказанного, на наш взгляд, можно дать следующее вполне корректное определение ***трансцендентного опыта***: это специфическая форма познавательного и, шире, духовного опыта, позволяющая человеку установить непосредственную связь с Высшей реальностью, лежащей за пределами традиционных форм чувственного, эмоционального и рационального постижения бытия.

Интересно в этой связи определение религии П. Тиллиха как опыта Священного в конечном¹. Однако, как уже отмечалось выше, само понимание священного отсылает к его данности именно через религиозный опыт, хотя с пониманием религиозного опыта как данности Высшего, Совершенного и Бесконечного через конечное и несовершенное человеческое бытие можно было бы согласиться. Правда, под подобное определение вполне подпадают и многие философские направления, ибо, как верно подметил К. Ясперс, философия есть «вечное в бренном», «есть проявление во времени того, что существует до всякого времени и, превосходя все времена, может так или

¹Тиллих П. Избранное: теология культуры. М., 1995. С.447.

иначе исторически присутствовать в нем»¹. Действительно, Вечное и Высшее может открываться конечному и историчному сознанию человека путем различных форм трансцендентного опыта (на этом мы еще подробно остановимся ниже), объективироваться в различных культурно-символических формах (что одним из первых подчеркнул Э. Кассирер) и обосновываться, опять-таки, различными методами: апелляцией к разуму и принудительному доказательству в философии и математике; к результатам эксперимента в естественных науках или к внутреннему опыту веры и Священным текстам в религии.

Благодаря различным формам трансцендентного опыта (религиозного и философского, научного и художественного) возможно непосредственное приобщение к онтологически иным (более высоким) уровням единой реальности не только Космоса, но и собственного глубинного Я, лежащего за границами нашего повседневного эмпирического «я»². Но если для всех других видов трансцендентного опыта этот последний предмет непосредственного постижения не является основным, так сказать, субстанциально значимым, то для собственно религиозного (в узком смысле) трансцендентного опыта он не менее фундаментален, чем постижение Высшей реальности.

В этом смысле трансцендентный религиозный опыт есть не только видение Бесконечного сквозь призму конечного со всеми недостатками и предрассудками последнего, но и возможность *преодоления человеком своего несовершенства и конечности на пути к Бесконечному*, — что и составляет сущность религиозного преобразования и личного спасения, то есть образует сферу *религиозной сотериологии*. Здесь, опять-таки, можно, на наш взгляд, согласиться с позицией П. Тиллиха, что «силы, несущие откровение и спасение, присутствуют во всех религиях»³.

¹Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. С.68.

²См. Франк. Реальность и человек. СПб., 1997. С.179.

³Тиллих. Указ соч. С.443.

С этих позиций философия, в целом, отличается от религии, так как здесь мысль лишь стремится к всеобъемлющей истине и не имеет права апеллировать к вечным истинам Откровения в качестве доказательства. К тому же, целью философии является не спасение души, а земное обретение мудрости и духовной цельности. Именно трансцендентный религиозный опыт бого- и самопознания ложится в основу создания священных текстов разных религий (Откровения), является условием их последующего глубокого личностного понимания и, соответственно, источником личной творческой, а не школярской религиозной веры и убедительной религиозной проповеди.

Высшая реальность, открывающаяся в подобном опыте, может предстать в самых разных формах, будь то сама Божественная реальность или смысловая глубина священных текстов авраамических религий; нирваническое бытие в религиях Индии; сверхфизическое — духовное — измерение бытия в разных неортодоксальных религиозных учениях и практиках. К этой сфере Высшего многие авторы (как М. Шелер, Н. Гартман или Н.О. Лосский) правомерно, на наш взгляд, относят высшие духовные идеалы и ценности существования, которые человек постигает и принимает в качестве основ своего личного бытия и которые он кладет в основу каждодневной жизни¹. И этот опыт непосредственного постижения ценностей, к которому в той или иной мере может быть причастен и атеист, несет на себе зримую печать трансцендентного опыта, так как включает в себя не только рациональные размышления, но и переживание, и созерцание, и волевое начало, то есть то, что в русской философии получило название «живого знания»²

¹Такое расширенное понимание религии и ее предмета мы находим, в частности, у В. Гейзенберга: «Мы приписываем тем самым слову “религия” несколько более широкое значение, чем обычно. Оно должно охватывать духовные содержания многих культурных регионов и различных эпох даже там, где, скажем, вообще не существует понятия о Боге». (Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С.333).

²Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С.362–363.

Здесь надо сделать два существенных уточнения во избежание недоразумений.

Во-первых, истинный трансцендентный религиозный опыт как «живое знание» или как живое «религиозное чувство» (Ф. Шлейермахер) есть всегда *единство субъективного и объективного, личного и сверхличного* содержания, на чем акцент сделал как раз Шлейермахер в своих «Речах о религии». Как справедливо отмечает С.Л. Франк, «основная и самая ценная идея философии религии Шлейермахера: наличность особого ведения через внутреннюю жизнь, одинаково далекого и от теоретического научного знания о внешней действительности, и от чисто субъективного внутреннего настроения»¹.

Во-вторых, несмотря на большое конфессиональное, культурное и личностное разнообразие, трансцендентный опыт отличается единством и способен развиваться. Здесь есть и своя *иерархия* в виде более и менее совершенных и глубоких уровней восприятия Бесконечного в конечном, причем, это касается и индивидуального, и исторического духовного развития. Так, есть разные ступени духовно-аскетических практик в разных религиозных традициях и, соответственно, своя монашеская иерархия.

С другой стороны, есть более и менее религиозные эпохи с точки зрения массовости и глубины переживания людьми связи с Высшим и Бесконечным. Гораздо труднее говорить о том, существует ли общий религиозный прогресс в истории в смысле того, что каждое последующее поколение глубже и шире переживает и понимает истины священных текстов и осознает свои связи с Высшими уровнями и ценностями мирового бытия. Современная эпоха дает основания ответить на этот вопрос скорее отрицательно. Правда, периоды духовного регресса и упадка рано или поздно сменяются эпохами религиозных и культурных взлетов, то есть к аргументам «от настоящего» следует всегда относиться с большой долей скепсиса. Поэтому есть основания

¹Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К., 1994. С.27.

внимательно отнестись к позиции В.С. Соловьева, который одним из первых подчеркнул, что если религиозный опыт представляет собой род знания, то оно должно точно так же развиваться в истории, как и знание рационально-понятийное. Эта мысль четко высказана им уже в «Чтениях о богочеловечестве»: «Как внешняя природа, — пишет В.С. Соловьев, — лишь постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны говорить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления»¹. Проблему историзма религии и науки мы еще не раз затронем на страницах данной книги, в том числе и тогда, когда специально обратимся к трактовкам их соотношения в рамках русской религиозной философии.

Возвращаясь к природе трансцендентного религиозного опыта, можно назвать его мистическим, но только с учетом того, что мистический опыт может быть совершенно различным. Например, Флоренский говорил о мистике живота, груди и головы², о темной и о светлой мистике. Поэтому всегда важно иметь в виду, что центральным органом трансцендентного приобщения к Высшему в ряде традиций совсем не случайно признается *опыт сердца* как важнейшего органа Бого- и самопознания³. Удачное определение подлинной религиозной веры мы находим в учении Живой Этики как «осознания истины, испытанной Огнем сердца»⁴.

¹Соловьев В.С. соч. в 2-х т.Т.2.М., 1989. С.36.

²Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1 (1). М., 1990. С. 266–267.

³В рамках русской философии вообще оформилась целая «философия сердца», представленная именами Максима Грека, Г.С. Сковороды, П.Д. Юркевича, П.А. Флоренского, М.М. Тареева, Л.Б. Вышеславцева, И.А. Ильина и др. Можно указать на попытку синтеза религиозного и научного подходов к феномену сердечного познания у Луки Войно-Ясенецкого (Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа и тело. М., 2009).

⁴Мир Огненный. Ч.1. Новосибирск, 1991. С.207.

При этом, как уже сказано, «сердечное» принятие высших ценностей может быть свойственно и атеистам. С этим связан парадоксальный феномен *верующих атеистов*, подвижников и героев, типаж которых мы в массовой форме встречаем в советский период отечественной истории. Это не удивительно, потому что сердечное принятие чего-либо высшего по отношению к себе подразумевает *жертвенное служение* этому высшему: Богу, Родине, общему благу всех людей, развитию культуры, научной или религиозной истине. Способность жертвовать низшим ради высшего составляет неотъемлемый атрибут истинно верующего человека.

Понятно, что в процессе исторического развития религий учение их основателей сплошь и рядом начинает подвергаться субъективистским толкованиям, за которыми часто уже нет «огня сердца», да и само значение личного трансцендентного опыта нередко начинает отрицаться, трактоваться как «сатанинская прелесть». На смену творческой вере приходит обрядоверие. Возникает нетерпимая к инакомыслию церковная ортодоксия и сугубо апологетическое конфессиональное богословие. Творческую интерпретацию священных текстов и религиозный поиск сменяют бескрылое богословское комментаторство и духовный унификационизм, оборотной стороной которого является возникновение различных сект и толков, а также массовое распространение атеизма, как в России на рубеже XIX–XX веков.

Поэтому как возможны «верующие атеисты», так возможны «религиозные неверующие» — изуверы и сектанты, ни к какому трансцендентному религиозному опыту не причастные и дискредитирующие религию как важнейшую сферу духовной культуры. Здесь нет уже ни Откровения, ни спасения, то есть не остается никакого Высшего, творчески и свободно данного через конечное; и никакое конечное не получает здесь творческого стимула для свободного преодоления своей земной бренности и ограниченности. Человеческая мысль встречается уже не с Божественной Мыслью, а исключительно сама с собой,

окаменевающая в религиозных догмах и предрассудках — в том, что один современный православный «иерарх» весьма символически назвал «нормой веры».

§2. Религия и богословие, религиозная философия и философия религии

Непременный спутник религии в ее историческом развитии — *конфессиональная, или догматическая теология* (богословие). Ее задачей является *раскрытие и обоснование канонического вероучения и культа той или иной религии с опорой на рациональные средства познания, прежде всего философские*. Это касается, в первую очередь, догматического богословия (теологии), занимающегося «рационально-систематическим разъяснением определенного, уже фиксированного круга религиозных идей»¹. Не будет большой ошибкой назвать конфессиональное богословие философствованием в пределах догматических определений и церковных установлений. Вот очень показательные слова известного отечественного богослова В.Н. Лосского, которыми он открывает свое «Догматическое богословие»: «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладеть нами чья-то личность»². И именно потому, что

¹Франк С.Л. Реальность и человек. С.168. С франковской трактовкой теологии как формы исключительно рационального знания, опирающегося в первую очередь на результаты философии, вполне согласен и Н.А. Бердяев. «...Теологические учения, — пишет он в «Истине и откровении», — всегда пользовались философскими понятиями и категориями. Эту зависимость от философии теологические учения иногда скрывали, что не так трудно разоблачить, иногда же открыто признавали» (Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С.56).

²Стоит заметить, что как-то уж очень по-разному «Бог овладевает» умами богословов, учитывая многовековую богословскую

Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога...»¹.

Понятно, что конфессиональное богословие «ищет Бога» всегда в рамках догматов определенной религии и контролируется церковью. Предпринимались неоднократные попытки обосновать возможность объективной конфессиональной теологии, «преодолевающей преграду исключительности собственной религии»². Показательно, что такие попытки, во-первых, присущи преимущественно европейской и особенно протестантской теологии; и, во-вторых, даже реальное преодоление установки на исключительность собственной религии вовсе не обеспечивает независимость теологических построений от явных и особенно неявных религиозных предрассудков. Даже академическая философская теология (но не философское богословие, которого быть не может)³, речь о которой впереди и которая открыто заявляет о своей свободе от конфессиональной принадлежности, вовсе не всегда подобные предрассудки способна реально преодолеть. Университетский профессор, занимающийся теологической проблематикой, все равно остается католическим, протестантским, православным, общехристианским или секулярным философским теологом.

Иногда можно встретить разделение богословия на *рациональное и мистическое*. Словосочетание «мистическое

полемику внутри различных ветвей христианства, включая взаимное анафемствование и упреки в ересь.

¹Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2009. С.351.

²Тиллих П. Указ. соч. С. 445.

³Это одно из оснований разведения почти синонимических понятий «богословия» и «теологии». Даже в отечественной православной традиции, когда в XIX веке возникла потребность в преподавании философии в духовных академиях, рациональной полемики с католической и светской философской мыслью, то в оборот вошло весьма символическое словосочетание «духовно-академическая философия», а не «рациональное богословие».

богословие» встречается уже в Ареопагитиках. Оно не должно вводить в заблуждение. Под ним могут пониматься две совершенно различные вещи: 1) рациональные богословские построения, существенно ограничивающие разум в его возможностях познания истин религии и, наоборот, подчеркивающие значение трансцендентной составляющей в религиозном опыте. Типичным примером здесь является позиция религиозного антиномизма в познании основных догматов христианства у П.А. Флоренского и у С.Н. Булгакова, к анализу которого мы обратимся в третьем разделе монографии; 2) опыт личного трансцендентно-мистического переживания связи с Богом, как, например, у Симеона Нового Богослова. Религиозные мистики, как мы уже отмечали выше, часто подвергаются критике и даже гонениям со стороны ортодоксальных церковных кругов. Что касается богословия, то оно рационально по определению, защищая догматические основоположения собственной религии против иноверцев и внутренних оппонентов и делая их доступными (или доказывая их принципиальную недоступность) для разума.

Разделяют конфессиональную (догматическую) и *естественную (философскую) теологию*. Четкое разделение конфессиональной теологии, основанной на Откровении, данном свыше, и философской теологии как части метафизики проводит в самом начале своего великого труда Фома Аквинский: «Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы о тех же вещах, о которых трактуют философские дисциплины — постольку, поскольку эти вещи познаваемы в свете естественного разума, — трактовала бы и другая наука — постольку, поскольку они постигаются в свете божественного Откровения. Поэтому та теология, которая относится к священному учению, отличается по роду от той теологии, которую рассматривают как часть философии»¹. Естественная теология оказывается фактически философской

¹Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. М., 2006. С.4.

теологией как частью онтологии. В своем труде Фома Аквинский справедливо указывает на Аристотеля как на ее метафизического основателя. О ней речь пойдет чуть ниже.

Возвращаясь к конфессиональной (догматической) теологии, скажем, что именно с конфессиональными богословами науке труднее всего выстраивать познавательный диалог, хотя здесь многое зависит от церковной позиции и богословской традиции. К сожалению, именно православные богословы, в отличие от католических и протестантских, наименее охотно идут на диалог с учеными. Одним из выдающихся богословов, за исключением упоминавшегося выше святителя Луки Войно-Ясенецкого, здесь является П.А. Флоренский, сумевший в одном лице гармонично совместить богослова, философа и ученого, причем первоклассного ученого сразу в нескольких областях. Его взгляды на соотношение философии и науки мы рассмотрим во втором разделе монографии.

Занятия наукой могут серьезно осложнить богослову существование в его конфессиональной среде. Известны гонения и упреки в ереси, которым при жизни подвергались Роджер Бэкон, Николай Кузанский, П. Тейяр де Шарден и тот же П.А. Флоренский. В свою очередь, в условиях господствующего государственного атеизма может серьезно пострадать ученый с религиозным мировоззрением, если он к тому же входит в церковную иерархию. Здесь достаточно вспомнить тяжелый жизненный путь того же святителя Луки Войно-Ясенецкого, выдающегося хирурга, религиозного подвижника и мыслителя¹.

Что касается *религиозной философии*, то ее можно с известными оговорками назвать *теологией за границами догматических религиозных определений и конфессиональных установлений*. При этом она вовсе не ограничивается проблематикой богопознания и свободным промысливанием

¹См. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я любил страдания. Автобиография. Акафист святителю Луке, исповеднику, Архиепископу Крымскому. Тула, 2013.

религиозной догматики. В рамках религиозной философии могут систематически разрабатываться все традиционные разделы философии от онтологии до эстетики и от аксиологии до философии техники, как, например, у В.С. Соловьева, Д. фон Гильдебранда или Ж. Маритена. Религиозная философия может разрабатываться конфессионально ориентированными мыслителями, типа православного Н.А. Бердяева или мусульманина Мухаммада Икбала, а может носить внеконфессиональную религиозно-синкретическую природу, как теософия Е.П. Блаватской или «Роза мира» Д.Л. Андреева.

Религиозная философия чаще всего открыта диалогу с наукой, и этот синтез дает весьма плодотворные результаты, как, например, у Н.А. Бердяева и К. Ясперса в вопросах о сущности и направленности технического прогресса. Разделить теологические и религиозно-философские труды часто бывает довольно трудно, как у того же Ж. Маритена или П.А. Флоренского.

От религиозной философии и конфессиональной (догматической) теологии (богословия) следует отличать то, что может быть названо *философской (или метафизической) теологией*, о которой мы писали выше.

Этот термин активно используется западной, прежде всего, англосаксонской мыслью и трактуется как раздел или даже синоним философии религии, с чем трудно согласиться¹, о чем речь пойдет ниже.

По самой же сущности своей и месту в общем составе философского знания философская теология входит в его метафизическое ядро, являясь важнейшим разделом онтологии наряду с философией природы (метафизической космологией) и философией человека (метафизической антропологией), так как предметом онтологии традиционно является поиск первооснов бытия и выработка целостных представлений о Боге, мире, человеке и их взаимоотношениях. Н.А. Бердяев писал, что «в духовном опыте раскрывается тайна Бога, мира и самого

¹См. Oxford Handbook of Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2009.

человека»¹, с чем трудно согласиться. В трансцендентном (духовном) религиозном опыте тайны бытия (в том числе и Бытия Божественного) *созерцаются* и всем человеческим существом *переживаются*, но они посылно целостно *понимаются* и интерпретируются только в философском опыте *умозрения и разумного истолкования*². Недаром С.Н. Булгаков справедливо разводит в названии своей знаменитой книги умозрение и созерцание. В этом смысле справедливо говорят о философском *умозрении* как особой разновидности трансцендентного опыта, отличного от трансцендентного опыта религии, — хотя отдельные выдающиеся фигуры могут сочетать их в себе достаточно органично, о чем мы выше уже говорили³.

Возвращаясь к метафизической теологии в рамках онтологии, еще раз отметим, что она включает в себя не только умозрительное постижение, но и рациональное (разумное и рассудочное) истолкование природы Божественной реальности, ее соотношения с миром и человеком, а также свободный и критический анализ

¹Бердяев Н.А. Истина и откровение. С.12.

²Правда, всегда без надежды когда-либо быть познанными до конца, что составляет одну из неустрашимых антиномий философской теологии. «Неопределенное, — пишет в этой связи В. Виндельбанд, — должно быть определено в сознании, неизъяснимое должно быть изъяснено, непостижимое — постигнуто. Это противоречие вытекает из конечного характера человеческого разума, и притом из его существа; оно настолько неистребимо, что если бы трансцендентному представлению когда-либо удалось определить свой предмет, то тем самым было бы уничтожено само благочестивое чувство, сознание зависимости от неисповедимого... Религия требует, чтобы Бог не был полностью познаваем» (Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 263). Впоследствии этот момент принципиальной непостижимости для разума (или «трансрациональности») последних оснований бытия, будь то Бог, мир или человек, будет глубоко философски промыслен в работе С.Л. Франка «Непостижимое», о чем речь впереди.

³См. более подробно о специфике философского умозрения по сравнению с трансцендентным опытом религии в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000. С.121–126.

догматических основоположений той или иной религии. В.К. Шохин справедливо замечает, что сюда входит также анализ доказательств бытия Бога¹. Здесь надо иметь в виду, что данный раздел онтологии в ряде философских систем может вообще не включать в себя ссылок на непосредственный опыт философского или религиозного усмотрения трансцендентного содержания, как у панлогиста Гегеля, а может и вовсе носить негативный, атеистический характер и заключаться в попытках философского доказательства того, что бытие мира и человека можно объяснить без привлечения философской гипотезы творящего Абсолюта. Это было характерно для так называемого «научного атеизма» советской философии.

Соответственно, в рамках религиозной философии метафизическое богопознание как «философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога»² будет носить центральный и системообразующий характер³, а в рамках материалистических онтологий — сугубо вторичный и деструктивный. В предельном же случае — отсутствовать вовсе, как во многих современных философских традициях. Философская теология отличается от конфессионального богословия (теологии) своей свободой от догматических ограничений, а также необходимостью объективно учитывать и оценивать те результаты этого раздела онтологии, которые были получены в рамках иных религиозно-философских и теологических традиций. И уж тем более в собственно метафизических поисках первооснов бытия должны отсутствовать всякие ссылки на то, что тобой «овладевает» сам Бог или Он выходит с тобой «на встречу».

Наконец, от религиозной философии, конфессиональной теологии и философской (или метафизической) теологии

¹Шохин В.К. Философия религии и разновидности рациональной теологии // Философия религии. Альманах 2010–2011. М., 2011. С.18.

²Франк С.Л. Реальность и человек. С.166.

³Опыт разработки такого раздела онтологии в современной исторической ситуации представлен в коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул, 2021.

следует отличать *философию религии* как самостоятельную дисциплину внутри общего массива философского знания. Она занимается религией во всем многообразии ее духовных и культурных проявлений, что достаточно четко выделено уже у Гегеля. Проблематика философской теологии рассматривается им в «Энциклопедии философских наук» (в «Науке логики» и в «Философии духа»), а философии религии посвящены отдельные работы, которые на русском языке были опубликованы в двух томах. При всем органическом единстве в гегелевской системе религии, философии и философии религии (в силу общности их объекта — логической идеи) немецкий мыслитель все же достаточно четко выделяет предмет собственно философии религии. Он пишет: «В других частях философии бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения в качестве конкретной идеи в ее *бесконечном явлении*, и это определение относится к *содержанию философии религии*»¹.

В предмет философии религии в качестве ее важнейшей части, конечно же, входит проблематика философской теологии. Однако здесь преобладает не авторский и метафизический исследовательский интерес, направленный на само Божественное Бытие или его отсутствие, а интерес аналитический и систематизаторский, то есть предметом является не столько само Божественное бытие, сколько человеческие тексты о нем и различные интерпретации этого бытия в религиозно-философских традициях и в конфессиональной теологии. Правда, грани здесь очень подвижны. Автор, занимающийся в рамках философии религии проблематикой философской теологии, довольно легко может смещать свой фокус анализа с исследовательско-аналитического на авторско-метафизический; а серьезная онтологическая проработка проблематики Божественного Бытия может сдвигаться в сторону критического анализа чужих метафизических идей в этой области, то есть скорее в область философии религии.

¹Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М., 1976. С.225.

Кроме того, предмет философии религии экстенсивно существенно шире, чем проблематика философской теологии, так как в него входят также вопросы об исторических и культурных источниках происхождения и основных исторических этапах развития религии, видах религиозного опыта, природе религиозного культа, своеобразии религиозной символики, месте и функциях религии в жизни общества и т.д. Как верно заметил еще В. Виндельбанд, «предметом исследования является здесь только *действительная* религия... — она в ее полной, всеобъемлющей действительности, в которой она входит во все сферы жизни и вместе с тем возвышается над ними как нечто самостоятельное и новое»¹.

Проблемы философии религии могут рассматриваться на основе религиозно-философских исходных установок, как у Гегеля или С.Л. Франка, а могут решаться, отталкиваясь от последовательных материалистических и атеистических взглядов, как у Л. Фейербаха.

Наконец, все проанализированные выше философские и богословские разделы и виды знания следует отличать от **религиоведения** как комплексной *научной дисциплины*, изучающей религию во всех многогранных формах ее проявления: мировоззренческих, церковных, социальных, культурных, исторических, психологических и т.д. Религиоведение с самого начала претендует на объективный и внеконфессиональный анализ религии, однако на практике преодолеть культурно-исторические, национальные и вероисповедальные предрассудки (или отсутствие таковых) даже здесь удастся далеко не всегда.

Ниже, при сопоставлении с наукой мы будем говорить о религии, прежде всего, как о *специфическом типе познавательного опыта* и *получаемого на его основе знания*, основываясь в первую очередь на религиозных текстах и

¹Виндельбанд В. Указ. соч. С.254. Эту позицию у нас четко озвучил В.К. Шохин, считая, что «только многомерный феномен религии может быть основным логически законным предметом философии религии» (Шохин В.К. Указ. соч. С.21).

практиках, а также фактических данных и обобщениях, полученных в рамках философии религии и религиоведения.

§3. Наука и религия: методологические основы сопоставления и проблемные поля

Тема соотношения науки и религии уходит корнями в глубины истории. При желании ее исток в рамках европейской культуры можно усмотреть уже в учении пифагорейцев, где число рассматривалось и как мистический ключ к пониманию устройства всего Космоса, и как важнейшее средство рационального постижения гармонии его отдельных сфер от движения небесных тел до музыки. В разные эпохи расставлялись различные проблемные акценты при обсуждении взаимодействия между наукой и религией, будь то оппозиция веры и разума, объективного и субъективного опыта, рациональных и иррациональных оснований человеческого бытия. Если в восточной традиции непримиримое противоборство между научным и религиозным знанием представляется скорее исключением из правил, то в западной, наоборот, является почти нормой. В безбожии были обвинены уже ранние греческие мыслители — Пифагор и Анаксагор.

Но даже относительно мирное сосуществование науки и религии не может отменить очевидного факта: они являются **различными сферами духовной культуры (и различными типами познавательного опыта)**. Эти различия хорошо известны, но о них полезно напомнить, так как они важны с точки зрения идей, развиваемых в данной главе и монографии в целом.

Если для наук характерно наличие четко фиксированных предметных областей исследования, то предмет религиозного опыта (Высшее и Бесконечное) мало того, что трансцендентен и трансрационален в своих глубинах, так еще и существенно различается в разных религиозных традициях.

Если наука принципиально проблемна, и ее теоретические модели в каждый момент исторического

времени обладают в лучшем случае относительной истинностью, то священные тексты, типа Корана и Библии, как принято считать, несут в себе вечную Истину на все исторические времена.

Наука характеризуется объективными и постоянно совершенствующимися методами (логическими, математическими, теоретическими, экспериментальными) для освоения своих предметных областей, в то время как в религии существуют устойчивые во времени традиции обретения трансцендентного опыта (типа практики исихазма в христианстве или практики йоги в индийских религиозных системах), которые, во-первых, опять-таки, существенно разнятся в различных религиях, и, во-вторых, несут неустранимую печать субъективности, даже если передаются непосредственно от учителя к ученику.

Атрибуты научного знания — системность, доказательность и фиксированность в виде строго выстроенного текста, написанного на однозначно понимаемом всеми членами научного сообщества интерсубъективном языке. В отличие от этого, язык религиозных текстов принципиально метафоричен и символичен, они чаще всего написаны в виде притч, поучений и афоризмов, практически исключающих однозначное понимание даже членами одной религиозной общины. Поэтому «осевые» религиозные тексты служат предметом бесконечных комментариев и все новых исторических толкований (в том числе в виде комментариев на комментарии и толкований толкований), что приводит к появлению все новых религиозных направлений, школ, групп и сект.

В науке если и есть авторитеты, то они не безусловны и открыты для объективной критики. В любой момент их творения могут быть фальсифицированы и заменены более глубокими и точными теоретическими построениями. Поэтому труды великих ученых прошлого чаще всего представляют лишь исторический интерес, перемещаясь с переднего исследовательского края науки в ее архив. Религии же держатся на абсолютном авторитете осевых священных текстов и их канонических интерпретаций, данных

выдающимися богословами и религиозными учителями, которые часто причисляются к лику святых, ибо их устами как бы сказывается сама Вселенская Истина¹. Авторитет святых и религиозных учителей также абсолютен. Все священное в религии (канонические тексты, жизни святых, храмы, иконы и т.д.) требует благоговейного отношения, чего мы практически не встречаем в науке. Разве что рукописи, технические приборы и личные вещи, принадлежавшие великим ученым, вызывают у нас благоговейный трепет, когда мы посещаем музеи или места, где они жили и творили.

Эти вполне объективные различия приводят к различным формам жесткого размежевания научного и религиозного знания. Можно выделить три подобных программы, имеющие давнюю историю и сохраняющиеся поныне. Первая пытается подчинить науку религиозному мировидению. Относительные и меняющиеся во времени результаты светской науки не могут опровергнуть вечных истин и ценностей религии, зато способны их частично подтверждать. Сознательное же принятие наукой религиозных идейных и методологических установок может обеспечить подлинный научный прогресс².

Прямо противоположная позиция, представленная сегодня, например, течением «светского гуманизма», рассматривает религию в качестве системы иррациональных верований, не находящихся научного подтверждения и препятствующих научно-техническому прогрессу. Его крупный теоретик П. Куртц пишет: «Светские гуманисты не признают веры в какую-либо действенность молитвы, в бессмертие человека, в обретение спасения от личного божества»³.

¹Но лишь немногим из них Бог, действительно, словно «выходит навстречу», по приведенному выше выражению В.Н. Лосского.

²Тростников В.Н. Апофатика — основной метод науки XXI века. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/736.htm>.

³Куртц Пол. Что такое светский гуманизм? М., 2008. С.21. См. также последовательное изложение этой позиции в монографии: Гинзбург В.Л. Об атеизме, религии и светском гуманизме. М., 2017.

Наконец, третья позиция, исторически восходящая к теории «двойственной истины», утверждает возможность неконфронтационного сосуществования науки и религии, поскольку они не имеют точек соприкосновения между собой и являются радикально различными типами миропонимания. В ясной и четкой форме эта позиция высказана В.А. Лекторским: «Религиозная онтология и научные онтологии лежат как бы в разных плоскостях и выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней. Соединить их в одной плоскости невозможно»¹.

Тезис о **«неслиянности»** науки и религии представляется верным, однако непредвзятый анализ показывает, что он должен быть диалектически дополнен тезисом об их **нераздельности и связности**. Для этого надо сделать упор на религии не как на социальном институте, каноническом вероучении или системе культовых действий, а, как мы писали выше, — на особом и многообразном типе внерационального познавательного опыта, который можно совместить с научно-рациональным освоением мира. При подобном непредвзятом эпистемологическом ракурсе анализа можно обнаружить, что через пропасть, вроде бы лежащую между наукой и религией, всегда успешно перебрасываются достаточно прочные концептуальные мостки. Они, во-первых, помогают науке и религии глубже познавать самих себя через знание «своего иного»; во-вторых, делают явными неявные связи и сходства между ними; и, в-третьих, позволяют им вместе противостоять общим социально-историческим, когнитивным и экзистенциальным вызовам, что становится особенно значимым в нынешних условиях. Не секрет, что в мире в последнее время выросло число как кощунствующих атеистов, так и непримиримых религиозных радикалов, что уже привело к кровавым конфликтам и терактам.

Отсюда следует и основная идея данной книги: **наука и религия могут рассматриваться как две стороны одной**

¹Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2009. С.60.

медали, две противоположных, но единых грани постижения бытия, объективно дополняющие друг друга и нуждающиеся друг в друге. Приведем соответствующие аргументы.

Во-первых, в религии, при всем основополагающем значении трансцендентного внерационального опыта, всегда, как уже сказано, присутствует значительный пласт вполне рациональных знаний с четкой проблематизацией, ясной формулировкой ключевых тезисов и их логической аргументацией. Это характерно, в первую очередь, для философской теологии. Однако и в священных текстах можно обнаружить рациональное обсуждение ключевых догматических основоположений. Например, Христос в Евангелии от Иоанна произносит знаменательную фразу перед своей последней проповедью: «Доселе Я говорил вам притчами, но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Иоан.16,25). Действительно, его последнее поучение ученикам в главах 16 и 17 вполне рационально и обстоятельно раскрывает суть христианского преобразования человека.

Запретельность для разума последних религиозных истин, открывающихся лишь в актах духовного видения и ведения, вовсе не означает, как это иногда полагают и верующие, и атеисты, что для их обретения не нужны разумные усилия, равно как не нужны они для прояснения и посильного интерсубъективного донесения результатов религиозного опыта до чужих сознаний.

В свою очередь, в науке, как уже многократно отмечено, мы встречаемся с очевидными фактами веры (*scientific belief*), — которые играют в ней очень важную роль, будь то вера ученого в собственные силы и правоту научной позиции; доверие крупным научным авторитетам в данной области знания¹; принятие без доказательства исходных аксиом, принципов, теоретических или методологических предпосылок исследования, часто неявного характера, по М. Полани.

¹Без этого просто невозможно формирование научных школ.

Ссылки на то, что научная вера рациональна, а религиозная внерациональна, необедительны. Как было сказано выше, в религии есть тип творческой веры, основанной на внутреннем опыте, что вовсе не исключает поиск рациональных аргументов в пользу той или иной системы религиозных взглядов. С другой стороны, не всякая научная вера основана на разумных основаниях. В гелиоцентрическую теорию Коперника до работ Кеплера и Галилея многие физики и астрономы верили вопреки лучшей эмпирической обоснованности геоцентрической теории, а после официальной победы гелиоцентрической теории многие ученые не отказались от своих геоцентрических взглядов. Знаменитое горькое суждение М. Планка, что новые идеи утверждаются в науке только после того, как вымирает старое поколение ученых, как раз и свидетельствует о том, что **научная вера не носит чисто рационального характера.**

В науке есть и свой трансцендентный опыт, близкий к религиозному, который может оказывать огромное влияние на судьбы ученых. Например, глубокий и яркий трансцендентный опыт пережил В.И. Вернадский в 1920 году, когда учение о «живом веществе» биосферы и разные сценарии его собственной жизни буквально открылись его внутреннему взору¹

Наконец, в истории науки можно найти примеры и откровенно иррациональных научных верований. Как известно, в XVIII веке Парижская академия наук официально запретила говорить о камнях, падающих с неба, как классическом ложном религиозном веровании и даже потребовала выбросить метеориты из церквей. Академия официально отказалось от этой ложной позиции только когда в окрестностях Парижа прошел метеоритный дождь². Более того, уже многократно было отмечено как теологами, так и непредвзятыми учеными

¹См. его описание: Вернадский В.И. Из дневника (февраль-март 1920 г.) // Прометей. Ист.-биограф. альм. Сер. «Жизнь замечательных людей». Т. 15. М., 1988. С.112–115.

²Описание этого курьезного факта можно найти в статье В. Гейзенберга «Позитивизм, метафизика и религия» (Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С.320).

не-религиозной позиции, что «...наука не может прямо установить законность тех основ, на которых она сама покоится... Фундаментальные принципы, на которых зиждется сама наука, должны быть просто приняты на грубую веру, что фактически подрывает ключевое предполагаемое различие между наукой и религией»¹.

Поэтому можно говорить: а) о разном «удельном весе» рациональной и нерациональной составляющих веры в науке и в религии; б) о наличии и в религиозной, и в научной вере двух ее различных ипостасей — творческой и нетворческой.

Можно также констатировать наличие двух разных типов доказательства в этих формах познания. Если стихия науки — внешнее, *дискурсивно-принудительное* доказательство, когда мы принимаем те или иные научные взгляды на основе неопровержимых эмпирических фактов, убедительных теоретических или логических доказательств, то для религии характерно то, что можно назвать *имманентным* доказательством, когда в своем личном внутреннем опыте человек находит подтверждение извне приходящим знаниям. Идею имманентного доказательства можно усмотреть уже в платоновском учении об анамнезисе, а в явном виде ее формулирует Ф. Шлейермахер в «Речах о религии», обосновывая всеобщность религиозного чувства: «...Каждый человек может понять любую духовную деятельность лишь постольку, поскольку он может одновременно найти и созерцать ее в себе»².

Принцип имманентного доказательства использует любой истинный религиозный учитель, стремясь, чтобы ученик сумел непосредственно пережить и увидеть внутри себя то, что невозможно извне передать никакими словами и символами. Отсюда традиции молчания и внутреннего сосредоточения, без которых невозможен религиозный опыт.

¹Ratzsch D. The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports from the Science/Religion “Wars” // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA. P.74.

²Шлейермахер. Указ. соч. С. 70.

Правда, противоположные грани и здесь совмещаются и пересекаются, а не являются абсолютно различными и автономными. Так, черты имманентного доказательства присутствуют и в науке. Здесь, как уже сказано, принципиальную роль играет первоначальная мировоззренческая установка: если ученый чего-то не желает признавать, то на него не действуют никакие логические аргументы и очевидные эмпирические факты. В свою очередь, многие ценные открытия в логике и теории аргументации (стихии внешнего принудительного доказательства) были открыты средневековыми схоластами.

Во-вторых, общепризнанным является взгляд, что естественные науки — это царство эксперимента, когда мы ставим природу в такие сконструированные нами условия, что она вынуждена раскрывать свои тайны, буквально *об-наруживать* свои внутренние существенные свойства и связи. При этом любой ученый-естественник внутренне убежден, что с той или иной степенью глубины и систематичности открывает *объективные* законы самой природы — то, что есть на самом деле. Даже строя различные и противоречащие друг другу космологические модели, которые сегодня нельзя полноценно проверить ни в каком прямом эксперименте, космологи внутренне убеждены, что не играют в произвольный понятийный «научный бисер», а именно *отражают* хотя бы малую грань объективной истины, то есть реального положения дел в мире. Что касается изучения внутреннего мира человека экспериментальными средствами психологии, то и здесь важнейшая задача заключается в максимальном соблюдении принципа объективности и, соответственно, критическом отношении к любым ссылкам на интроспективный опыт исследователей и испытуемых.

Словом, естественные, а отчасти и общественные, науки — это *царство внешнего опыта*, когда открытые законы общества и природы позволяют нам успешно использовать их на практике. Экспериментальная или практическая верифицированность теоретических моделей

научного знания, подтверждающая их объективность и истинность, составляет особую гордость ученых.

Однако настолько ли чужд эксперимент религиозному знанию и сознанию, как это иногда трактуется представителями научного сообщества?

На самом деле подлинный религиозный опыт, направленный на установление связей с Высшей реальностью, подразумевает обязательную *экспериментальную работу с собственным сознанием*, со своим внутренним миром, без чего принципиально невозможно ни истинное переживание и усвоение истин Откровения, ни собственное спасение. Успешный сверхрациональный (или трансрациональный, по выражению С.Л. Франка) трансцендентный опыт требует обязательного сознательного контроля над сферой имманентного, то есть *внутреннего* опыта. Поэтому духовная практика всех религиозных праведников и подвижников всех мировых религий подразумевает систематическую работу и, повторим, экспериментирование с собственным сознанием.

Это, прежде всего, контроль за своими эмоциональными состояниями и потоком мыслей; объективация и последующее избавление от негативных психологических качеств характера (лени, рассеянности, страха, раздражения и др.) и обретение (актуализация и целенаправленное развитие) положительных личностных качеств (внимательности, мужества, терпения, доброжелательности, сострадания); умение сохранять бодрость духа даже в тяжелых жизненных ситуациях, а также критически анализировать свои поступки, мотивы поведения, истоки личностных успехов и неудач. Но и это, как известно, лишь первый, хотя и обязательный этап. Целью же духовных практик была актуализация глубинного потенциала человеческой природы — «обожение». То есть, если во внешнем опыте науки целью является *отражение* объективных законов, то во внутреннем опыте религии — сознательное волевое *построение (конструирование)* себя, начиная с обретения истинных ценностных и нравственных оснований бытия в мире, того, что Блаженный Августин, а вслед за ним М. Шелер назвали *ordo amoris* (порядком любви).

И показательно, что этот внутренний религиозный опыт построения самого себя — при всем своем конфессиональном разнообразии и неустранимой субъективной составляющей, о чем говорилось выше, — все же достаточно объективен и схож в буддизме, исламе и христианстве, что находит свое отражение в близости самих духовных практик — своеобразных руководств по работе с собственным сознанием. Так, везде нужен опытный наставник, который поведет ученика по трудным тропам духовного совершенствования и поможет избежать соблазнов (ошибок) на этом пути. Во всех религиозных традициях подчеркивается необходимость и исключительная важность молитвенного обращения к Высшему, помогающая очистить сознание от дурных помыслов и ментального хаоса и подготовить его к трансцендентному опыту общения с Бесконечным и Совершенным. Везде подчеркивается особая роль сердца как носителя высшего Я и главного органа связи со сферой трансцендентного. Все религии указывают на вред комфортного и безмятежного существования и наоборот, настаивают на благотворности трудностей и жизненных испытаний, ибо они способствуют закалке характера и шлифовке кристалла человеческого духа.

Здесь следует зафиксировать важную диалектическую закономерность: успех внешнего опыта ученых все более обнаруживает связь с их внутренним опытом, где от развития последнего (внимательности, духовной чуткости, ясности и четкости мысли) порой напрямую зависят глубина и достоверность получаемых научных результатов, особенно при изучении человека, его здоровья и сознания в медицине и психологии.

С другой стороны, опыт религиозных подвижников говорит о том, что их внутренний опыт не относится только к сфере имманентного, но может оказывать непосредственное благотворное физическое и психическое воздействие на окружающий мир и изменять его, то есть имеет прямое отношение к сфере внешнего опыта. Например, без духовного подвижничества монахов никогда не был бы создан

удивительный культурный и хозяйственный ландшафт Соловецкого монастыря, где близ полярного круга выращивались в теплицах арбузы и дыни; а лучшие розы в дореволюционной России, по свидетельству современников, росли в Оптиной пустыни. Во многих традициях, прежде всего, восточных, духовные практики подразумевали развитие способностей не только *восприятия* высшей реальности, но именно *духовного воздействия на нее* (точнее, *мысленного*, если учесть все более признаваемую «материальность мысли», о чем мы еще будем говорить). Проявлениями этого воздействия служат так называемые «сиддхи» (в современной терминологии — «паранормальные способности») типа левитации или телекинеза¹; практически полное управление работой собственного организма в йоге; «чудесные» исцеления в христианстве и т.д. Это отдельная тема, но важно отметить, что и здесь обнаруживается определенная общность между научной и религиозной практикой.

Следует отметить еще один важный момент: опыт работы с сознанием, накопленный мировыми религиями, особенно индийской йогой, сегодня продуктивно осваивает европейская психология. Так, элементы медитации вошли в арсенал практикующих психологов многих европейских стран. С другой стороны, естественнонаучные экспериментальные методы позволяют нечто прояснить в своей деятельности самим адептам религиозно-аскетических практик. Например, весьма интригующими и важными видятся исследования активности мозга тибетских монахов, находящихся в состоянии глубокой медитации, которые ведут российские ученые по благословению самого Далай-ламы². Все это подтверждает высказывание выдающегося мыслителя и йога Индии Свами Вивекананды: «Тем, кто

¹При этом очевидно наличие некоей вполне объективной силы, порождаемое работой сознания (мысли), преодолевающей закон всемирного тяготения.

²Уйти в себя и не вернуться. Российские ученые изучают феномен тибетских монахов//Российская газета. 2020. 10 декабря. URL: <https://rg.ru/2020/11/10/rossijskie-uchenye-izuchaiut-fenomen-tibetskih-monahov.html>

ориентирован на познание внешнего мира, и тем, кто ориентирован на внутренний опыт, суждено встретиться в одной точке, когда они достигнут пределов своего знания»¹.

В-третьих, можно привести убедительные примеры исторических эпох, когда наука и религия мирно уживались и взаимодействовали между собой, и, более того, это были периоды их расцвета. Такова эпоха Тан времен китайского императора Сюань-цзуна, правившего в период с 713 по 756 год. В это время Китай установил контроль над Восточным Туркестаном и основными направлениями Великого шелкового пути. Был достигнут мир в отношениях с кочевниками. При дворе китайского императора в столице Чанъань действовали академии «Лес кистей» и «Собрание мудрых». Там в присутствии императора мудрецы, поэты и художники обсуждали государственные дела, составляли правительственные эдикты, читали стихи и дискутировали по поводу религиозных и философских текстов. В танском Китае развивались различные школы буддизма, вполне мирно уживаясь с даосскими и конфуцианскими учениями. Сам император составляет несколько комментариев к важнейшим даосским сочинениям. По его указу в школах преподавался знаменитый даосский трактат «Чжуан-цзы». При этом сын императора Суцзун был ревностным буддистом, а большинство высших чиновников Поднебесной — конфуцианцами. Одновременно с религией и рядом с ней настоящий расцвет переживали китайская география, астрономия, математика, медицина и анатомия. К этому времени относятся первые образцы китайских печатных книг², дающих чиновнику минимум знаний о предмете его управления. Создаются технологии производства знаменитого китайского фарфора из коалиновой глины и резных лаковых изделий, которые будут славиться по всему миру³.

¹Vivekananda Swami. Selections from Swami Vivekananda. Calcutta, 1946. P.91.

²Малявин В.В. Древнекитайская цивилизация. М., 2001. С. 373.

³Прекрасное описание этой эпохи культурного расцвета Китая дано в книге, посвященной творчеству великого танского поэта Ду Фу. См.: Бежин Л.Е. Ду Фу. М., 1987.

Не менее удивителен взлет арабской науки, начиная с династии Аббасидов, где «главной опорой исламской науки... служил сам ислам»¹, поскольку Коран поощряет разумное исследование устройства Вселенной и понимание тайн Откровения². При дворе аббасидского правителя Аль-Мамуна в Багдаде был создан «Дом мудрости», в котором были собраны видные ученые со всего исламского мира. Они разделяли трапезу с халифом, обсуждали религиозные, философские и политические вопросы. Там была собрана богатая библиотека античной литературы, работал штат ее переводчиков на арабский язык. При дворе Аль-Мамуна трудился первый самобытный ученый и философ арабомусульманского мира Аль-Кинди, работал выдающийся математик, астроном и географ Мохаммед Аль-Хорезми, создавший первый трактат по алгебре.

Высшие достижения средневековой исламской науки пришлось на эпоху правления династии Саманидов в Хорезме, где при дворе местного хорезмшаха в самом начале XI века будут вместе трудиться два научных гения арабомусульманского мира — Авиценна и Бируни. Последний, будучи правомерным мусульманином, сумеет создать выдающийся научный труд «Индия», где даст поразительное по своей объективности и точности описание религий и научных знаний тогдашней Индии³. Религиозные убеждения Авиценны и Бируни, их внутренний религиозный опыт, который нашел отражение в соответствующих сочинениях (особенно у Авиценны), никак не препятствовали успехам их экспериментального исследования природы.

В-четвертых, мир онтологически един, и поэтому, вопреки приведенному выше мнению В.А. Лекторского, религиозная и научная онтология не могут не быть

¹Заринкуб А.Х. Исламская цивилизация. М., 2004. С.27.

²Там же. С. 24.

³Более подробно об этих и других исторических эпохах великого синтеза знаний можно познакомиться по книге: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006.

соприкасающимися гранями, тем или иным образом взаимодействующими аспектами этого единства, что находит естественное отражение во взаимодействии религиозного и научного сознания. Можно привести довольно многочисленные примеры гармоничного совмещения в одной персонии и выдающегося религиозного дара, и гениальной научной одаренности; трансцендентного религиозного опыта наряду с даром умозрения и систематического рационального мышления. И, самое главное, у таких синтетических гениев научная и религиозная онтологии вполне гармонично совмещаются в одном и достаточно целостном, если судить по их трудам, религиозно-философском мировоззрении. Здесь можно указать на Роджера Бэкона, Авиценну, Николая Кузанского, П.А. Флоренского, святителя Луку Войно-Ясенецкого, П. Тейяра де Шардена¹.

Поэтому, повторим, есть все основания считать, что трансцендентный религиозный опыт и научный разум не только не противоречат и не исключают друг друга, но, напротив, взаимно расширяют познавательные горизонты и позволяют получать результаты в области науки и религии, которые без такого взаимодействия никогда бы не были получены.

В-пятых, сегодня и наука, и религия встречаются с вызовами, на которые они ответить могут только сообща, переступая через свои внутренние предрассудки и ложные самоограничения. Один из таких вызовов — удивительный феномен Хамбо-ламы Итигэлова, в состоянии глубокой медитации сохранившего свое тело нетленным в течение 70 лет и продолжающего специфически существовать сегодня, оказывая колоссальное влияние не только на весь буддийский мир, но и на все земное сообщество. В третьем разделе книги мы проанализируем его феномен более подробно. Это тот случай, когда и наука, и религия в равной мере заинтересованы в посильном снятии познавательной неопределенности.

¹Более подробный анализ научного и религиозного наследия некоторых из этих гениев будет проведен на страницах данной книги.

Из проведенного анализа следует естественный методологический вывод: история культуры и современность дают исключительно богатый эмпирический материал для проведения дальнейших комплексных исследований в области взаимоотношений научного и религиозного знания.

При этом еще раз подчеркнем, что речь не идет об их слиянии или о поглощении одной из сфер другой. Это невозможно, да и не нужно. На наш взгляд, диалог необходим для совместного прояснения **основ новой единой картины мира**. Формирование такой целостной картины давно назрело, и об этом уже многое написано, равно как и о том, что в ее рамках должны быть осмыслены наиболее ценные идеи, выводы и наработки различных областей человеческого знания.

И думается, что естественной синтетической площадкой для подобных исследований будет *философия* в качестве сферы, наиболее открытой для дискуссий и в меньшей степени привязанной к каким-либо жестким исходным основаниям.

Отсюда можно выделить следующие важные теоретические и практические проблемы, которые нуждаются в дальнейшем исследовании и обсуждении:

- возможно ли построение единой картины мира, объединяющей научную, философскую и религиозную мысль? Как можно на этом пути преодолеть наиболее острые противоречия?

- чем отличается подлинный трансцендентный опыт от его имитаций, и как взаимодействует трансцендентный религиозный опыт — с другими видами трансцендентного опыта?

- как строились и строятся взаимоотношения между наукой и религией на Западе, на Востоке и в России?

- какие успешные исторические примеры и формы взаимодействия науки и религии и, добавим, философии на Востоке, на Западе и в России могут быть творчески использованы в современных условиях?

- при решении каких важных проблем человеческого бытия религиозное и научно-рациональное знание могут

эффективно взаимодействовать и быть полезными друг для друга?

- есть ли конкретные примеры эффективного взаимодействия научных и религиозных знаний в конкретных областях?

- можно ли сформулировать общие принципы рационального и продуктивного взаимодействия науки и религии?

Эти и некоторые другие проблемы будут анализироваться на страницах данной книги. Общим же методологическим основанием коллективного исследования, как уже, наверное, успел заметить читатель, будет стремление провести синтетическую установку на диалог и творческое взаимное обогащение религии и науки (при обязательном участии философии) как важнейших и незаменимых сфер духовной культуры общества. Эта методологическая максима в свое время была удачно выражена выдающимся философом и многолетним деканом философского факультета МГУ В.В. Мироновым. Он писал, что человечество должно «стремиться к формированию целостного мировоззрения, которое когда-нибудь сможет гармонично сочетать научные подходы к исследованию природы с проверенными веками религиозными ценностями и проторенными ходами систематической философской мысли»¹.

Литература

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдания. Автобиография. Акафист святителю Луке, исповеднику, Архиепископу Крымскому. Тула: Имидж Принт, 2013. 128 с.

Бежин Л.Е. Ду Фу. М.: Молодая гвардия, 1987. 271 с.

Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., РХГИ, 1996. 384 с.

¹Миронов В.В. Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля //Философия религии. Альманах 2010–2011. М., 2011. С.39.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука. Гл. ред. физмат. лит. 1989. 400 с.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М: Прогресс, 1987. 368 с.

Вернадский В.И. Из дневника (февраль-март 1920 г.) // Прометей. Ист.биогр. альм. Сер. «Жизнь замечательных людей». Т. 15. М.: Молодая гвардия, 1988. С.112–119.

Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.

Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. 532 с.

Гинзбург В.Л. Об атеизме, религии и светском гуманизме. М.: URSS, 2017. 168 с.

Заринкуб А.Х. Исламская цивилизация. М.: «Андалус», 2004. 237 с.

Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000. 240 с.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул: Изд-во АлтГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай — 21 век», 2006. 640 с.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул: Новый формат, 2021. 232 с.

Куртц Пол. Что такое светский гуманизм? М.: Росс. гуманист. общ-во, 2008. 39 с.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2009. 256 с.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Общ-во любителей православной лит-ры. Изд-во имени Льва, папы Римского, 2009. 504 с.

Малявин В.В. Древнекитайская цивилизация. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», ООО «Издательство Астрель», 2001. 632 с.

Мир Огненный. Ч.1. Новосибирск: Детская литература, 1991. 240 с.

Миронов В.В. Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля // Философия религии. Альманах 2010–2011. М.: Восточная литература, 2011. С. 31–39.

Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа и тело. Москва: Изд-во имени Льва, папы Римского, 2009». 149 с.

Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. М.: Издатель Савин С.А., 2006. 870 с.

Соловьев В.С. соч. в 2-х т.Т.2. М.: Правда, 1989. 735 с.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

Тиллих П. Избранное: теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с.

Тростников В.Н. Апофатика — основной метод науки XXI века // pravoslavie.ru. URL:<http://www.pravoslavie.ru/jurnal/736.htm>.

Уйти в себя и не вернуться. Российские ученые изучают феномен тибетских монахов // Российская газета. 2020. 10 декабря. URL: <https://rg.ru/2020/11/10/rossijskie-uchenyuezichaiut-fenomen-tibetskih-monahov.html>

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1 (1). М.: Правда, 1990. 490 с.

Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. С.6–41.

Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 с.

Франк. Реальность и человек. СПб.: РХГИ. 448 с.

Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. 432 с.

Шохин В.К. Философия религии и разновидности рациональной теологии // Философия религии. Альманах 2010–2011. М.: Восточная литература, 2011. С.15–30.

Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. 272 с.

Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. By T.Flint, M.Rea. Oxford: Oxford University Press, 2009. 624 p.

Ratzsch D. The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports from the Science/Religion “Wars” // Contemporary Debates in Philosophy of Religion Edited by Michael L. Peterson and

Raymond J. VanArragon. Malden, USA, Blackwell Publishing. P.72–87.

Vivekananda Swami. Selections from Swami Vivekananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1946. 616 p.

Abstract

Methodological Introduction to the Problem of the Correlation of Science and Religion

The chapter presents methodological analysis of the basic concepts of the monograph: religion, theology, religious philosophy, philosophy of religion, religious studies. The most important thesis is substantiated that for a productive comparison of science and religion, it is necessary to link the essence of religion with a special type of cognitive experience, which the authors call transcendental. It is understood as a specific form of cognitive and, more broadly, spiritual experience that allows a person to establish a direct connection with a Higher reality that lies beyond the traditional forms of sensory, emotional and rational comprehension of being. Ultimately, it is the transcendental experience that underlies both a deep understanding of the truths of sacred texts, and individual communication with the Supreme, and the moral foundations of personal existence. It is shown that any religion needs confessional theology, which is interpreted as the disclosure and justification of the canonical doctrine and cult of a particular religion based on rational means of cognition, primarily philosophical. The difference between confessional and rational (philosophical) theology, which is the most important section of philosophical ontology, is substantiated. A distinction is also made between religious philosophy and the philosophy of religion. If religious philosophy can be called, with certain reservations, theology beyond the boundaries of dogmatic religious definitions and confessional institutions; then the philosophy of religion is a branch of philosophy where religion is studied as an integral spiritual, cultural and social phenomenon.

Atheists can also engage productively in the philosophy of religion. When analyzing the relationship between religion and science, it is noted that they are different forms of human cognitive experience in their subject, methods and language. The dividing lines between them cannot be overcome in principle. In this regard, they will forever remain **non-merged** forms of cognitive experience and examples of the spiritual culture of mankind. At the same time, science and religion cannot be separated from each other. They are **inseparable**, because their problem fields intersect, the faith factor operates in science, and in religion one can find examples of rational argumentation and forms of experimentation. The object of the experiment in religion is not the outside world, but one's own consciousness. Therefore, science can be called the sphere of the **external**, and religion – the **internal** experience of man. The most important theoretical thesis for the entire monograph is put forward about the historical convergence of external and internal experience and, accordingly, about the need for a dialogue between them. At the end of the chapter, the problems that need to be solved to ensure the effectiveness of the interaction of religion and science are formulated.

ГЛАВА 2.

Онтолого-гносеологические основания взаимодействия науки и религии: современные тенденции

В последние десятилетия возрос интерес к проблемам религии, связанный и с растущим социальным (и, соответственно, нравственным и культурным) хаосом, и с трансформацией научной картины мира, с явно приближающейся сменой господствующей парадигмы. К. Дж. Край справедливо отмечает, что «...новаторские работы таких гигантов, как Уильям Олстон, Элвин Плантинга, Ричард Суинберн, Николас Вольтерсторф и других, сделали религиозную философию интеллектуально уважаемой... Сегодня это направление процветает: проводится много научных конференций,... выходят специализированные журналы; множество монографий и антологий издается каждый год в этой области ведущими академическими изданиями»¹.

Но, анализируя возможность построения единой картины мира, в которой бы достаточно органично сочетались научная, религиозная и философская мысль, следует начать с основных «камней преткновения» между ними. Прежде всего, напомним вышесказанное. Мы выделили в качестве сущностного ядра религии следующие основные аспекты:

- убежденность в существовании онтологически более высоких (*идеально-духовных*) *уровней реальности*, организующих и направляющих земное бытие;

- *трансцендентный опыт* как способность познания этой реальности и, соответственно, особого существования в ее сфере.

- наличие нравственных и поведенческих регулятивов, *надземно обусловленных*.

¹Kraay Klaas J. Method and Madness in Contemporary Analytic Philosophy of Religion // Toronto Journal of Theology. 2013. №29. P.245.

Повторим, что выделение именно этих аспектов обусловлено тем, что они в том или ином выражении составляют ядро не только религий, но и большинства дорелигиозных и около-религиозных форм, относительно связи которых с религией всегда идут споры. Это, как уже сказано, дает возможность подведения под них единого фундамента, что является большой и нерешенной проблемой в религиоведении. Но, главное, это наводит на мысль о том, что за всеми этими формами — от самых примитивных верований и магии до наиболее развитых и сложных религий — действительно стоит некая реальность, к которой уже, на наш взгляд, вплотную подошла наука.

Эту реальность люди всегда в той или иной мере воспринимали и пытались постичь различными способами. Успешность таких попыток зависела от многих факторов, начиная от социокультурных и исторических и заканчивая степенью актуализации особых, *трансцендентных познавательных способностей* у основателей и последователей.

И поскольку научное познание во многом детерминировано теми же факторами — что порождает разнообразие школ, теорий, конкурирующих и постоянно сменяющихся, — то очевидно, что гораздо более сложный процесс постепенного постижения надземной (идеальной)¹ реальности породил еще большее разнообразие, а также ошибки и противоречия.

Об этом часто забывают авторы атеистической направленности, считая множественность и противоречивость религиозных форм «доказательством» ложности их оснований². И вполне закономерно многие

¹Эти понятия, в зависимости от контекста, мы будем далее употреблять как синонимы.

²еще Д. Дидро писал: «Истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной, но нет ни одной религии, обладающей этими тремя признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех» (Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т.1. М., 1986. С.269–270).

исследователи, напротив, все чаще проводят параллели между научным и религиозным познанием.

Теперь рассмотрим основные проблемы, возникающие при сопоставлении разных картин мира, в рамках отмеченных выше основных аспектов ядра религии. При этом для более полного анализа сюда следует включить рассмотрение представлений о Боге, несмотря на то, что они присутствуют не во всех религиозных формах, — в силу их принципиальной важности, в первую очередь, для христианства.

§1. Монодуалистическая онтология мира и новая телеология

Начнем с анализа первого выделенного нами аспекта и рассмотрим сегодняшние тенденции в науке и в философии, которые свидетельствуют в пользу признания над-физической (идеальной, духовной¹) реальности, или, иначе говоря, *субстанциальности идеального* как равноправной грани единой реальности. Это может стать первым основанием для плодотворного диалога между наукой и религией.

Доводы против такого признания со стороны атеистически/материалистически настроенных ученых и философов очень обобщенно сводятся к следующему:

1. Все свидетельства об этой реальности разнородны и противоречивы, в отличие от результатов восприятия и, соответственно, исследования материальной реальности.

2. Идеальная/духовная реальность не проявляется на эмпирическом уровне научного исследования. Следовательно, она по определению не может входить в сферу науки, даже если априори принять факт ее существования: «...Независимо от того, включает ли

¹Мы здесь не делаем различия между этими понятиями, так как для анализа поставленной проблемы оно не важно.

реальность в себя больше, чем естественное, наука по самой своей природе может иметь дело только с естественным и должна жестко ограничивать себя этой сферой»¹.

3. Идеальная реальность не может влиять на физический мир в силу качественной разницы онтологий материального и идеального. Поэтому ее признание для науки не имеет смысла: физический мир каузально замкнут, и все процессы и явления могут быть объяснены без привлечения представлений об особом, сверхфизическом плане бытия.

Но на протяжении последнего столетия эти доводы становились все менее убедительными, причем, прежде всего в результате развития самой науки.

Относительно упрека в разнородности и противоречивости свидетельств об идеальной реальности — пока повторим уже сказанное: ее познание идет, в целом, теми же путями, что и любое познание, не исключая научного, — с уклонениями и ошибками. При этом наука находится в гораздо более выгодном положении, так как опирается на познавательные способности, развитые у большинства людей. Иначе говоря, мы *сегодня* более или менее одинаково воспринимаем привычный физический мир. На этом единстве восприятия и строится наука, прежде всего, эмпирические подтверждения гипотез и теорий. Но даже здесь субъективный фактор играет огромную роль, порождая большое разнообразие интерпретаций и прямых противоречий. Отсюда и особое внимание к субъекту научного познания в современной эпистемологии, порождающее различные варианты конструктивизма, от классического феноменологического до социального.

Трансцендентный же опыт, то есть способность восприятия идеальной реальности, у большинства людей находится в зачаточном состоянии, а у относительно немногих личностей всегда был развит в очень разной

¹Ratzsch D. The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports from the Science/Religion “Wars” // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA, Blackwell Publishing. P.76.

степени; соответственно уровень субъективного преломления воспринятого здесь на порядок больше.

Что касается второго аргумента, то на нем следует остановиться подробнее.

Во-первых, уже признано, что чем более современная наука погружается в микро- и мегамир, тем сложнее в ней самой обстоит дело с эмпирическими исследованиями и, главное, их последующей интерпретацией, поскольку мы здесь уже не имеем дело с непосредственным наблюдением явлений и процессов. Не случайно, видимо, известный современный физик М. Тегмарк утверждает: «...чтобы теория была научной, нам не обязательно иметь возможность наблюдать или проверять все её предсказания»¹. Это утверждение очевидно вызвано как раз нарастающей сложностью получения убедительных и однозначно трактуемых научных фактов и призвано ослабить критерии эмпирической проверяемости. Но оно не очень корректно. Отдельные верные предсказания совсем не означают верности теории: стоит вспомнить, что в свое время давала ряд весьма верных предсказаний о движении планет ошибочная геоцентрическая теория Птолемея.

Следствием становится все более явное расхождение теорий, и ряд авторов уже пытаются узаконить принцип «полиинтерпретации»: иными словами, наука должна, в пределе, отказаться от поиска истины² и превратиться в набор равнозначных подходов и теорий. Но тогда и противостояние ее с религией утрачивает всякий смысл, не говоря уж о том, что встает под вопрос статус самой науки. И

¹Тегмарк М. Наша математическая вселенная. В поисках фундаментальной природы реальности. М., 2017. URL: https://royallib.com/book/tegmarmaks/nasha_matematicheskaya_vselennaya.html

²Не следует забывать, что наука, особенно естествознание, — в отличие от ряда модных философских направлений — стояла и стоит именно на классической концепции истины (пусть и с определенными коррекциями).

весьма показательно, что в этой ситуации существенную роль начинают играть мировоззренческие предпочтения ученого¹.

Во-вторых, сегодня налицо *трансформация самого понятия реальности*. Сюда все более явно включается идеальная составляющая, практически на тех же правах, что и материальная. Примеры здесь известны, поэтому напомним лишь некоторые из них. Прежде всего, к этому выводу снова ведут тенденции и результаты современной физики. Как пишет известный физик-теоретик Ю.С. Владимиров, «главной целью физиков-теоретиков является построение физической картины мира на основе единой обобщенной категории... единый вакуум в теоретико-полевого подходе, единая геометрия в геометрическом миропонимании или единая система отношений (структура) в реляционном миропонимании. На наш взгляд, это разные названия одного и того же физического (**метафизического**) первоначала [выд. нами — *авт.*], — того, что лежит “за”, “над” и “под” физикой и составляет ядро (холон) монистической парадигмы»².

Очевидно, что все варианты «первоначала» не укладываются в рамки традиционных материалистических представлений, и не случайно Ю.С. Владимиров именует его метафизическим. Вакуум в его сегодняшнем понимании — это «творящее ничто», буддийская «шуньята»: он не

¹«В подходе Роджера Пенроса Вселенная возникает в результате флуктуации квантового поля в суперпространстве. С точки зрения Хокинга, однако, Вселенная возникла в результате совпадения трех геометрий в квантовом суперпространстве... Как сделать между ними выбор?... Интересно то, что... ученые, к числу которых относятся Пол Дэвис, Крис Ишам и Хокинг, заметили те же самые модели в рассуждениях Августина... Было бы интересно увидеть, не являются ли и другие решения научного сообщества по поводу спорных моделей квантовой космологии отражением, по крайней мере частичным, общих идей с сообществом теологов, которые также спорят по вопросу божественного творения» (Рассел Р. Дж. Бог и современная космология // Бог, наука и покорность: 10 ученых о теологии смирения. М., 2007. С.76).

²Владимиров Ю.С. Метафизика. М., 2012. С.23.

содержит *реальных* частиц, хотя может их порождать. Что же касается геометрического подхода, то рассмотрение физических явлений (прежде всего полей, то есть взаимодействий) как следствий геометрии пространства — рисует наш физический мир как «тень», отбрасываемую на стены платоновской пещеры идеально-математическим первоначалом. Сами элементарные частицы давно утратили материальность в привычном смысле. Чаще всего их рассматривают, образно говоря, как «сгустки поля», но сущность поля энергийна, а это означает, что единство материи и «бесплотной» энергии стало постулатом¹. Можно частицы трактовать и с других позиций, — но во всех случаях мы видим некую ускользающую от фиксации и отнюдь не материальную в привычном понимании сущность.

Еще большее сомнение вызывает онтологический статус виртуальных частиц. Вот показательная цитата: «Виртуальные частицы... *не существуют* таким же образом, как обычные частицы... ВЧ необходимо исследовать как объекты, существование которых отнесено только к модусу *потенциального бытия* [выд. нами — *авт.*]². Это утверждение пытается в привычном материалистическом ключе интерпретировать С. Хокинг: «...мы знаем, что виртуальные частицы существуют, потому что они создают эффекты, поддающиеся измерению»³. Хокинг, по-видимому, не замечает, что точно в этом же смысле можно утверждать существование идеальных структур (тех же математических): они эмпирически ненаблюдаемы, но, проявляясь во всех процессах реальности, «создают эффекты, поддающиеся измерению».

Таким образом, «кирпичиками мироздания» оказываются, повторим, явно не привычно-материальные

¹То есть на новом уровне возрождается мало оцененное в свое время направление энергетизма. Энергия вместо *меры* взаимодействия, по сути, стала рассматриваться как субстанция.

²Современные философские проблемы естественных, технических и социогуманитарных наук. М., 2006. С. 83.

³Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. URL: <http://znaniya-sila.narod.ru>

элементы. На этих или близких позициях стояли и стоят многие ученые. Общеизвестны такие имена, как В. Гейзенберг, Дж. Джинс, Ф. Капра, Д. Бом и др., сегодня — тот же М. Тегмарк; В.В. Казютинский также прямо говорил о необходимости расширить рамки привычного значения слова «существование», включив в него, в частности, математические формы¹.

И, наконец, в-третьих, весьма спорным является утверждение о том, что идеальная/духовная реальность не проявляется на эмпирическом уровне. Зафиксировано множество подтвержденных фактов, не объяснимых с позиции современной науки: нетленность мощей, мироточение многих святых икон; многочисленные факты телепатии, телекинеза и т.д. Попытки их объяснения с традиционнo-материалистических позиций либо неудовлетворительны, либо вообще не предпринимаются, а сами явления просто исключаются из рассмотрения как «неудобные». Здесь налицо специфический моральный феномен современной науки и философии, который можно назвать «ложной корпоративной стыдливостью». Е.А. Торчинов подчеркивал: «Все специалисты... хорошо знают, что приходится сталкиваться с весьма значительным количеством фактов, которые совершенно необъяснимы с точки зрения господствующей научной парадигмы. Из опасения за свою профессиональную репутацию и боязни быть обвиненными в ненаучности, легковерии и т.п. ученые, сталкивающиеся с такого рода фактами, как правило, оставляют их для разговора в узком кругу или для застольных бесед с приятелями»².

¹«Физика оперирует понятием *степеней реальности*, введенным в философии много веков назад... элементарные частицы реальны, но не в той же степени, что и макроскопические предметы» (Казютинский В.В. Космология, теория, реальность // Современная космология: философские горизонты. М., 2011. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/44387/ogl.shtml>)

²Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. URL: http://www.koob.ru/torchinov/relgii_mira

Здесь, конечно, встает вопрос о требовании *повторяемости явлений и воспроизводимости результатов опыта*. Но, во-первых, многочисленны примеры далеко не строгого соблюдения этого требования в самой науке¹. Что же касается идеальной/духовной реальности, то она, повторим, в ее полноте практически недоступна восприятию большинства людей (исключая, конечно, привычные феномены их собственного сознания), — в том числе и большинства ученых. А. Перри в связи с этим отмечает: эпистемическая независимость естественного порядка является следствием наших ограничений: мы *способны воспринимать* только привычный естественно-природный порядок: «Методологический натурализм основан на независимой причинности естественного порядка, но эта независимость не является независимостью закрытой системы. Рассмотрение и описание эффектов в естественном порядке наталкивается на *пределы наших объяснительных возможностей...*»² — подчеркнем еще раз: не только объяснительных, но и перцептивных.

¹«В качестве заключительного аккорда обострения проблемы демаркации между наукой и паранаукой укажу еще на одну трудность, которую Г. Фоллмер назвал “проблемой археоптерикса”. Эта древняя птица найдена всего лишь в шести экземплярах. Эволюционные биологи могут сказать, что эта птица является переходной формой, существовала относительно недолго, была распространена не на всей Земле, прочие ее останки, возможно, находятся под океаном или в горах... Но если объяснения такого рода допустимы как общая стратегия, то уфолог, парапсихолог также может сказать примерно следующее: “Феномены, о которых я сообщаю, являются редкими. Если я их обнаружу, будет большой успех. Если нет, то это также объяснимо, более того это соответствует природе самих феноменов”. Если такая стратегия допустима для эволюционной биологии, то почему ее не могут использовать паранауки?» (Кезин А.В. Идеалы научности и паранаука. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000056/index.shtml>)

²Perry A. Is Evolutionary Creationism an adequate apologetic? URL: https://www.academia.edu/37411277/Is_Evolutionary_Creationism_an_adequate_apologetic

Тем не менее феномены идеальной реальности, в силу различных, не известных сегодня науке факторов, время от времени проявляются и на физическом уровне и становятся доступны обычному наблюдению, но при этом *воспринимаются* нами как единичные и необъяснимые факты, а верующими — как чудо. Кроме того, поскольку мы не знаем большинства характеристик идеальной реальности, то и не можем воссоздать начальные условия для проявления ее феноменов, а поскольку не обладаем соответствующими познавательными способностями, то не можем фиксировать эти феномены сколько-нибудь систематически и удовлетворительно¹.

Что касается третьего довода о невозможности идеальной реальности влиять на физическую, то мы уже отмечали в первой главе, что во многих традициях, прежде всего восточных, духовные практики подразумевали развитие способностей не только восприятия высшей реальности, но и духовного (ментального) воздействия на нее. А если еще вспомнить нерешенность проблемы *влияния мысли на нейрофизиологические процессы* («ментального на физическое»), то утверждение каузальной замкнутости природно-физического мира выглядит все менее обоснованным.

Теперь зафиксируем напрашивающийся важный вывод из сказанного: **о субстанциальном единстве и одновременно онтологической многоуровневости идеально-материальной реальности.**

Как известно, в религиозной и философско-религиозной мысли доминирует представление о том, что идеальное бытие кардинально отличается от материального, прежде всего тем, что лишено пространственно-временных измерений. В то же

¹Легко понять, что, например, для воспроизведения всех исходных условий опыта по передаче мысли — предполагая ее субстанциальность, «материальность» — надо создать те же самые исходные *ментальные* состояния не только у испытуемых, но и у членов комиссии; более того, — изолировать потоки мысли, идущие из соседних лабораторий.

время многие философы, в том числе представители русской метафизики всеединства, подчеркивали принципиальный момент: реальность тем не менее *едина*; идеальное является онтологической основой материального, то есть неким образом «встроено» в материальное, структурируя его и внося порядок и смысл. Так, С.Л. Франк отмечал онтологическую несостоятельность «резкого дуализма между “сверхприродным” (surnaturel) и “природным” слоем бытия... Само так называемое “природное” бытие в своих последних глубинах тоже — производным образом — сверхприродно: “сверхприродное” начало его насквозь пронизывает и всецело объемлет»¹, — из чего вполне справедливо заключал: «...материальные и душевные явления — по крайней мере, в некоторых частях бытия неразрывно между собой сплетенные — совместно и с равным правом входят в состав “эмпирической действительности”»².

Как мы постарались выше показать, к близким выводам сегодня постепенно приходит и научная мысль. Но здесь остается неясным, каким именно образом связаны два начала и как именно идеальное воздействует на материальное, если оно лишено важнейших характеристик последнего?

Проблема снимается, если реальность предстает не в привычном, в сущности, классическом дуалистическом виде «чисто материального» и «чисто идеального» аспектов. Можно предположить: **то, что мы считаем идеальным, точно так же обладает энергетико-информационными и пространственно-временными характеристиками, а также собственными законами** — хотя, видимо, качественно отличными от характеристик и законов природно-физического уровня бытия. Таким образом, мы приходим к принципу **монодуализма**.

Это не новая идея; вспомним представления китайской мысли: «Среди категорий китайской культуры нет ни одной столь важной для понимания китайского мировоззрения, как

¹Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С.218, 298.

²Там же. С. 212.

ци... Это слово переводилось на русский язык и как “дух”, и как “материя”... Подобно тому, как лед при нагревании превращается в воду, а вода — в пар, так и ци, сгущаясь, становится веществом, а истончаясь — духом... Утонченное, разряженное ци — дух, сгустившееся — вещество... Самый неотесанный и бездушный камень как бы чреват одухотворенностью...»¹.

Соответственно, вполне закономерной выглядит и постепенная легитимизация **панпсихизма** в современных исследованиях². К нему сегодня склоняются многие авторы (например, Т. Нагель, Ф. Гофф; к принципу панпсихизма, со своей стороны, подходит и современная гносеология в лице Д. Чалмерса и его сторонников). Как отмечает Д.В. Винник, редуктивный, или вульгарный, материализм несовместим с панпсихизмом, однако нередуктивный материализм совместим вполне. «Нередуктивный материализм можно назвать атрибутивным панпсихизмом. Однако поскольку материализм позиционирует себя... как фундамент для научного мировоззрения, панпсихических следствий его основных положений обычно старательно избегают.... Тем не менее фундаментальных эпистемических запретов на допущения возможности того, что все физические объекты

¹Торчинов Е.А. Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте. СПб., 2002. С. 201.

²Стоит напомнить, что идеи панпсихизма никогда не уходили из философии: достаточно указать на У. Джемса, А. Бергсона, А. Уайтхеда, не говоря, опять же, о восточной мысли и о русской философии. Как пишет В. Грацианский, книга Чалмерса «Сознающий ум» знаменовала открытие нового поворота в философии сознания — появление большого числа панпсихистских концепций. «Панпсихизм сегодня — это нормально... это настоящий тренд среди исследователей сознания» (Грацианский В. Панпсихизм. Начало анализа. URL: <http://docplayer.ru/62063-Panpsihizm-nachalo-analiza-vremya-udivitel'naya-veshch-to-cto-ranee-vyzyvalo-v-nas-silnye-emocii-s-techeniem-vremeni-svoditsya-na-net-ili.html>). Ф. Гофф в книге «Сознание и фундаментальная реальность» разрабатывает свою аргументацию в пользу концепции панпсихизма.

обладают ментальными свойствами, в рамках нередуктивного материализма не существует»¹.

И распространенность подобных выводов не случайна, так как поиск истоков и критериев психического заводит нас все дальше (глубже) в живую материю и даже в «неживую». Общеизвестными в свое время стали эксперименты К. Бакстера, выявившие зачатки перцепции у растений. Хотя официальное сообщество сочло его выводы «ненаучными», но в 80-е годы его эксперименты были повторены советскими биологами А.П. Дубровым и В.Н. Пушкиным и отражены в известной работе «Парапсихология и современное естествознание»². Причем, со времени ее издания подобные факты постоянно накапливаются, и сегодня активно развивается новое направление — нейробиология растений, изучающая очевидные проявления психического в этом царстве природы.

В итоге новая онтология, — один из «мостиков» между научной, философской и религиозной картинами мира — уже явственно вырисовывается. При этом стоит отметить, что терминология здесь не играет особой роли: можно по-прежнему эту единую многоуровневую реальность назвать «материей», хотя и в предельно расширенном понимании, и считать себя «подлинным материалистом», как делает, например, Г. Стросон³.

Но каким образом можно говорить о временном и пространственном бытии тех же математических форм или универсалий? Здесь не место детально развивать эту тему, так как наша задача — не разработать детали этой новой

¹Винник Д.В. Эмерджентизм versus панпсихизм в материалистической теории сознания // Философия науки. 2009. №3(42). С. 128–129.

²Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.

³См.: Strawson G. The Subject of Experience. Oxford; New York, 2019. Этой его работе был посвящен один из цикла семинаров Центра исследования сознания (URL: https://www.youtube.com/watch?v=ZTp2s3B_iek/)

онтологии¹, а наметить пути диалога науки и религии. Но несколько соображений все же выскажем.

Прежде всего, представления о вневременности и внепространственности идеальных структур покоятся исключительно на нашем, сугубо человеческом мировосприятии, в частности, на нашем восприятии времени и пространства. Как уже сказано, эти и другие характеристики идеальной реальности, судя по всему, должны очень существенно отличаться. Здесь хочется вспомнить интереснейшее интервью с ученым-физиком В. Г. Ефремовым, ведущим конструктором КБ «Импульс» (СССР), пережившим опыт клинической смерти, но, в отличие от большинства людей, успевшим не только осмыслить свое состояние, но сознательно провести ряд вполне научных опытов². И первое, что отмечает ученый, — это именно радикальное отличие свойств пространства и времени.

Если же анализировать привычное представление о принципиальной вневременности идеальных структур, то стоит вспомнить, что и в физическом мире система также может существовать устойчиво неограниченно долгое время, если к ней постоянно подводится энергия и нет разрушающих воздействий. И что мешает предположить, что «вечное» бытие идеальных структур обусловлено теми же процессами, то есть что они представляют собой некие энергийные (и находящиеся в постоянном притоке/потоке энергии) «стоячие волны» идеальной «материи»?

¹Эта попытка предпринята в монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства (монография). Барнаул, 2021.

²См. URL: <https://slavdok.mirtesen.ru/blog/43882655692/Sensatsionnyie-otkroveniia-fizika-Vladimira-Efremova-chudom-vern>.

Кроме того, это интервью было опубликовано в журнале «Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного технического университета», а затем автор рассказал о них на научном конгрессе. Отмечается, что его доклад о загробной жизни стал сенсацией. «Придумать такое невозможно!» — заявил профессор А. Смирнов, глава Международного клуба ученых. Репутация В. Ефремова в научных кругах безупречна.

Не будем детально развивать эти гипотезы и предположения, а упомянем в связи с этим часто обсуждаемую тему о так называемой виртуальной реальности. Здесь можно выделить два аспекта и, соответственно, два вопроса.

Во-первых, говоря предельно просто, виртуальная реальность — это человеческая мысль, воплощенная на специфическом материальном носителе. Относительно этого специфического воплощения идут дебаты: можно ли приравнять виртуальный и физический объект? Скажем, чем отличается статуя, воплощенная в физическом субстрате, мраморе, — и статуя, которую мы видим на страничке интернета?

На наш взгляд, если стоять на традиционно-материалистической позиции, то уравнивать эти виды реальности довольно проблематично. Здесь много аргументов, приведем лишь самый простой: если мы разрушим мраморную статую, то форма исчезнет, а субстрат останется. Если же в какой-то момент перестанут функционировать все технические устройства, поддерживающие онлайн-коммуникацию, то исчезнет не только форма, а и виртуальный квази-«субстрат».

Но если мы примем позицию *монодуализма*, то должны признать субстанциальность *самой информационной структуры*, образа статуи, причем независимой и от электронного субстрата; более того — **субстанциальность ментального, человеческой мысли** как одной из форм идеального. И в этом случае вполне реальны ментальные формы *сами по себе*, даже вне зависимости от их воплощения в материальном субстрате. Отличаются ли, при таком подходе, мраморная и виртуальная статуи? Разумеется, отличаются, но субстратом виртуальной статуи будет «материя» соответствующего онтологического уровня.

И совершенно не случайно в обществе все активнее циркулирует идея «материальности мысли» (и не только в представлениях обыденного сознания, но и у многих известных авторов¹) и, соответственно, *ответственности* человека не

¹Например, Т. Черниговской.

только за поступки, но и за мысли. Это, конечно, отдельная и большая тема.

Но здесь сразу же встает вопрос о том, что представляют собой ментальные структуры, порожденные человеком? В чем их сходство и отличие от над-индивидуальных и устойчивых «абстрактно-идеальных» (по выражению Н.О. Лосского) объектов (тех же математических форм, закономерностей, ценностей¹ и пр.)? Более того, сами ментальные формы явно должны отличаться между собой. Мы также не будем останавливаться на этой сложной теме; всех интересующихся отсылаем к книге, которую автор данного раздела, вместе с соавторами, специально посвятили этой интереснейшей теме².

Теперь обратимся еще к одной важной проблеме, связанной с онтологией единой идеально-материальной реальности. По поводу нее идут активные дискуссии между современными теологами, философами и учеными. Это **проблема «разумного замысла» и направленной эволюции**; а шире — возможности возврата телеологии в современную науку и философию.

Концепция «разумного замысла» с самого начала, как известно, подпитывалась осмыслением удивительной упорядоченности мира. Сегодня же на ее чашу весов легли, во-первых, новые факты, такие, например, как антропный принцип в его сильной версии, относительно которого уже много десятилетий идут споры³; во-вторых, резко возросший

¹Если вслед за рядом авторов (М. Шелер, Н. Гартман, Н.О. Лосский) признать ценности равноправными и объективно существующими идеальными формами.

²Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства (монография). Барнаул, 2021.

³«На протяжении почти двух столетий ученые утверждали, что фундаментальную эмпирически открытую структуру природы (управляющие законы и т. д.) лучше всего можно разумно объяснить с точки зрения преднамеренного замысла... Действительно, теистические симпатии, вызванные соображениями “тонкой

интерес к проблеме сознания и, в частности, — к проблеме его зарождения и развития.

Что касается первого аспекта, то здесь авторы давно ломают копыта по поводу главного вопроса: могли ли столь сложные структуры, как биологические, возникнуть случайно, в результате «проб и ошибок» природы¹? Более того, ведь речь должна идти не только о живых организмах. Напомним, что очень сложна и неорганическая материя, а Вселенная в целом весьма структурирована.² Показательно, кстати, что материалистически настроенные ученые, пытаясь здесь избежать «метафизики», часто попросту уходят из сферы научного знания и пытаются чисто гносеологически, конструктивистски объяснить эту упорядоченность мироздания³. Но такие уловки, наш взгляд, напоминают карточное «передергивание». И не случайно появилась концепция *универсального эволюционизма*, которая вынуждена явно или скрыто опираться на представления о некоей идеальной «программе» развития мира.

Каковы здесь наиболее часто встречающиеся контраргументы традиционно-материалистически настроенных философов и ученых? Самый распространенный —

настройки”, становятся все более выраженными... Такие позиции заметно укрепились в последнее время и привлекли даже ученых, которых ни в коей мере нельзя отнести к верующим.» (Ratzsch D. The Demise of Religion. P.82).

¹Мы не будем детально разбирать споры между сторонниками неodarвинизма и креационистами; они общеизвестны, поэтому напомним лишь самые основные: остаются лишь гипотезами все концепции зарождения жизни; отмечена неудовлетворительность объяснения эволюции механизмами мутаций и адаптацией; неудовлетворительна неodarвинистская «квази-цель» эволюции, то есть адаптация.

²Более того, ее макроструктура очень напоминает нейронные сети (картинки, позволяющие оценить это подобие, распространены в интернете).

³Как, например, Noson S. Yanofsky (см. перевод его статьи «Хаос устраняет потребность в Мультивселенной»: <https://habr.com/ru/post/373745/>)

редукционистский. Считается, что иерархически более сложные системы детерминированы закономерностями, действующими на более низких уровнях, начиная с микромира.

Но как тогда объяснить тот факт, что закономерности и свойства «первокирпичиков» *именно таковы*, что на их основе могут возникать сложнейшие структуры? Иначе говоря, **чем (кем?) детерминированы сами эти первичные свойства и закономерности**, — на которых покоится все сложнейшее мироздание?¹ Показательна в этом отношении позиция одного из основоположников синергетики И. Пригожина. Критикуя механистический редукционизм в физике, он напоминает, что последний сталкивается со справедливым возражением — «а *кто построил* машину, автомат, подчиняющийся целесообразности?» Пригожин последовательно выступает против редукционизма и механицизма в биологии².

Но пытаясь объяснить эту упорядоченность/разумность природы, он пишет: «Иное значение приобретает (и приводит к иным выводам) биология, если к ней подходить с позиций физики неравновесных процессов.... В этом смысле жизнь, заведомо укладываемая в рамки естественного порядка, предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации»³. Очевидно, что здесь Пригожин остановился на полпути, так как напрашивается аналогичный вопрос — «*кто создал* начальные условия, при которых стала возможной *самоорганизация* материи?»

Более того, самоорганизация ведь и означает, что материи имманентно присуще некое «программное» начало,

¹«Соответственно этой логике [редукционистской — *авт.*] общие тенденции, заложенные в элементарных частицах, определяют характер и направление самоорганизации материи... Осечка связана с тем, что согласно логике этого рассуждения сами элементарные образования должны быть чем-то детерминированы» (Егоров В.С. Философия открытого мира. М., 2002. С. 17).

²Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: М., 1986. С. 234–235.

³Там же.

упорядочивающее и обеспечивающее целостное и направленное развитие Космоса. Сегодня такую точку зрения поддерживает, в частности, известный американский философ Т. Нагель¹. В книге «Разум и космос» Нагель доказывает, что материалистическая версия эволюционной биологии не в состоянии объяснить существование разума и сознания. По его мнению, разум (пра-разум) является *фундаментальным свойством природы*, а за возникновение жизни и, в частности, сознательной жизни, отвечают *телеологические принципы*. При этом его аргументация не является религиозной и не основывается на подходе «разумного замысла», хотя он признает важный вклад таких его известных защитников, как У. Дембски, М. Бихе, С. Майер и Д. Берлински.

Надо отметить, что в современной христианской теологии также идут споры о «разумном замысле». Как полагают его сторонники, «подтверждением существования целенаправленного замысла стали считаться как законы и структуры, посредством которых возникли жизнь и разум, так и направленность всеобщего развития»².

То есть речь идет не о том, что Бог создал каждую конкретную вещь, каждый вид и род и т.д., а о создании им *законов* — в том числе, эволюционных. При этом современные теологи вполне допускают взаимодействие божественных законов со случайностью. Теологи-противники, стоящие на фундаменталистских позициях, напротив, именно это допущение считают несовместимым с мудростью, всеведением и другими качествами Бога.

Здесь, как легко видеть, стоит разделить два вопроса. Более широкий связан, как у Нагеля, с утверждением законности ***телеологического принципа как такового***, более узкий — с **религиозным основанием этого принципа**,

¹Нагель Т. Сознание и космос. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OPgOYXbLN4Q&t=53s>

²Барбур Й. Религия и наука: история и современность. М., 2000. С.87.

одним из основных аргументов в пользу которого и является подход «разумного замысла»¹.

Что касается первого, то отметим показательную статью известного современного философа Х. Райхенбаха с критикой телеологического принципа (и, конкретно подхода Нагеля)². Так, в ответ на аргумент сторонников «разумного замысла» о крайне малой вероятности возникновения жизни и сознания, — если полагать их результатом «слепых природных сил», — Райхенбах утверждает, что маловероятное событие тем не менее вполне может произойти. Или что оно маловероятно лишь на нашей планете, а в других частях Вселенной может иметь высокую вероятность. Отметим, кстати, что последнее утверждение сомнительно, если мы признаем единство физических законов в наблюдаемой Вселенной.

Но вряд ли эти контаргументы Райхенбаха удовлетворительны. Здесь встает вопрос о корректном применении вероятностного подхода как такового. Во-первых, высокая или низкая вероятность того или иного события — значимый фактор при выдвижении научных гипотез. Низкая вероятность случайного возникновения сознания вполне законно порождает предположение об ошибочности — или, по меньшей мере, неполноте — исходных постулатов традиционного материализма. Во-вторых, речь идет о *фундаментальных* процессах и явлениях, а не о выигрыше в лотерею и даже не о рождении Бетховена (каковые примеры приводит Райхенбах). Далее любопытны приводимые им возражения о том, что если появление *сознания* и закономерно, то *разум* может быть всего лишь «побочным эффектом»: «Естественный отбор повлиял на умение хорошо рассуждать в ситуациях, которые имели значение для выживания и размножения, а наша способность рассуждать о математике, естествознании и философии

¹См., напр.: Кошелев И.А.. Аргумент от разумного замысла в естественной теологии Ричарда Бакстера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 83–94.

²Reichenbach H. (Elliott Sober) .Ending science as we know it. Boston Review. URL: <https://bostonreview.net/articles/remarkable-facts/>

является счастливым побочным продуктом»¹. Но это размежевание способностей разума выглядит надуманным хотя бы потому, что пра-разумное поведение (а не просто адаптивное) давно выявлено и у животных. В целом, несмотря на корректность и доброжелательность Райхенбаха, его анализ является ярким примером непродуманности аргументов против телеологического принципа.

Против введения его в научную методологию ученые-материалисты возражают и с других позиций. Но их аргументы также выглядят натянутыми, что хорошо показывает в своей работе Дж. Коперски — в своей рецензии на книгу «"Разумный замысел" в креационизме и его критика», написанную с позиций классического материализма и атеизма.

Коперски напоминает о двух важных аргументах сторонников «разумного замысла»: аргумент «неснижаемой сложности» М. Бихи² и аргумент «сложной специфической информации (ССИ)» У. Дембски³. К чему здесь сводятся

¹Reichenbach H. Указ. соч.

²«Под неснижаемой сложностью я подразумеваю целостную систему, которая состоит из нескольких взаимодействующих частей, вносящих вклад в основную функцию системы, — при этом при удалении любой из частей система перестает нормально функционировать. Неснижаемо сложная система не может сформироваться постепенно путем небольших, последовательных модификаций предшествующих систем, поскольку любая предшествующая по определению нефункциональна» (цит. по: Koperski J. *Intelligent Design and the End of Science* // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2003. Vol. 77.No. 4. P.571).

³«ДНК содержит информацию, отличную от среды, которая ее кодирует. Следовательно, необходимы два различных объяснения: (i) как появился материальный носитель, и (ii) как этот носитель смог быть закодированным конкретной информацией, которую он содержит. Поскольку неодарвинистская теория эволюции исключает разумные причины, то биологи предполагают, что и материальная среда, и информация появились путем мутации и естественного отбора. Дембски же утверждает, что естественные причины не могли произвести информацию, содержащуюся в биологических системах, а именно — сложную специфическую информацию (ССИ). Этот аргумент применим как к происхождению, так и к эволюции жизни» (Koperski J. Указ.соч. С.572).

аргументы критиков-неодарвинистов? Прежде всего, к показу того, насколько сами природные процессы могут создавать неснижаемую сложность и ССИ. Для этого приводятся примеры постепенного развития и усложнения некоторых органов, строятся различные гипотезы, объясняющие возможные ходы эволюции.

Но по поводу большинства таких гипотез Коперски справедливо отмечает, что их нельзя считать удовлетворительным ответом теологам: «Стандартное оптимистическое замечание [оппонентов]: “у нас просто есть открытая проблема, которая побуждает ученых в любой области заниматься исследованиями”... Защитники РЗ отвечают: если вы хотите опровергнуть нашу точку зрения, то вы тоже должны дать нам нечто большее, чем призывы к будущим открытиям. Не просто рассказывайте истории о том, как все эти сложные процессы *могли* случиться с точки зрения неодарвинизма. Дайте нам доказательства того, что это *реально* было»¹.

Что же касается споров относительно неснижаемой сложности, то любимым примером креационистов является невозможность формирования глаза как сложного органа путем случайных мутаций. Критики же указывают на целый ряд «ступеней к глазу» у разных организмов, начиная от простых светочувствительных клеток.

Но при этом остается неясным путь развития из них такого сложного органа, как глаз, — неясным, если не предполагать действие некоей определенной «программы», которая и разворачивается по этим ступеням, включая «пробы и ошибки», но вполне целенаправленно. И можно ли эту явную направленность в развитии и усовершенствовании органа зрения — равно как и других сложных органов — объяснить крошечным адаптивным преимуществом, которое получила всего лишь *отдельная* особь со своей *редчайшей* благоприятной мутацией?

Конечно, здесь большое пространство для дискуссий, но, во всяком случае, показательно, что телеологический

¹Koperski J. Указ.соч. С.576.

принцип завоевывает все большее место в научной и философской среде.

Что же касается второй части вопроса, то есть религиозной интерпретации этого принципа, то легко видеть, что здесь снова встает пригожинский вопрос: «*кто* заложил в материю эту “программу”, задающую ее направленное развитие и появление сознания»? Нагель, по сути, уклоняется от этой темы, хотя вопрос об источнике здесь прямо напрашивается. Но должен ли это быть именно Бог — и если да, то как представления о нем могут (или не могут?) вписаться в новую онтологию?

Мы поразмышляем на эту тему в следующем параграфе. А пока резюмируем все сказанное.

На наш взгляд, сегодня вполне эвристичной и достаточно обоснованной выглядит следующая гипотеза. Во-первых, имеются основания говорить о **едином, идеально-материальном устройстве мира; при этом идеальная компонента реальности обладает специфическими законами и пространственно-временными характеристиками**, что и обуславливает ее взаимодействие с материальной компонентой. Во-вторых, сама идеальная реальность включает в себя в качестве аспекта **сознание (прасознание)**. Более того, основываясь на монодуалистической онтологии, можно говорить о непосредственном влиянии сознания и мысли на физические (материальные) явления и процессы. В-третьих, следует признать **фундаментальный телеологический принцип универсального эволюционизма и, соответственно, направленность эволюции к развитию сознания и разума**. Подобная гипотеза имеет полное право на статус научной, так как удовлетворительно объясняет очень многие факты и заполняет многие зияющие пробелы в сугубо материалистической науке и философии.

Разумеется, мы здесь снова говорим о религии в предельно широком смысле, то есть лишь о выявленном нами выше сущностном ядре. Со стороны ряда теологов, особенно фундаменталистской направленности, будет много

возражений, в первую очередь, связанных с представлениями о Боге. К этой теме мы и переходим.

§2. Представления о Боге и вытекающие из них проблемы

Как известно, понимание Бога было весьма различным в религиозных традициях (и тем более в до-религиозных и около-религиозных практиках, где оно либо отсутствовало, либо представало в своеобразной форме); становилось предметом дискуссий, по-разному осмысливалось и менялось в ходе исторического развития той или иной традиции. Более того, весьма существенно различались, с одной стороны, глубокие теологические и философско-религиозные интерпретации, а с другой стороны, — крайне упрощенные представления о Боге в сознании рядовых верующих, а также людей, далеких от религии (в том числе, как правило, и ученых-атеистов).

Поэтому следует, прежде всего, определиться, о чем здесь должна идти речь. Выделим, — по необходимости, очень упрощая, — основные типы представлений о Боге:

- Понимание Бога как сверхличности, сотворившей мир; обладающей сверхзнанием, сверхмогуществом и пр., способной управлять и миром, и человеческими судьбами; при этом наделенной, по сути, человеческими (сверхчеловеческими) желаниями, стремлениями и чертами. К такой сверхличности, как полагают верующие, можно обращаться с просьбами, ожидая чудесного вмешательства в свою судьбу или в судьбы мира поверх и вопреки естественным законам. Как отмечает известный философ У. Олстон, это трактовка Бога как «некоего персонифицированного агента, который действует на основе знаний, целей, оценок и т.д.»¹. При этом, скажем, в

¹Alston W. *Mysticism and Perceptual Awareness of God // The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. New York, 2008. P.199.

библейской трактовке Бога можно разгневать; с ним можно заключить договор; в христианской же интерпретации он предстает как воплощение бесконечного добра и милосердия. Такая антропоморфная трактовка характерна для большинства людей — и атеистов, и рядовых верующих. Хотя, повторим, в трудах отцов христианской церкви и тем более религиозных философов существовали и существуют весьма разные позиции по этому основному вопросу.

- Деистическое представление о Боге как о «Сверх-Конструкторе», создавшем Вселенную с ее законами и затем предоставившем ее собственному развитию. Это представление на протяжении последнего столетия стало популярным в среде философствующих ученых-естественников. В модифицированном варианте Бог представляется здесь некоей идеальной «суперпрограммой» развития Вселенной, ее «сверхгеном». Здесь также много вариаций. В частности, Бог может, согласно ряду представлений, все же направлять развитие мира в переломных моментах, «точках бифуркации».

- Представление о Боге-Абсолюте, **источнике:** а) Абсолютной (идеально-духовной) реальности, организующей материальное бытие (относительно которого также существуют разные точки зрения) и б) Абсолютного сознания (сверхсознания), которое одновременно является и *основой сознания индивидуального*. При этом Абсолют может трактоваться как имеющий личный, либо безличный характер, либо лично-безличный, но и в первом случае это никоим образом не личность в человеческом понимании, а *источник, принцип и основа личностности*. Такой взгляд характерен для наиболее развитых в философском отношении систем как Востока, так и Запада. Поэтому здесь, по мнению У. Олстона, «мы вполне можем использовать термин “Абсолютная реальность” как максимально общий для всех объектов религиозного поклонения»¹.

¹Alston W. Указ. соч. С. 199.

Конечно, повторим, на практике существует множество вариаций, где переплетаются различные аспекты этих представлений, в том числе в работах современных теологов и философов. Но мы не ставим непосильной задачи рассмотреть весь спектр трактовок, поэтому остановимся на выделенных выше. Рассмотрим теперь, какие типичные проблемы возникают в каждой из трактовок — как в рамках самих теологических рассуждений исследований, так и во взаимодействии с научной мыслью.

Бог как Сверх-Личность

Как легко понять, это представление в наибольшей степени диссонирует с научным. Даже у ученых, вполне доброжелательно и непредвзято пытающихся анализировать религиозные картины мира, здесь возникает масса вопросов к теологам. Более того, как уже сказано, проблемы всегда возникали и у самих теологов.

Прежде всего, это старейшая проблема бытия Бога, его онтологического статуса. Не случайно все доказательства — начиная еще с Аристотеля, на аргументы которого во многом опирались средневековые теологи, — вызывали постоянные дискуссии. Сегодня же эта проблема у атеистически настроенных исследователей редуцировалась до требования «доказать существование Бога» как «субъекта среди субъектов», пусть и наделенного предельными свойствами (или даже, особенно в научных рассуждениях, «объекта среди объектов»), — то есть, по сути, *части мира*.

Не меньше дискуссий вызывали вопросы о сущности и свойствах Бога. Из современных работ здесь можно отметить труды популярного сегодня теолога и философа А. Плантинги, в русле аналитической философии развивающего традицию, идущую из схоластики, формируя, как считается, новое направление — реформаторской эпистемологии. Но его аргументы, на наш взгляд, не решают эти давние проблемы, а лишь заостряют их. Так, например, Плантинга приводит рассуждения Фомы Аквината о сущности Бога: «...Мы не можем отделить Бога от Его природы, или Его природу от

Его существования, или Его существование от Его атрибутов: Он тождественен Своей природе, существованию, благодати, мудрости, могуществу и т. п.»¹. «Если бы Бог был благим, блаженным, знающим или мудрым по *причастию* свойствам благодати, знания, блаженства или мудрости, то Он бы был *вторичен* по отношению к этим свойствам,... зависел от них... Следовательно, Бога не было бы, если бы Его атрибуты не существовали... А это противоречит Его самодостаточности»².

Но такой подход влечет за собой старые вопросы о том, как соотносятся «вещь» и ее «сущность», «вещь» и ее свойства, что здесь первично, что вторично и т.д. И очевидно, что применяя эту *сугубо человеческую* логику к Богу (то есть, повторим, *уравнивая Его бытие с бытием любых других объектов*), мы снова заходим в тупик³. Надо сразу отметить, что такая трактовка, в целом, свойственна и второму выделенному нами выше пониманию Бога.

Далее стоит напомнить еще ряд давних и острых проблем. Одна из них и, пожалуй, самая острая, связана с темой *чуда*, то есть *произвольного волевого вмешательства* Бога в протекание природных процессов, а также в судьбы людей.

То, что ее крайне сложно совместить с научными представлениями, очевидно; во всяком случае, здесь требовалось бы выявление механизмов подобного вмешательства, не противоречащих научной картине мира, на что сегодня указывают многие авторы. Кроме того, если

¹Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014. С.369.

²Там же. С. 371–372.

³Еще один пример: Плантинга анализирует поднятую Декартом проблему: если Бог всемогущ, то в его власти находится все, в том числе и все утверждения (пропозиции), — иными словами, Он может сделать истинное неистинным и наоборот. После долгих, опять же, весьма схоластических логических пассажей, Плантинга приходит к довольно банальному выводу о том, что такое предположение контринтуитивно, следовательно «...нам следует решительно утверждать, что... возможно не все, даже для Него» (Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. С.409).

снова вернуться к дискуссии о качествах Бога, например, *всеведению*, то здесь возникает вопрос о проявлении этого качества по отношению к будущему: как это соотносится не только со свободной волей человека, но и с моментом случайности в существовании и развитии мира? Много споров по-прежнему вызывала и продолжает вызывать проблема теодицеи (свойство *всеблагости* Бога и оправдания зла, существующего в сотворенном Богом мире). В практическом же плане это понимание Бога как Сверхличности чревато инфантильно-эгоистичным возлаганием на Него, ожиданием неперенных благ, в том числе, чисто материальных в ответ на молитвы; надеждой на прощение вопреки любым грехам.

Поэтому вполне обоснованно, на наш взгляд, С. Радхакришнан пишет: «Смотрите ли вы на бога глазами дикаря, как на сердитого и оскорбленного человека, или с точки зрения цивилизованного человека, как на милосердное и сострадательное существо, судью всего, что есть на земле, творца и руководителя мира, — в обоих случаях это не выдерживающая критики, слабая концепция. Антропоморфические идеи... дают вам заменителей бога»¹.

Тем не менее полное исключение личностного момента вряд ли правомерно. Этого вопроса мы коротко коснемся ниже.

Бог как демиург

В самой простой интерпретации деистическая трактовка Бога наименее противоречит науке — здесь, действительно, все остается на своих местах, лишь добавляется некий единый источник бытия мира. Именно поэтому такой подход, как уже сказано, популярен в современных течениях. «Неокальвинизм... не рассматривает Бога как более или менее произвольного, суверенного дарителя благодати, но как имеющего законоподобные отношения с творением. Соответственно, там, где Бог рассматривается как посвятивший себя законному порядку своего творения,

¹Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. М., 1993. С.75.

обычно христиане высоко ценят рациональное исследование»¹.

Но при этом возникают другие вопросы, — начиная с того, добавляет ли вообще что-то этот постулат в научную картину мира? Или становится «пятым колесом в телеге»? — и заканчивая рядом более конкретных вопросов. Отметим некоторые из них.

Прежде всего, это та же проблема, которая обсуждалась выше — Бог и здесь понимается чаще всего «...как некий огромный объект или фактор во Вселенной или, возможно, “рядом” со Вселенной, как существо среди других существ, которое отличается от всех других существ величиной, мощностью и долговечностью, но не онтологически... Он является не источником существования всего, а скорее только неким “Умным Конструктором” и причинным посредником пространственно-временного мира... Кроме того, он — бог, создавший Вселенную “тогда-то”, в некий конкретный момент времени, как отдельное событие в ряду космических событий, а не Бог, творческий акт которого есть вечный дар бытия всему пространству и времени, поддерживающий все вещи в их существовании каждый миг»².

Соответственно, к подобному сверхсуществу-Конструктору применимы многие возражения и вопросы, о которых мы писали выше. Кроме того, один из наиболее известных критиков религиозного подхода Р. Докинз приводит следующее возражение: создатель космоса должен и сам быть очень сложным существом, а поскольку сложность создается эволюцией, то вероятность существования такого существа исчезающе мала (возражение против этого аргумента мы приведем дальше).

¹Hengstmengel В. Herman Dooyeweerd & Alvin Plantinga: Philosophy and Rationality in the Reformed Tradition, 2011. URL: https://www.academia.edu/3642927/Herman_Dooyeweerd_and_Alvin_Plantinga_Philosophy_and_Rationality_in_the_Reformed_Tradition

²Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. Современная наука, философия, религия, психология о божественном. М., 2019. С.53–54.

Множество проблем возникает и в связи с современными теологическими трактовками эволюции. Одним из основных снова становится вопрос о *божественном вмешательстве в эволюцию*. Так, А. Перри выделяет следующие очевидные варианты:

а) Бог, создав природные структуры и законы и, в том числе, заложив основы эволюции, далее не вмешивается;

б) Бог, напротив, вмешивается в любой процесс;

в) Бог вмешивается лишь в ключевые моменты, направляя эволюцию в целом, но оставляя место для случайности¹.

В первом варианте сама религиозная картина мира редуцируется до простого постулирования Сверх-источника бытия, — что, повторим, мало дает и с теоретической, и с практической точек зрения. Что же касается других вариантов, то Бог снова предстает как некий отдельный «агент», произвольно действующий на любой объект/событие ***в разрез или в дополнение к естественным факторам***. То есть мы снова возвращаемся к проблеме **чуда**, нарушающего природные законы, — и, соответственно, требующего *веры*, идущей вразрез с принципами научного познания.

Бог-Абсолют

Сразу подчеркнем, что, вычлняя основные аспекты этого представления, мы суммируем разные подходы, не только теологические, но и религиозно-философские. Конечно, здесь наверняка будут упреки в эклектичности, а также, возможно, в неправомерном раздвигании религиозных рамок.

Но мы и не можем остаться полностью в этих рамках в силу самой постановки исходной задачи — обозначить платформу для диалога науки и религии, а конкретнее – для будущего построения цельной картины мира. Повторим, что, на наш взгляд, такая платформа, во-первых, должна

¹Perry A. Is Evolutionary Creationism an adequate apologetic? URL: https://www.academia.edu/37411277/Is_Evolutionary_Creationism_an_adequate_apologetic

строиться на философской основе как способной наиболее органично совместить различные позиции; во-вторых, при ее выявлении необходимо нахождение и совмещение наиболее плодотворных идей, — к каким бы конфессиям или философским системам они ни принадлежали.

Такой синтетический (а не эклектический!) подход в той или иной степени, к счастью, был свойствен многим авторам, в том числе представителям русской метафизики всеединства, о которых мы уже упоминали. Среди более современных хотелось бы отметить уже цитировавшегося выше Д. Харта, уделившего многим выделенным выше проблемам пристальное внимание и предложившим весьма плодотворные решения, на которых имеет смысл остановиться подробнее.

Прежде всего, Харт рассматривает различные религии как взаимодополняющие пути к Богу, но говорящие на разных «языках»: «...мифа и сакрального искусства... в этических заповедях или советах мудрости, иногда — в жестких догмах, иногда — в педантично выверенных и строгих философских системах»¹. При этом каждая из них, по мнению автора, **отражает какие-то грани единой истины**, и, что особенно показательно, «...по целому ряду фундаментальных философских вопросов... зоны согласия довольно обширны»².

Соответственно, Харт также постулирует наличие некоего **инварианта** представлений о Боге, который, по его мнению, «...можно найти (допуская ряд почти совершенно незначительных вариаций) в иудаизме, христианстве, исламе, ведантическом и бхактическом индуизме, сикхизме, различных позднеантичных языческих религиях, и т. д. (оно даже приложимо во многих отношениях к различным формулировкам Махаяны, например о Сознании Будды или о Природе Будды, или даже к самой ранней буддийской концепции Безусловного, или к некоторым аспектам Дао)»³.

¹Харт Д. Указ.соч. С.10–11.

²Там же. С.11.

³Там же.

Все эти тексты, согласно анализу Харта (подтверждаемому множеством ссылок и цитат в его книге), рассматривают Бога именно как «...неиссякаемый *источник* всякой реальности, Абсолют, от которого все контингентное всегда полностью зависит, единство и простота которого лежат в основе существования конечных и составных вещей и питают их многообразие... Бог един... не в том смысле, в каком некий конечный объект может быть просто единичным или уникальным, а Он **сам есть единство как таковое**, единый акт бытия и единства, посредством которого существует всякая конечная вещь и посредством которого существуют все вещи вместе»¹.

Таким образом, Харт подчеркивает, что Бог **ни в каком смысле не может рассматриваться как часть Вселенной**, некий Сверхсубъект-Конструктор, находящийся *в рамках* нашего мира (или, тем более, «сверх-объект», «программа», «сверх-ген» и т.д.).

В то же время надо подчеркнуть, что и это представление, на наш взгляд, имеет под собой определенную основу. Но его следует соотнести не с Богом-Абсолютом, а с его некоей *«проекцией» в мир, «Богом-демиургом»*. Что касается Бога-Абсолюта — то это, повторим, именно *источник самого бытия как такового*. Не случайно подобные «двусоставные» и **двухуровневые представления о Боге** в той или иной форме встречались во многих религиях и философиях. Скажем, здесь можно вспомнить двойственный характер Дао в даосизме — как Вселенский закон, но и как *запредельный источник* этого закона; Брахмана и Брахму в индуизме. В христианстве Бог также запределен, но действует в мире божественными энергиями-«проекциями».

Отсюда ясно, что Сверхбытие Бога-Абсолюта не только не нужно, но и **принципиально невозможно** доказывать: любое доказательство может иметь силу только по отношению к объектам «внутри» Вселенной. В этом плане

¹Там же. С.45.

единственным приемлемым «доказательством» бытия Бога может быть признана только апофатическая традиция (отрицательное богословие), которая была развита практически во всех религиозных и религиозно-философских традициях Востока и Запада. В ней трансцендентное бытие Абсолюта относительно Вселенной может постигаться только через отрицание любых его конкретных атрибутов и свойств, которые поневоле черпаются только из опыта нашего бытия внутри Вселенной.

Но одновременно с этим мы вполне можем и должны пытаться осмыслить закономерности функционирования его «проекции» во Вселенную, «сверхгена», «сверхпрограммы», — которая должна проявляться в виде неких *сверх-законов, фундирующих вселенское бытие в целом и задающих вектор его эволюции*, равно как и законов, выявленных наукой. По сути, именно это осмысление и проводилось в той или иной форме сторонниками «разумного замысла». И оно вполне может считаться не «доказательством», но важным *свидетельством* в пользу признания божественного бытия.

Д. Харт также затрагивает проблему начала (сотворения) Вселенной и Бога как ее Первопричины, очень точно отвечая на не вполне грамотную критику Р. Докинза: «... Не зная схоластического различия между первичной и вторичной причинностью, он [Докинз] предположил, что слова Фомы о “первопричине” относились к изначальному *временному* причинному действию... хотя Фома явно и неоднократно давал понять, что это не так. Он думал, что доказательство Фомы, исходящее из универсального “движения”, касается только *физического* движения... а не *онтологического* движения от потенции к действию»¹.

Соответственно, Харт напоминает о том, что Григорий Нисский и Августин «совершенно разумно предположили, что, хотя акт творения *вневременен*, а мир постепенно развивается *во времени*, на основе собственных сил и

¹Там же. С. 33.

принципов»¹. Отмечает Харт и слабость упомянутого выше аргумента Докинза о том, что для создания сверхсложной Вселенной Бог сам должен быть сверхсложным: «...Нечего и говорить, что этот аргумент пародирует сам себя. Начать с того, что есть весьма путаная идея, будто механически сложная реальность может быть создана только чем-то еще более механически сложным; это даже не вытекает из логики механической причинности... Все продвинутые теистические традиции настаивают на том, что Бог метафизически прост... Он не состоит из частей или процессов, не является конечным и т. д., и именно по этой причине способен быть источником сложной структуры конечных вещей»².

Тут, правда, стоит уточнить трактовку «божественной простоты» у Харта с позиций Николая Кузанского. Это такое единство и такая простота, которые в свернутой и запредельной для человеческого ума форме содержат будущее многообразие и сложность Вселенной, как в геноме зародыша не только потенциально содержатся его будущие органы и функции, но и возможность «творческого учета» в их конкретной реализации тех или иных неизбежных случайных вызовов окружающей среды.

Возвращаясь к различным трактовкам Бога, можно констатировать: из трех выделенных выше представлений о Боге снимает целый ряд проблем и противоречий именно понятие «двухуровневого» Бога — с одной стороны, Бога-Абсолюта, принципиально непостижимого в своей основе; с другой — его проекции в мир, «сверхпрограммы», Бога-демиурга.

Отметим, что близкие мысли встречаются и у других авторов. Так, И.Г. Гаспаров разводит «сильное» и «слабое» исходные теологические убеждения; «сильное» — утверждение о существовании Бога как Личности со всеми личностными атрибутами, «слабое» — представление о «некой первопричине мира, отличной как от любой его части,

¹Там же. С. 35.

²Там же. С. 30 (сноска).

так и от него в целом»¹; и отмечает, что именно «слабое» может лечь в основу рационального дискурса о религии.

Но здесь надо вернуться к поставленным выше вопросам. Во-первых, добавляет ли что-то подобный подход к научно-философской картине мира? Во-вторых, как быть с аспектом личности Бога, важным для крупнейших мировых религий, христианской и мусульманской? И, кроме того, пора обратиться к третьему выделенному нами аспекту ядра религии. Какой вклад религиозные представления о надземном источнике морали вносят в разработку этических проблем — как в рамках философской этики, так и этики прикладной?

Что касается первого вопроса, то выше мы уже привели ряд аргументов в пользу положительного ответа на него, поэтому просто резюмируем сказанное.

Постулирование двух онтологически разных уровней бытия Бога решает сразу две проблемы. В философском плане снимаются вопросы, связанные с *ложной интерпретацией Бога как части мира* (его качеств, доказательства бытия и пр.), так как Бог предстает как *источник самого бытия*. Но в рамках религиозных представлений Бог не просто создает мир, но *направляет его развитие* посредством *второго онтологического уровня* — своей «проекции» в мир в виде некоей иерархии природно-космических законов. Это явно перекликается с утверждающимися сегодня представлениями о *направленности* эволюции к развитию сознания и разума; о неслучайности удивительной упорядоченности и гармонии мира, о чем говорилось выше. И одновременно отвечает на пригожинский вопрос: «кто создал эту направленно эволюционирующую и структурно упорядоченную Вселенную»? Здесь также решается старая теологическая и религиозно-философская дилемма о соотношении

¹Гаспаров И.Г. Теология и естественное знание о Боге // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 47.

трансцендентного и имманентного в Божественном бытии, то есть запредельности его бытия для человеческого сознания, но одновременно и его имманентности миру и человеку, иначе о нем просто ничего невозможно было бы утверждать.

И, наконец, получает объяснение феномен трансцендентного опыта, о чем речь пойдет в отдельном параграфе, и намечается путь нового подхода к проблеме сознания и разума.

Что касается вопроса о личном/безличном характере Бога, то можно вспомнить, что даже в христианской теологии, с одной стороны, Бога следует считать «...простою духовною природой, не допускающей в себе никакой сложности»¹, с другой стороны — Сверх-личностью. То же самое можно сказать о многих направлениях индийской философии: «...духовная интуиция открывает нам Бога, который *одновременно* является персонифицированным и безличным»². Не случайно в трансцендентном опыте Высшая реальность также может восприниматься адептом либо в том, либо в другом аспекте.

Здесь невозможно вдаваться в обсуждение данной весьма сложной и обширной темы, поэтому отметим лишь, что признание личного аспекта коррелирует с упомянутой выше тенденцией возрождения и нового осмысления принципа *панпсихизма*. При этом, как правило, его применяют к природному, до-человеческому уровню бытия. Но ничто не мешает — в сочетании с представлениями о направленности эволюции к развитию сознания и разума — применить его к над-человеческому уровню, предположив наличие принципиально (эволюционно) *более высоких уровней сознания* и, соответственно, возможности их широчайшей и фундаментальной конструктивной деятельности в Космосе. Не случайно эта идея, с одной стороны, в той или иной форме

¹О Началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского. Новосибирск, 1993. С.51.

²Радхакришнан С. Указ.соч. Т.1. С.463.

присутствует в развитых религиях¹, с другой стороны, она занимала умы многих талантливых, научно и философски ориентированных писателей-фантастов. Вряд ли отсюда можно заключить о Боге как Сверхличности в традиционном понимании (неизбежно сближающем Бога с человеком); но более философский взгляд на этот аспект как на *Абсолютное сознание*², основу и источник множества индивидуальных сознаний разного уровня, — вполне сочетается и с современными тенденциями в научной и философской мысли.

Теперь мы должны обратиться к третьему выделенному нами аспекту сущностного ядра религии — моральному.

§3. Мораль как сущностный аспект религии

Начнем с напоминания некоторых основ. Как справедливо отмечал Р.Г. Апресян, можно выделить два основных подхода в интерпретации природы морали: социально-имманентный и социально-трансцендентный. В рамках первого мораль «представляется существующей лишь

¹Более последовательно в восточной мысли, где не только постулировались и описывались эти, качественно иные, ступени духовного (или, повторим, эволюционного) развития, но и утверждалось, что в потенциале к этому способен любой человек, и разрабатывались специальные практики по выводу сознания на новые уровни.

²Разработку идеи Абсолютного сознания в восточной философии мы встречаем в адвайта-веданте и в ряде буддийских школ, прежде всего, в традиции виджнянавады. В рамках европейской философии она разрабатывалась немецкой классической философией и, прежде всего, у Фихте. Важную роль оно играет в философии имманентов у В. Шuppe и И. Ремке, а в русской религиозной философии у Е.Н. Трубецкого. Исследование природы Абсолютного сознания мы здесь касаться не будем. Оно достаточно подробно разбирается в упоминавшейся коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли....

в социуме и обслуживающей его потребности»¹. Во втором подходе мораль трактуется «как феномен, обусловленный *внесоциальными* факторами и востребуемый обществом»²; при этом сами внесоциальные факторы могут интерпретироваться по-разному.

В *социально-имманентном* подходе существуют давние известные проблемы. Во-первых, остается непроясненным перфекционистский аспект морали с идеалом совершенного человека. Сам факт его постоянного воспроизведения в истории говорит и о стойкой потребности в таком идеале, и о том, что он, возможно, является ключом к пониманию природы морали. Утверждать, что этот идеал целиком формируется под влиянием социальной среды, очевидно неправомерно, потому что представление о совершенном человеке — одно из наиболее древних и присутствует во всех религиозных традициях как Запада, так и Востока, в том числе, в тех, представители которых рассматривали социальное бытие как аспект майи, иллюзии. Но, главное, — социально-имманентный подход вступает в противоречие с реальной моральной практикой. Общеизвестна моральная пестрота общества во все времена, не объяснимая с позиций «социального заказа» на мораль; наличие личностей, не только обладающих собственным нравственным кодексом, идущим вразрез с общественными нормами, но и отстаивающих его даже ценой жизни.

И, наконец, если мораль призвана «обслуживать потребности общества», то ее нормы должны меняться соответственно социальным изменениям, — причем таким образом, чтобы эти базовые потребности (примирение интересов разных групп, минимизация конфликтов и т.д.) удовлетворять. Тогда в самом обществе должны

¹Апресян Р.Г. Феномен общественной морали (опыт концептуализации) // Университетский научно-методологический семинар «Актуальные проблемы современности сквозь призму философии». URL:

<http://www.mion.novsu.ac.ru/gev/projects/seminar/Apresyan.pdf>

²Там же.

существовать какие-то внеличностные *механизмы выработки новых эффективных норм* и принципов человеческого взаимодействия. Но эта схема, опять же, противоречит практике. Общеизвестно нарастание межэтнических, межрелигиозных конфликтов; обостряются глобальные экологический и ресурсный кризисы; военное противостояние не уменьшается, а растет. Не случайно ведущие исследователи говорят о закономерности мирового кризиса, — вызванного, в первую очередь, господством потребительской (а значит, сугубо *эгоистической*) идеологии. Так что представления о некоей «автоматической» моральной саморегуляции общества не имеют под собой основы.

Поэтому представляется принципиально более обоснованным *социально-трансцендентный* подход, — и, конкретно, на наш взгляд, «*метафизический*», в рамках которого **мораль является специфическим отражением в сознании индивида фундаментальных бытийных (духовных) законов, связывающих человека, общество и мир в единое целое.** Подобный подход как раз и утверждается в религиозных традициях, где заданность базовых моральных принципов всегда идет «сверху», от Бога-Абсолюта (укоренена в Брахмане, Дао и т.д.).

Как уже было сказано, возвращение телеологического принципа означает прежде всего направленность эволюционного процесса. Но теперь надо подчеркнуть: направленность не просто к развитию сознания и разума — но **нравственного сознания и разума**, ядром которого, как неоднократно подчеркивалось, служит принцип единства, «чувство Единого», особенно в его высшей форме развития — *любви*. Автор этой главы в свое время делала попытку вычленил некоторые из этих фундаментальных законов¹, которые в нашем сознании неким образом «преломляются» в

¹См.: Фотиева И.В. Мораль в современной философско-научной картине мира. Барнаул, 2004. URL: <https://altaiinstitute.ru/fotieva-i-v-moral-v-sovremennoj-filosofsko-nauchnoj-kartine-mira/>

виде моральных регулятивов. Поэтому мы не властны *выбирать* мораль, мы можем лишь *открывать* ее ценности и нормы, методом проб и ошибок, через прорывы и тупики социального и индивидуально-личностного существования.

Есть ли подтверждения этим выводам? Иными словами, можно ли обосновать над-индивидуальный и над-социальный фундамент морали, то есть, по сути, ее *объективность*? На наш взгляд, такие подтверждения постепенно накапливаются.

Так, выдающиеся психологи Э. Фромм и В. Франкл, глубоко исследовавшие природу религиозного и духовного опыта человека, в том числе в их связи с вопросами морали, пришли к важным как в теоретическом, так и в практическом планах выводам. «Мой опыт практикующего психоаналитика, — писал Э. Фромм, — подтверждает убеждение, что для изучения личности как в теоретическом, так и в практическом планах, необходимо рассматривать ее через призму этических проблем»¹. В логике развития этих мыслей Фромм, как известно, пришел к противопоставлению двух принципиально различных жизненных установок: бытия и обладания². Установка на бытие — влечет за собой свободное и непосредственное единение с миром и другими людьми, которая только и дает духовное благополучие, чувство полноты жизни и счастье. Вторая с неизбежностью ведет к «моральному поражению», неврозам, глубинным личностным проблемам.

Психотерапевтическая практика приводит к тем же результатам К. Хорни, одну из самых известных психоаналитиков XX века. Она отмечает наиболее значимое проявление характера, ведущее к неврозам — установку на соперничество и комментирует это с позиций глобальной оценки современной цивилизации: «Мы живем в культуре соперничества и индивидуалистичности... Оно порождает зависть к сильным, презрение к слабым, недоверие ко всем»³.

¹Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992. С.371.

²Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.

³Хорни К. Культура и невроз // Психология личности. Тексты. М., 1992. С.97.

Это способствует, по К. Хорни, формированию соответствующих черт характера — черт, которые с точки зрения морали оцениваются как негативные, а с позиций оценки психического здоровья человека порождают невроты. Она связывает некоторые виды невротизма с неспособностью любить, то есть «спонтанно отдаваться другим людям, делу или идее, вместо того, чтобы в эгоцентрической манере подгрэбать все под себя»¹.

В. Франкл, другой известнейший психотерапевт и философ, создатель логотерапии, также постоянно размышлял над этическими проблемами. Этика В. Франкла — это этика осуществления смысла жизни. «Добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению»². При этом В. Франкл обращается к понятию сущности человека, которая заключается в его самотрансценденции; таким образом, сущность морали составляет стремление не просто к «статичному» единению, но к «динамическому» единству в процессе совместного творческого труда и личного восхождения.

Сегодня интерес к данной теме постепенно растет. Так, А.Н. Бражникова подчеркивает, что нравственная ориентация личности является критерием и отражением психического здоровья. При этом она ссылается на целый ряд клинических данных: «А.Ф. Лазурский, основываясь на тщательных наблюдениях, пришел к выводу, что здоровье личности в наибольшей степени обеспечивает идеал бескорыстного отношения к другому... Р.В. Петропавловский указывал на то, что “без более или менее регулярного и непрерывного удовлетворения моральных потребностей, без относительного приобщения к моральным ценностям, без овладения ими у человека нарушается психика”,... а эмоционально-стрессовую ситуацию психотерапию многие

¹Там же. С.98.

²Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С.37.

психиатры (В.Е. Рожков и др.) рассматривают как метод лечения, апеллирующий к духовным компонентам личности, в частности к побуждению у нее потребности к самосовершенствованию... **Такое нравственное качество как альтруизм, по мнению В.Е. Рожкова, является мощным психотерапевтическим средством борьбы с болезнью** [выд. нами — *авт.*], чаще всего являющейся порождением духовной опустошенности»¹

В аспекте здоровья общества уже общеизвестны работы И.А. Гундарова. На основе анализа и сопоставления множества данных — экономических, демографических показателей, данных о преступности, психических и нервных расстройствах России, США и ряда европейских стран автор делает выводы о прямой связи уровня качества жизни с нравственным состоянием общества. При этом духовность определяется им как деятельность сознания, связанная с поиском смысла жизни и своего места в ней, определением критериев добра и зла, оценки по ним людей и событий, формированием мотивов поведения в согласии или противоречии с общечеловеческими принципами нравственности². И на основании этого автор предлагает считать духовно благополучным тип деятельности, соответствующий общечеловеческим заповедям, закрепленным народной мудростью для оптимального существования и развития человека и общества. Противоположные мотивы деятельности, по его мнению, относятся к сфере духовного неблагополучия.

С помощью метода экспертной оценки для определения вектора духовных процессов в обществе автор в своих работах рассматривает ряд фаз жизни российского общества,

¹Бражникова А.Н. Нравственность как основа психического здоровья человека и экологической безопасности общества // Материалы международной научно-практической конференции «Духовно-нравственное и патриотическое воспитание детей и молодежи в современных условиях». Брянск, 2017. С.6.

²Гундаров И.А. Почему умирают в России, как нам выжить? (факты и аргументы). М., 1995. С.22.

начиная с послеоттепельного периода, и выявляет корреляцию духовного спада с заметным ухудшением всех демографических и социально-медицинских показателей: «В теологической психологии выделяются три группы параметров духовного неблагополучия. Первая группа включает “грехи” порочных целей... стремление к наживе (“сребролюбие”), беспорядочные сексуальные связи (“блуд”), увлечение алкоголизмом, наркоманией (“сотворение кумиров”) и др. Вторая группа — это “грехи” разрушительных социальных отношений. Одни из них приводят к деструкции общества (через индивидуализм, эгоизм, зависть, неуважение к родителям и старшим), другие — к подавлению свободы личности (через диктатуру массовой культуры или гордыню авторитарной власти). Третья группа включает “грехи” пагубных эмоций, которые формируют в сознании человека доминантные очаги саморазрушения... Можно предположить, что перечисленные нравственно-эмоциональные состояния разрушают не только личность человека, но и его физическую основу. Противоположно тому, как утверждается “в здоровом теле здоровый дух”, здесь больной дух ведет к болезни тела»¹.

В качестве вывода он фиксирует «...закон духовно-демографической детерминации — при прочих равных условиях ухудшение (улучшение) нравственно-эмоционального состояние населения сопровождается ростом (снижением) смертности»².

Вернемся теперь к некоторым важным аспектам выделенного нами метафизического подхода к морали. Чаще всего атеистически ориентированные авторы подчеркивают «навязанность» морали в религиозной этике, подчиненность человека внешней инстанции. Но подобный вывод снова является результатом слабого знакомства с темой, прежде

¹Гундаров И.А. Демографическая катастрофа в России: причины, механизмы, пути преодоления. М., 2001. С.32.

²Гундаров И.А. Общественное сознание как предмет системного анализа причин демографических процессов // Труды ИСА РАН. 2016. Т. 66. №2. С.91–92.

всего — с важнейшим тезисом об *онтологическом единстве глубинного «Я» с абсолютной первоосновой бытия* (и, соответственно, всех глубинных «Я» друг с другом).

С.Л. Франк писал: «Повеление не вторгается в нашу жизнь помимо ее личного центра, а проходит именно через глубочайший ее центр в лице “я”; но, вопреки убеждению Канта, оно *проходит через него, а не исходит от него самого в его изолированности*», идет из самой глубины, «в которой укоренена моя внутренняя жизнь — из первичной единой реальности... Поэтому должное мы испытываем *«как внутренне необходимое»*»¹.

И это глубоко философски обоснованное переживание является в то же время *эмпирическим фактом*, — что отмечается даже оппонентами: «...Уже в сами понятия доброго, должного, правильного и т.п. каким-то образом встроено представление об их объективности... Останется голый *психологический факт*: особое, знакомое каждому социализированному индивиду, *субъективное переживание объективности* морального требования... С точки зрения современных теоретиков этического реализма, знакомое любому носителю моральных ценностей *переживание их объективности* достоверно свидетельствует об их реальном *существовании* вне и независимо от субъекта».²

При этом важно подчеркнуть, что переживание объективности морального требования относится к глубинному «Я», а не к эмпирической личности (давняя идея о наличии «двух Я»). И этот тезис также находит подтверждение в моральной практике. Вся нравственная история человечества, отраженная в исторических и литературных документах, указывает на то, что моральный выбор в сложных («экзистенциальных») ситуациях человек делает в конечном итоге благодаря некоему «внутреннему голосу» (сократовскому даймону), настойчиво говорящему о

¹Франк С.Л. Реальность и человек. С. 137.

²Максимов Л.В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 23.

необходимости поступить так, а не иначе. Причем, это повеление всегда идет вразрез с другими, казалось бы, более «естественными» (эгоистическими) стремлениями, чувствами и даже рациональными аргументами.

Все эти чувства, аргументы, относящиеся к эмпирической личности, в ходе внутренней борьбы воспринимаются как более *поверхностные* — почти в буквальном смысле слова, так что термин «глубинное ядро» оправдан даже психологически.

«Да что же я могу? — не унялась половина разума. — Я сделал все, что мог...» И вдруг словно лопнула струна скрипки. Ничего не осталось от лукавых доводов... Тьма почти сказала: «Ты знаешь сам, что напрасно тянешь время»... Ему все еще казалось, что от него требуют невозможного. Но незаметно произошло то, что раньше случалось с ним дважды... Внутренняя борьба завершилась, хотя мгновенья победы вроде бы и не было. Можно сказать, что свобода выбора просто отошла в сторону... Ему открылось, что свобода и предопределение — одно и то же»¹.

Впрочем, поверхность стремлений и доводов эмпирической личности не умаляет силы их проявления и не мешает им во множестве случаев брать верх. Но при таком «моральном поражении» у человека с развитым моральным сознанием² неизбежна реакция, тем более серьезная, — вплоть до самых трагических исходов, как самоубийство, — чем серьезнее была сама ситуация и, соответственно, значительнее последствия неверного выбора (слабости, компромисса). Эту реакцию невозможно объяснить ни «влиянием среды», ни рациональными аргументами (вспомним Раскольникова!); иными словами, как писал Э. Фромм, «гуманистическая совесть — это **реакция всей нашей личности на ее правильное существование или нарушение в существовании** [выд.нами — авт.]»³.

¹Льюис К.С. Космическая трилогия. М., 1993. С. 266–273.

²о кардинальном различии в уровне его развития у разных людей и о причинах этого различия речь будет идти ниже.

³Фромм Э. Человек для себя. М., 1991. С. 563.

Таким образом, накапливается много свидетельств в пользу объективного характера моральных норм. Существенный вклад сюда внесли и социобиологи, собравшие во второй половине XX века большой эмпирический материал, подтверждающий, в частности, наличие пра-моральных проявлений у животных. Отсюда был сделан вывод об укорененности морали в природе, но попытки построения конкретных моделей не увенчались успехом. В то же время это дало повод противопоставлять биологическую и метафизическую трактовку объективности морали. Но если учесть все вышесказанное и принять представление об онтологической многоуровневости и одновременно единстве бытия, — то следует предположить и многоуровневость законов, своеобразную их пирамиду, где наиболее фундаментальные проецируются на низшие уровни. Поэтому *любое явление порождается и регулируется всей этой «пирамидой», от наивысших до низших законов.* Близкий подход развивают многие современные теологи, вводя Бога (точнее, демиурга) в цепь (вершину) причинно-следственных связей; можно вспомнить и представление об Абсолюте как «причине причин», «беспричинной причине». Одновременно Абсолют может трактоваться как цель целей и основа всех позитивных ценностей, а также как абсолютный этический идеал, если вспомнить богочеловека Иисуса Христа или Будду. Поэтому нет никакого противоречия в том, что мораль следует рассматривать также сразу на нескольких уровнях: социальные и биологические трактовки отражают низший уровень ее функционирования; метафизические — высший.

Далее, в развитие темы, следует остановиться на известном вопросе: как объяснить кардинальное различие в моральном уровне индивидов? Но в истории этики неоднократно высказывалась идея о том, что мораль не «дана», а «задана», — точнее сказать: одновременно и «дана свыше», как онтологическое ядро личности, как аспект живого всесвязующего единства мира (но лишь в *потенциале!*), — и формируется «снизу», *актуализируется* в

процессе развития личности, как постепенное осознание/переживание этой связи, конкретизация ее в высших ценностях и идеалах, воплощение в жизни. Очевидно, что раскрытие этого потенциала может проходить в разных формах и с разным успехом; может и вообще не состояться. И, соответственно историческим этапам, формам, степеням этого развития (или практическому отсутствию такового!) мы и имеем отмеченную «моральную пестроту» общества во все эпохи.

Приведем простую аналогию и более чем аналогию. Никого ведь не удивляет феномен «маугли», хотя у этих детей имелись такие же психофизиологические задатки к развитию разума, как и у других; но в неблагоприятной среде они не реализовались, и результатом стало животное в человеческом образе. Менее яркие, но куда более многочисленны примеры слабого, а часто буквально зачаточного развития умения мыслить, логики, способностей к анализу вследствие отсутствия систематического обучения. И, наконец, здесь влияет еще один фактор: врожденные различия всех задатков даже в их потенциале.

Почему же должна удивлять аналогичная ситуация в сфере морального развития, тем более что ему в истории уделялось принципиально меньше внимания¹? Здесь мы имеем буквально ту же картину: и яркие моральные гении, святые и подвижники, как Сергей Радонежский; и таланты — как Толстой; и «малообразованные люди», в которых моральный потенциал актуализировался лишь частично; и «тупицы», которым слабо помогает даже хорошее воспитание; и, наконец, нравственные «маугли»².

¹мы имеем в виду не «морализаторство», которое, как известно, чаще всего дает противоположный эффект, а тонкое, психологичное, педагогически продуманное моральное воспитание — именно «проращивание первичного зерна» умелым садовником.

²Виктор Франкл, выдающийся психолог XX века, получивший уникальную и трагическую возможность проверить свое понимание человеческой природы на опыте Освенцима, полемизировал по этому поводу с Фрейдом: «Фрейд писал: “Попробуйте одновременно

Теперь, несколько забегаая вперед, коснемся роли *религиозного (трансцендентного) опыта* в формировании морального сознания.

Среди компонентов данного опыта можно отдельно выделить моральный, который как раз и выражается в ярчайшем, по многочисленным свидетельствам, переживании любви в ее космическом аспекте (вспомним, например, платоновский «Пир»). Как известно, подобный опыт зафиксирован во всех культурных традициях и является практически универсальным в своих базовых характеристиках. Отсюда ясна сверхпозитивная окраска этого опыта, о чем мы говорили в предыдущем параграфе, — переживаемая как высочайшее блаженство.

И при таком подходе очевидно, что мораль не только связана с религиозным/трансцендентным опытом, но является его прямым следствием, специфической «кристаллизацией» в виде системы внутренних императивов, ценностей, принципов, норм. Если же теперь вспомнить о том, что истина, во-первых, многоаспектна, а, во-вторых, приоткрывается разными гранями познающему субъекту в зависимости от исторических и культурных условий, его личных устремлений и особенностей, — то становится ясно, почему развитое моральное сознание всегда свидетельствует о реальном прикосновении личности к одной из граней высшей Истины (неважно, отдает ли себе отчет в этом сама личность), а именно, к выделенной нами грани переживания

заставить голодать некоторое количество самых разных людей. По мере нарастания настоятельной пищевой потребности все индивидуальные различия будут стираться, и их место займут однообразные появления одного неутоленного влечения”. Оказалось, что это не так... Конечно, они были немногочисленны — эти люди, которые выбрали для себя возможность сохранить свою человечность... однако они подавали другим пример, и этот пример вызывал характерную цепную реакцию... Что же такое человек?... Это существо, которое изобрело газовые камеры, но и это и существо, которое шло в эти газовые камеры с гордо поднятой головой и с молитвой на устах» (Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 142, 154).

всесвязующего единства, любви¹, в личной или безличной форме.

Таким образом, **нравственный человек — всегда в широком смысле религиозен, если не по убеждениям, то по внутренней сути.** Но не наоборот, так как трансцендентный опыт может реализоваться в виде другой грани, например, созерцания эйдосов, базовых «несущих» структур бытия. Гениальный ученый, художник или философ могут напрямую «умо-зреть» структурное и функциональное единство мира, воспринять его в формулах, символах, художественных образах, но *не пережить* его эмоционально именно как любовь. Правда, есть случаи интегрального трансцендентного опыта, когда практически невозможно разорвать его философскую и этическую, художественную и моральную составляющие, как в видении Божественной Софии В.С. Соловьевым или Троицы Андреем Рублевым.

В заключение этого краткого изложения некоторых аспектов нашей позиции прокомментируем мотив *служения Богу* в религиозной морали, в особенности выделяемый Толстым, — так, что он противопоставляет его не только «служению себе» (эгоизму), но и служению близким и обществу. Это, как известно, один из центральных пунктов полемики между религиозной и светской моралью и культурой; последняя вменяет себе в заслугу освобождение человека «из-под власти бога».

Очевидно, что здесь снова налицо неразличение разных аспектов религии, да и недостаточное понимание ее сути: либо «власть бога» отождествляется с властью церкви как социального (а часто и политического) института; либо же религиозное мировоззрение рассматривается лишь как «вера в сверхъестественное», с личным Богом как высшей инстанцией, отделенной от человека и призванной его карать либо награждать.

¹Предельное развитие этой грани трансцендентного опыта воплощено, скажем, в бхакти-йоге.

Но в целом ряде направлений философско-религиозной мысли Бог-Абсолют, как мы уже отмечали выше, одновременно *и трансцендентен, и имманентен личности*, и в этом последнем аспекте переживается именно как **высшее (глубинное) «Я» («искра Бога» как основа человеческого духа)**. А поскольку главной задачей человека в религии является проявление своего потенциального богоподобия, то ***служение Богу идентично сознательному раскрытию человеком в себе*** (и, разумеется, по возможности, в других) ***божественного начала*** — в противовес, подчеркнем, всем эгоистическим стремлениям эмпирической личности, препятствующим этому раскрытию.

Итак, служение при таком понимании — это не подчинение неведомому авторитарному Богу и отказ от «законных радостей жизни», а именно развитие собственного потенциала, «шлифовка алмаза» своей души. Или, по удачному выражению писателя Бориса Зайцева «выпрямление души»¹.

В завершение, в качестве небольшой иллюстрации к сказанному, отметим ложность и искусственность всех кино- и литературных измышлений о «звездных войнах», то есть представлений о том, что сверхвысокоразвитые в техническом отношении цивилизации могут в то же время находиться на низком моральном уровне. Это опровергает даже наша собственная ситуация, когда научно-технический прогресс в условиях упадка морали ставит человечество на грань самоуничтожения. А это, в конечном счете, означает, что идеал деятельной и зрячей любви, который утверждается во всех подлинных религиях и укоренен в самом фундаменте мирового бытия, в его базовых законах, оказывается созвучен современным научным (психологическим, медицинским и

¹«Существует целая наука духовного самовоспитания, стратегия борьбы за *организованность* человеческой души, за выведение ее из пестроты и суетности в строгий канон. Аскетический подвиг — выглаживание, выпрямление души к единой вертикали» (Зайцев Б. Преподобный Сергей Радонежский // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М. 1991. С.201).

социологическим) выводам, а также потребностям современного этапа мирового развития.

§4. Гносеологические основания диалога науки и религии. Трансцендентный опыт

Начнем данную тему с напоминания основных проблем современной гносеологии, которые не только не разрешаются удовлетворительно, но становятся предметом все более острых дискуссий и расхождений. Это проблемы соотношения субъективного образа и объективного предмета (знания и внешнего мира) и связанная с этим проблема истины; онтологический статус идеального (мысли и «мира знания» или объективных содержаний знания); соотношение врожденного и приобретенного знания, познание чужого «я» и ряд других. Позднее, особенно в последнее столетие, сюда добавились новые: роль языка, в том числе, по отношению к работе самого мозга; проблема «квалиа», то есть субъективных восприятий «от первого лица»; соотношение сознательных и бессознательных процессов и т.д.

Прежде всего, зафиксируем одну из главных причин этих проблем. А именно: некритическое принятие ряда познавательно-теоретических установок, которые можно суммировать в следующих двух тезисах:

- Тезис о *замкнутости индивидуального сознания* и, соответственно, опосредованности его связей с другими сознаниями и с миром¹. Даже в крайних подходах, пытающихся избавиться не только от «я», но и от сознания как такового, данный тезис сохраняется. Речь лишь начинает идти о «замкнутости информационных процессов в рамках индивидуального мозга». Этот тезис сегодня тесно связан с представлением о *порождении* сознания мозгом и, в целом,

¹Этот тезис неоднократно критиковался оппонентами; так еще С.Л. Франк писал о «...предвзятом представлении о сознании как о замкнутой сфере» (Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 63).

все еще доминирует, несмотря на более чем вековую и усиливающуюся критику.

- Тезис о единстве и неизменности познавательных структур для всех субъектов¹ — и, соответственно, доступности для каждого субъекта любых форм познавательного опыта. По-прежнему доминирующим является представление о том, что разум у всех людей устроен одинаково², и это устройство фиксировано — в виде или неких трансцендентальных структур, или просто биологически³. Критика европейского рационализма в XX веке ничего нового сюда не внесла, лишь трансцендентальные структуры рациональной субъективности заменились на инвариантные структуры внерациональной субъективности.

Более того, и при утверждении «текучести», вариативности сознания; при акценте на его детерминированности той или иной культурой и языком, даже при провозглашении «смерти» субъекта — сознание неявно предполагается заключенным в некие «усредненные» границы. То есть считается, что потенциал не только разума, но и «неразума» у всех людей, в общем, одинаков. Что может познавать, понимать или переживать один субъект, — могут (хотя и с некоторыми допущениями и ограничениями) понимать и переживать все другие.

Но сегодня уже все более очевидной становится слабая обоснованность этих установок. Что касается связи сознания и мозга, то здесь корреляционная связь безосновательно подменяется причинной⁴, что уже многократно отмечалось в

¹Истоки которого лежат еще в кантовской идее трансцендентальной субъективности.

²что верно, но лишь отчасти.

³так как дальнейшая биологическая эволюция человека если не вообще отвергается в современной науке, то ставится под большой вопрос, не говоря уж о том, что ее направление и возможные формы остаются совершенно неясными.

⁴Стандартное возражение: воздействие на определенные участки мозга вызывает соответствующие психические состояния. Но это, повторим, лишь доказывает их связь, а не порождение мозгом

научной и философской литературе. Критика жесткой субъект-объектной дихотомии также, как известно, предпринималась многими философами, вкуче с идеями рассматривать сознание как принципиально «диалогичное» и «открытое». Правда, эта открытость и диалогичность у разных авторов имеет различную онтологическую подоплеку. Так, хорошо известен в этом плане Г. Хант и ряд других авторов, близких ему по базовым идеям (особенно Дж. Гибсон), но онтологическая основа этой открытости тут не до конца ясна и, по сути, сводится к функциональному изоморфизму процессов в сознании и в мире¹. Здесь наиболее четкую позицию занимали представители русской метафизики всеединства, к чему мы еще вернемся.

И не случайно сегодня обосновываются различные альтернативные модели сознания, в той или иной форме утверждающие **онтологическую связь сознания и мира**, в частности, проводящие идею о том, что сознание имеет некий «тонко-материальный» носитель². Удачные или не очень удачные, — но сами эти попытки говорят об остроте проблемы, о назревшей необходимости серьезно пересматривать исходные посыпки. Как подчеркивает Т. Нагель, сознание является самым большим препятствием для натурализма, которое «грозит распутать всю натуралистическую картину мира»³.

идеального (мысленного) содержания. И как также быть с фактом обратного воздействия ментального на физическое, мысли на мозг?

¹Хант Г. О природе сознания (с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения). М., 2004.

²Подобные попытки предпринимались и продолжают предприниматься в концепции морфогенетических полей Р. Шелдрейка; в голографической модели Вселенной Д. Бома, в трудах В.В. Налимова и Ф. Капры; в наиболее известной из квантовых моделей сознания, предложенной Р. Пенроузом и С. Хамероффом; в концепции «нелокального сознания» А. Госвами и др. Недавно вышла книга Ф. Гоффа «Сознание и фундаментальная реальность», где он развивает концепцию космопсихизма.

³Nagel Th. Mind and Cosmos, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. New York, 2012. P. 35.

Современный конструктивизм редуцирует реальность к формообразующим структурам сознания, которые, как считается, обусловлены либо природно (эволюционная эпистемология, концепция аутопоэза), либо социокультурно (социальный конструктивизм). Безусловно, наличие подобных структур никто не оспаривает, равно как и то, что наше знание во многом социокультурно обусловлено. Но отсюда никак не следует отказ от представлений об объективной реальности и вывод о знании *лишь* как о конструкции¹.

Проблема, связанная с пониманием истины и критериев достоверного познания, тоже во многом связана с представлением о замкнутости сознания и, соответственно, невозможностью входить в непосредственную связь с познаваемым объектом и адекватно (хотя и всегда неполно) «схватывать» его сущность. Поэтому, как известно, поиск критериев достоверности либо приводит к «дурной бесконечности», либо упирается в необходимость признания каких-то *базовых, над-эмпирических и над-логических оснований*.

Что же касается второго тезиса, то здесь отвергается очевидный факт *качественно различных уровней развития сознания* у индивидов (хотя история изобилует примерами личностей, принципиально превосходивших уровень

¹Жесткая конструктивистская позиция наталкивается на известные контрдоводы. Так, можно вспомнить аргумент Г. Фоллмера: ошибочная теория отбрасывается именно потому, что противоречит реальности. Этот аргумент часто пытаются опровергать ссылкой на множественность систем описания того или иного фрагмента реальности. Отсюда делается вывод об отсутствии в нем собственного порядка и о возможности произвольно выбрать метод «членения». Но множественность описаний означает лишь сложность объекта, когда каждое из описаний охватывает лишь какой-то его срез. И речь здесь никак не может идти о произвольности конструирования картин реальности. Еще С.Н. Булгаков как-то остроумно заметил, критикуя феноменологические построения, что наша вера в чистый конструкт «стула» сохраняется до той поры, пока мы с ним не столкнулись и не пережили реальную физическую боль.

«усредненного субъекта») и, соответственно, возможность *дальнейшего развития* самого сознания, актуализации его латентных способностей, — что и было одной из главных целей в духовных практиках.

Мы не будем останавливаться на других проблемах; отметим лишь все чаще встречающуюся оценку состояния современной гносеологии, связанную как раз с указанными ложными предустановками:

«Вывод о том, что не существовало чистого, незапятнанного долингвистического или дотеоретического доступа к реальности... ускорил появление стойкого антиреализма и конструктивизма, граничащего с солипсизмом... Единственным правилом стало сверхтолерантное гносеологическое вольнодумство... Становится неизбежным вопрос: как, не впадая в замкнутый круг, дать натуралистическое обоснование познавательных способностей, которые мы используем в науке, — то есть обоснование, признание рациональной адекватности которого само по себе не опирается именно на познавательные способности, оправдание которых находится под вопросом? **Всякое знание зависит от определенных предпосылок** [выд. нами — *авт.*], которые не получены из опыта или произведены самим субъектом, а просто существуют. Они необходимы для того чтобы мысль могла хотя бы начаться»¹.

Таким образом, снова встает старый философский вопрос о нахождении этих предпосылок истинного знания. Этот вопрос — тесно связанный с нашей основной темой **трансцендентного опыта** и возможности «долингвистического или дотеоретического доступа к реальности» — сегодня активно обсуждается в разных научных и философских направлениях: в психологии и психиатрии; в религиоведении и др. Но ракурс его

¹Street D. R. Faith Without Foundations: Christian Epistemology and Apologetics after Modernity, URL: <http://www.geocities.com/danstreett/index.html>

рассмотрения, методология, классификации и оценка тех или иных форм данного опыта существенно, а часто радикально расходятся.

Переходя к этой теме, прежде всего, поясним сам термин. Для обозначения данного специфического вида опыта наиболее часто употребляются наименования «мистический» или «религиозный». При этом ряд авторов (особенно теологов) настаивает на различии этих двух форм и тем более форм, близких к ним, но относящихся к нерелигиозным практикам. Другие же, напротив, видят здесь единую основу, выделяя не только совершенно различные, на первый взгляд, *формы*, но и *уровни* этого опыта, — с чем мы, заранее отметим, полностью согласимся¹.

Поэтому, возвращаясь к нашему определению в первой главе монографии, под **трансцендентным опытом** мы будем понимать все разнообразные **формы «выхода» сознания за пределы привычных форм человеческого опыта и, соответственно, за пределы известных познавательных способностей (чувственных, эмоциональных и рациональных).**

О возможности различения подлинного и ложного трансцендентного опыта мы поговорим ниже. Сейчас же отметим, что, соответственно тому, как мы в целях нашего исследования объединили под одним «знаменателем» основания различных форм религии, до- и около-религиозных практик, — вполне закономерно точно так же

¹«Мистический опыт в нашем понимании — это опыт изменённых состояний сознания, предполагающий разотождествление с физическим телом, а в ряде случаев — с индивидуальным эго, опыт выхода за пределы наличных социальных условий и условностей, а также за пределы обыденных пространственно-временных характеристик... Мы можем говорить о его иерархическом строении, где есть “высшие этажи” — переживание слияния с духовным первоначалом мира, и “промежуточные этажи” — разного рода “путешествия” по миру форм и эмоционально-ценностные интерпретации эмпирической реальности» (Золотухина-Аболина Е.В. Мистический опыт человека современной культуры: способы описания // Вестник МГУКИ. 2019. №1 (87) . С.27).

объединить и соответствующие им различные формы постижения онтологически более высокой реальности. Более того, не только постижения, но и *воздействия на эту реальность* — если вспомнить отмеченное выше и все более утверждающееся даже в научной среде представление о «материальности мысли».

Подчеркнем, что объединение здесь ни в коем случае не означает отрицания специфики этих форм и какой-либо насильственной унификации. Речь идет о том, что *«под»* всеми ними предполагается некий единый фундамент, «корень», из которого в разных культурах и эпохах растет целое дерево различных ветвей и веточек. В этом представлении мы, повторим, не одиноки, что будет видно далее.

Еще важный тезис, который необходимо сразу же зафиксировать: мы согласны с авторами, которые *вписывают трансцендентный опыт в общую структуру познавательных способностей* человека. Из этого следует, что данная специфическая способность постепенно развивается (добавим, забегая вперед, — эволюционно развивается). Именно из этого закономерно следует большое различие не только его форм, но и ступеней: от отдельных проблесков до высших, известных на сегодня форм.

Так, например, к «проблескам» трансцендентного опыта при таком понимании правомерно отнести и малоизученные, но многочисленные феномены ясновидения, телепатии, эпизоды автономного (вне тела) существования сознания; и так называемые реинкарнационные воспоминания, а также — с другой стороны, — научные, художественные и философские озарения, инсайты.

Теперь выделим два основных подхода к исследованию данного опыта, связанные, прежде всего, с мировоззренческими установками авторов.

Представители первого подхода, — назовем его условно *антиметафизическим*, — несмотря на все различия, опираются на выделенные в начале параграфа традиционные предпосылки. Сторонники наиболее крайних позиций отрицают трансцендентный/мистический опыт как таковой:

«...Нарративы мистического опыта, его реконструкции на основе письменных источников нужно рассматривать как иллюзии, “пустые конструкты”, которым не соответствуют никакие онтологические референты»¹. Как правило, на этой же позиции пока еще стоит большая часть психиатров, интерпретирующих любые формы данного опыта как психическую патологию².

Другие исследователи, тяготеющие к естественнонаучному решению проблемы, связывают трансцендентный опыт с редукцией психики к своим базовым, архаическим слоям, рассматривая его как неизученные, но реальные проявления психического, которым должны соответствовать какие-то потребности. Как известно, это направление связано с Ч. Тартом, который ввел понятие «измененные состояния сознания» (ИСС). В этом же ряду — попытки связать трансцендентный опыт с потребностью восстановить переживание смысла своего существования, причем утрата смысла связывается с нарушением биопсихологического функционирования организма, как у Я. фон Иксюля³. Нарастает число нейрофизиологических исследований трансцендентного опыта, эмпирических исследований, связанных с воздействием молитвы на психофизиологическое

¹Найдыш В.М., Найдыш О.В. Экзистенциальные основания «мистического опыта» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. №1. С.158.

²См., напр.: Волобуев В.В., Рядинская Е.Н. Личностные особенности лиц с иррационально-мистическими убеждениями из неурбанизированных территорий // Вестник Донецкого национального университета. Серия Д: Филология и психология. 2022. № 2. С. 55–63.

³«С точки зрения Я. фон Иксюля, смысл — это состояние “внутреннего мира” организма, которое обеспечивает соответствие внешней среды обитания внутреннему миру (структурному плану) организма... Открытость в будущее и незавершенность жизненного мира могут осознаваться субъектом как отчуждение от мира, отсутствие (или утеря) смысла... возникает потребность в гармонизации своих отношений с природной и социальной средой. В такой потребности коренится онтологическая основа мистического опыта» (Найдыш В.М., Найдыш О.В. Указ.соч. С. 161).

состояние человека. Многочисленны традиционно религиозно-философские, культурологические, этнографические исследования, носящие преимущественно описательный, систематизаторский или компаративистский характер. Сюда же можно отнести, например, такое сравнительно новое междисциплинарное направление, как когнитивное религиозное изучение истоков религиозных представлений в специфике функционирования наших «ментальных инструментов»¹.

Очевидно, что в рамках данного подхода накоплен огромный массив эмпирических данных, но при этом отрицается «онтологический референт» трансцендентного опыта — то, что за ним стоит *реальное* восприятие вполне *объективно* существующего и онтологически иного (более «высокого», духовно-идеального) уровня бытия. Соответственно, вопрос о когнитивной значимости данного опыта здесь или решается отрицательно, или вообще не ставится.

Второй подход, который, соответственно, поименуем *метафизическим*, напротив, утверждает объективное существование более высоких слоев бытия, возможность непосредственного соприкосновения с ними и постижения их. Но здесь не меньше различных взглядов и направлений. Выделим обобщенно три основных.

Первое направление отражено в классических религиозных текстах и в их многочисленных трактовках и комментариях, включая и работы современных теологов на эту тему. Понимание трансцендентного опыта и здесь существенно различается в зависимости от той или иной религиозной традиции, конфессии, исторического периода. Так, например, представители православия придерживаются достаточно ортодоксальных взглядов на сущность данного опыта, а также особо подчеркивают принципиальные, по их

¹См., напр.: Хорнбек Р.Д., Сирс Р. Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта // Философия религии: альманах. 2015. № 2014–2015. С. 43–71.

мнению, различия его форм — в православии и в других христианских конфессиях; в православии и в восточных традициях¹; в православии и в новых религиозных течениях. Протестантские теологи и религиозные философы смотрят на подобные различия существенно более терпимо, вплоть до утверждения единой основы мистического опыта всех религиозных форм. В то же время сильной стороной православия, на наш взгляд, является сама по себе четкая фиксация и разработка вопроса о критериях подлинного и ложного трансцендентного опыта. Другое направление — анализ данного опыта в рамках религиозной философии, где снимаются некоторые теологические шоры, что дает простор многим ценным идеям. И, наконец, к третьему направлению можно отнести труды тех авторов, которые не относят себя к последователям той или иной религии, но в то же время признают реальность трансцендентного опыта и считают необходимым его изучать².

В целом же можно отметить следующее. Несмотря на все различия и споры, именно в рамках метафизического подхода снимаются многие из указанных в начале параграфа гносеологических проблем. Главное то, что в рамках «метафизических» картин мира сознание не замкнуто, а, напротив, открыто миру, более того, повторим, укоренено в Абсолютной реальности. Поэтому здесь не нужно впадать в дурную бесконечность при поиске критериев истины: они заданы Богом (или укоренены в Абсолютном бытии/сознании как основе индивидуального сознания; или же, наконец, вытекают из самого факта прямого доступа сознания к высшей реальности), равно как и познавательные способности. Это и обеспечивает саму возможность

¹Здесь можно сослаться на одну из первых компаративистских религиозно-философских православных работ по этой теме «Сердце в христианской и индийской мистике» Б.П. Вышеславцева, вышедшую в 1929 году в Париже и, увы, весьма тенденциозно проправославную: Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. №4. С. 55–87.

²Как, например, Е.А. Торчинов и В.В. Налимов.

достоверного познания — хотя и всегда неполного и с наличием ошибок.

Отдельно стоит отметить большой вклад, который сюда внесла русская религиозная философия. Так, например, С.Л. Франк справедливо отмечает, что «... знанию необходимо предшествует то первичное отношение потенциального обладания предметом, вне которого познание и знание столь же немислимы, как... невозможна никакая деятельность над предметом, которого нет у нас под руками... Это исконное обладание предметом... возможно лишь при условии, если **субъект и объект знания укоренены... в абсолютном бытии** [выд. нами — *авт.*], как непосредственно и неотъемлемо присутствующим у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом»¹.

При этом Франк выделяет два уровня знания: первичное «знание-обладание» то есть *онтологическую встроенность индивидуального сознания в Абсолютное единое бытие/Сознание* (что в принципе позволяет «мысли начаться», по выражению Д. Стрита), — и знание в традиционном смысле. Между ними всегда сохраняется «зазор», который, тем не менее, уменьшается по мере развития самого индивидуального сознания и его очищения от субъективных «примесей». И, наконец, он постулирует высший уровень — непосредственного живого знания, то есть высших форм трансцендентного опыта. Отметим, что подобный подход, активно разрабатывавшийся в русской религиозной философии, и сегодня представляется весьма эвристичным.

Теперь представим очень краткий обзор мнений ряда ведущих исследователей периода XIX–XX вв. на эту тему.

¹Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Мн., М., 2000. С.5–6.

Классики религиоведения и религиозной философии о трансцендентном опыте

Еще один из основоположников религиоведения Ф.М. Мюллер в конце XIX века высказал утверждение: «Если существует философская дисциплина, изучающая условия чувственного или интуитивного знания, и если существует другая философская дисциплина, которая изучает условия рационального или концептуального знания, то, очевидно, имеет право на существование философская дисциплина, которая должна изучать существование и условия **третьей способности человека, согласованной с чувством и умом, но тем не менее независимой от них** [выд. нами — *авт.*]... которую я называю способностью постижения Бесконечного, не только в религии, но и во всех других областях»¹.

Таким образом, Мюллер выдвинул сразу три важных предположения. Во-первых, это само наличие *особой познавательной способности* «постигания Бесконечного». Во-вторых, *вписанность этой способности* — трансцендентного опыта — *в общую (расширенную) структуру познавательных способностей человека*, в-третьих, — проявление его не только в узко-религиозном опыте, но и *в других сферах*.

Близкой позиции позднее придерживались и другие известные авторы. В частности, Э. Лэнг в качестве одного из двух источников религии выделял веру, возникшую «...на основе нормальных и *сверхнормальных переживаний* в нечто существующее в человеке и остающееся существовать после его смерти»²; при этом он считал необходимым детально и непредвзято исследовать именно сверхнормальные переживания, которые, по его мнению, неоправданно игнорируются рационалистической антропологией.

Особый акцент на данной теме был позднее сделан в работах феноменологов религии, прежде всего, Р. Отто. Он

¹Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале — марте 1870 года. М., 2002. С.42.

²Лэнг Эндрю. Становление религии. М., 1998. С. 80.

выделяет различные аспекты данного опыта, именуя его «нуминозным»¹. При этом он также подчеркивает единство основы нуминозного опыта не только в религиях Запада и Востока, но и в разных формах восприятия «надмировой» сферы (различные верования примитивных общностей, мистерии, магия).

В то же время сущность нуминозного переживания он скорее описывает, чем проясняет, отождествляя его с «иррациональным». Соотношение с другими когнитивными и психическими способностями и функциями также осталось у него на уровне общеизвестной схемы: низший уровень — «животная природа человеческого существа», следующий — рациональное, и высший уровень — «иррациональное», дух.

Позиция другого известного философа и теолога, П. Тиллиха, довольно противоречива. С одной стороны, он разводит философию и теологию как имеющих разную основу, но в других местах, напротив, утверждает их взаимосвязь именно на основе высшей формы трансцендентного опыта: «...То априорное, которое направляет как индукцию, так и дедукцию, представляет собой **разновидность мистического опыта** [выд. нами — *авт.*]. Будь это “само-бытие” схоластов или “универсальная субстанция” Спинозы... или “тождество духа и природы” Шеллинга... будь то “абсолютный дух” Гегеля или “космическая личность” Брайтмена — в любом случае каждое из этих понятий основано на опыте непосредственного восприятия чего-то предельного в ценности и бытии»².

Как видим, такое расширенное понимание трансцендентного опыта; включение в него не только сугубо мистических, но и философских «прорывов» возникло уже достаточно давно. При этом П. Тиллих подчеркивает и качественную разницу этих *уровней трансцендентного*

¹Отто Р. Священное. СПб., 2008. С.29.

²Тиллих П. Систематическая теология. СПб.: Университетская книга. 2012. URL: https://royallib.com/get/fb2/tillih_paul/sistematicheskaya_telogiya_tom_12.zip

познания: у большинства философов оно остается лишь на базовом уровне; теолог же находится в ситуации религиозного переживания, и его опыт (откровение) полноценен. Но это разделение преодолимо: «...в каждом значительном философе экзистенциальная страсть... и рациональная сила едины... истинная ценность философии зависит от слияния этих двух элементов в каждом понятии»¹.

В итоге он предельно расширяет понятие разума, включая в него и низшие психические способности, и собственно рацио, и трансцендентный опыт, — по сути, закладывая основы *целостной многоуровневой системы познавательных способностей*, что, на наш взгляд, позволяет решить многие гносеологические проблемы. Но здесь также легко увидеть некое противоречие. С одной стороны, он определяет трансцендентный опыт как проявление самотрансцендирующего, или экстатического разума, «такое состояние ума, при котором разум оказывается вне себя»², вне пределов субъект-объектной структуры. Но одновременно с этим, вслед за Кантом, он говорит о «конечности разума», который «не может прорваться сквозь пределы временности,... причинности, пространства и субстанции для того, чтобы достичь первопричины»³, хотя постоянно к этому стремится. Возникает вопрос: в чем, в таком случае, проявляется самотрансценденция? И с чем соприкасается самотрансцендирующийся разум, если он не может «прорваться сквозь пределы»?⁴

Нельзя не упомянуть работы М. Элиаде в рамках той же феноменологии религии. Его относят к течению традиционализма (Д. Веннер, Ю. Эвола, Р. Генон), критиковавшему западную цивилизацию за утрату духовного (космического) измерения восприятия реальности и уделявшему пристальное внимание практикам, связанным с

¹Там же.

²Там же.

³Там же.

⁴Но, возможно, здесь дело просто в недоработке этих представлений или даже в неточном переводе.

трансцендентным опытом. Этот опыт для Элиаде совершенно реален и также лежит в основе всех форм религии и духовных/мистических практик. Но при этом его сущность осталась у Элиаде не до конца проясненной, равно как и онтологический статус той реальности, которая постигается в этом опыте. Православные же авторы отмечают у Элиаде неразличение «духовности истинной и демонической лжедуховности», ложных и подлинных форм подобного опыта. Но некоторые его выводы представляют существенный интерес, например, следующий: «Этот сверхрациональный опыт овладения и ассимиляции знанием реальности (самадхи) в конечном итоге ведет к слиянию всех модальностей бытия... Было бы большим заблуждением считать эту высшую реинтеграцию простым регрессом к изначальной неразьединенности... **Йога, подобно многим другим видам мистицизма, развивается по линии парадокса, а не в сторону тривиального исчезания сознания... йогин работает на всех уровнях сознания и подсознания — для того чтобы открыть путь к транссознанию** [выд. нами — авт.]»¹.

Таким образом, трансцендентный опыт предстает как результат целенаправленной работы над всеми уровнями сознания и подсознания и *актуализации высшего, трансцендентного пласта сознания.*

Вернемся теперь еще раз к вкладу в данную тему русской религиозной философии². Она, как общепризнано, несмотря на острые дискуссии по отдельным вопросам, едина по многим своим базовым интуициям. В гносеологическом аспекте главным здесь становится восходящее еще к славянофилам понятие *цельного («живого») знания*, которое включает «...и чувственный опыт, дающий материал познания, и рациональное знание... и мистическую

¹Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода // М. Элиаде. Избранные сочинения. В 4 т. Т.4. М., 2013. С. 113, 134.

²Ниже, во втором разделе книги взглядам русской религиозной философии на проблему соотношения науки и религии будет посвящена отдельная глава.

интуицию, дающую содержание предмета познания, связь с реальностью»¹.

Более того, это цельное знание, по В.С. Соловьеву, внутренне иерархично, и в основе его лежит именно базовый мистический опыт: «...В основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т.е. будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта»².

Соответственно, здесь, — как и у вышеназванных авторов, — постулируется не только онтологическая открытость сознания миру, но и органическая связь между непосредственными (мистический опыт) и опосредованными (разум) формами познавательного опыта. Тем самым В.С. Соловьев намечает и путь решения одной из основных гносеологических проблем — о возможности познания как такового. Мы уже приводили выше высказывание С.Л. Франка на эту тему. Несколько иначе здесь подходит Н.О. Лосский, вводя принцип гносеологической координации между всеми субстанциальными деятелями («все имманентно всему»); но при этом он подчеркивает: «Однако, как бы ни были велики различия между учениями Франка и моими, оба мы признаем органическое единство мира, интимную внутреннюю связь между частями его как условие возможности интуиции»³.

¹Коротков В.Е. Концепция цельного знания В. Соловьева и современная эпистемология // Соловьевские исследования 2008. №17. С.50.

²Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С.Соловьев. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С.589–590.

³Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 150.

Таким образом, первичный трансцендентный опыт (или, как у Н.О. Лосского, мистическая интуиция) не только рассматривается как особая форма познания/опыта, но и утверждается как основа всех других форм познания. При этом, как подчеркивают русские философы, обосновать этот опыт, оставаясь в рамках чисто рационального мышления, невозможно, так как любой опыт необходимо лично пережить, актуализировав и развив соответствующую способность. И.А. Ильин в этой связи пишет: «Естественно и понятно ставить вопрос о “критерии религиозной истины”... Но наивно и безнадежно думать, что на этот вопрос может быть дан точный, ясный, быстрый и легкий ответ. Этот ответ дается не в начале, не до выработки личного религиозного опыта, а лишь в конце этого долгого и претрудного строительства... Если же кто-нибудь попытается дать его до религиозного опыта, да еще в виде рационалистической формулы, то он скоро убедится в том, что попытка его несостоятельна для него самого и в то же время мертва и неубедительна для других»¹.

В то же время Н.О. Лосский, постулируя три типа (уровня) интуиции², подчеркивает, что мистическая интуиция, как и остальные формы познания, не безошибочна, опосредована многими факторами. При этом он вводит в рассмотрение и внерелигиозные формы трансцендентного опыта: ясновидение, телепатию, эйдетические способности: «...Недалеко то время, когда наличие явлений телепатии будет установлено экспериментально. Но уже и теперь на основании безыскусственного наблюдения явлений этого рода можно считать факт телепатии несомненным... Такая теория ведет, конечно, к допущению возможности своеобразных путей развития познавательной способности человека и содержит в себе основания для объяснения исключительных, редких видов знания — телепатии»³.

¹Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С.113.

²Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С.142.

³Там же. С. 138,190.

Интерес к этим «редким видам знания» еще в большей степени присущ П.А. Флоренскому. Он в своих базовых положениях разделяет общую линию русской религиозной философии: «Познание есть реальное выхождение познающего из себя, или, — что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающее, — реальное единение познающего и познаваемого»¹.

Но Флоренский идет еще дальше Лосского в своем внимании к различным формам трансцендентного опыта. Он говорит о реальности магического восприятия мира, о телепатии, о «посылках психических волн» и т.д.², подчеркивая: «...все действия и взаимодействия вещей — существ — душ имеют в основе род телепатии, внутридействующее, симпатическое сродство. Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в каждой»³. При этом он выделяет низшие и высшие, ложные и подлинные формы подобного опыта, что, как мы говорили, характерно для православной традиции.

Все вышесказанное, естественно, не следует трактовать, будто разнообразные формы трансцендентного опыта у русских философов (от мистического и умозрительного до франковского первичного переживания единства с миром) лишают значимости и самоценности рассудочные и разумные способности сознания. Они не только относительно независимы, но способны оказывать обратное воздействие на религиозный опыт. Религиозный опыт без философского умозрения и размышления будет односторонним, субъективным и иррациональным, а научный дискурс необходим для рационального постижения и экспериментальной проверки содержания и форм непосредственно жизненного постижения бытия.

¹Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 73.

²Флоренский П. А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М., 2000. С. 427–429.

³Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М., 2000. С. 151.

И, наконец, отметим подход Е.Н. Трубецкого. Он развивает важную идею о *многоуровневости познания*, которая коррелирует с *непрерывным духовным восхождением (эволюцией) человека*. То есть речь идет не о традиционном понимании накопления и осмысления новых знаний и формирования заложенных в индивиде познавательных способностей, — а о *развитии (трансцендировании) самих познавательных способностей* и овладения онтологически более высокими уровнями реальности. Здесь налицо пересечение с восточной, в частности, индийской мыслью (см. приведенную выше цитату М.Элиаде: «йогин работает на всех уровнях сознания и подсознания — для того чтобы открыть путь к транссознанию»).

Теперь перейдем к обсуждению данной темы в современной теологической, религиозно-философской и философской мысли.

Трансцендентный опыт в современных дискуссиях теологов и философов

Начнем с наиболее популярного в современной научной и философской среде А. Плантинги, к работам которого мы уже обращались. Он также исходит из тезиса о необходимости базовых постулатов как фундамента любого знания и делает вывод о том, что к числу подлинно базовых относятся *врожденные религиозные убеждения* (точнее, вначале это просто религиозное чувство, *sensus divinitatis*). «Согласно Плантинге, в ноэтической структуре человека есть убеждения, которые не основаны ни на каких других доказательствах и не нуждаются в них, поскольку они являются основой ноэтической структуры. Одно из таких основных убеждений — вера в Бога»¹.

Во всяком случае, — подчеркивает Плантинга, поддерживая здесь многих современных авторов, — эпистемический статус таких убеждений *нисколько не ниже*,

¹Marbaniang D. 20th Century Christian Contribution to Philosophy // Basileia. 2008, Vol. I, October 2008. P.10.

чем статус любых других утверждений, принимаемых нами за базовые и истинные не только в обыденной жизни, но и в науке, и в философии¹. Как справедливо отмечает Д. Шенекер, соглашаясь с Плантингой, — если это отрицать, то «придется исключить многие утверждения, на которые не только в повседневной практике, но и в науке принято опираться, например, о других сознаниях или о прошлом и пр.»².

Но, на наш взгляд, далее этот исходный посыл Плантинга развивает в малоперспективном направлении. Прежде всего, религиозные убеждения рассматриваются им как «естественные», врожденные, но в то же время «смутные» и нуждающиеся в рациональном обосновании. Это рациональное обоснование Плантинга осуществляет в традициях европейской схоластики и аналитической философии. Таким образом, мы имеем, с одной стороны, смутное религиозное переживание, которое просто постулируется — но тогда встает проблема его отсутствия у многих людей. С другой стороны, для прояснения и обоснования реальности этого переживания Плантинга обращается к логическим построениям, которые за много веков мало кого убедили в плане подтверждения бытия Бога и возможности его познания.

Причем, что самое важное, и в том, и в другом случае мы остаемся *в рамках сугубо земного сознания и разума*. Специфика же и сущность *трансцендентного опыта* здесь не проясняется и даже, по сути, игнорируется. При этом Плантинга негативно относится к естественной теологии, поиску и анализу свидетельств божественного порядка в земном мире, так как это, по его мнению, противоречит тезису о врожденности религиозных убеждений.

Плантинга не одинок в своих намерениях ввести трансцендентный опыт в рамки традиционно понимаемой

¹См.: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014.

²Schönecker D. The Deliverances of Warranted Christian Belief // Plantinga's 'Warranted Christian Belief': Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga. De Gruyter. 2015. P.6–7.

рациональности. Так, Кевин Дж. Ванхузер предлагает ряд принципов для религиозной эпистемологии, в том числе: релейабиллизм (убеждение оправдано, если оно является результатом правильно функционирующих когнитивных способностей); фаллибиллизм (богословы должны проявлять когнитивное смирение и быть готовыми подвергнуть свои убеждения испытанию) и др.¹. Д.Р. Стрит справедливо отмечает здесь ряд проблем. Во-первых, «подобно постмодернистской доктрине толерантности, правило когнитивного смирения в своем пределе может привести к релятивизму»²; то есть встает вопрос — где теологи должны останавливаться в своем «смирении» и не исчезают ли при этом сами основания религиозных убеждений? Во-вторых, — на что указывают многие авторы, — неясны критерии «правильного функционирования когнитивных способностей». Здесь автор также остается в рамках «земного» разума.

Поэтому закономерно, что подобные работы пользуются популярностью и у атеистически ориентированных философов. Они позволяют им оставаться и дискутировать в этих привычных рамках, несмотря на то, что такие дискуссии не приводят к сколько-нибудь значимым результатам. И.А. Кошелев отмечает, что для пуританской эпистемологии «не существовало ничего, недоступного разуму, связанного с Богом, человеком или миром. Движущей силой в их теологии стал схоластицизм, который подходил к рассмотрению Бога посредством человеческого разума»³, — хотя подчеркнем, что далеко не все теологи-протестанты сегодня стоят на таких позициях.

Но наряду с этим активно развивается подход, где подчеркивается, что трансцендентный опыт необходимо рассматривать не просто как врожденное убеждение в

¹Цит. по: D. R. Street. Указ. соч.

²D. R. Street. Указ. соч.

³Кошелев И. А.. Аргумент от разумного замысла в естественной теологии Ричарда Бакстера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С.87.

существовании Бога, удостовериться в котором мы можем рациональным путем. Его следует понимать как особый вид (уровень) *опыта в целом*. Так, У. Олстон, один из самых известных исследователей в этой сфере, пишет: «Хотя ни мистический опыт, ни чувственный опыт не являются безошибочными, есть веские основания считать убеждения, сформированные на основе *любого вида опыта*, *prima facie*, рационально приемлемыми *при отсутствии достаточных оснований* для противоположного вывода¹».

О том же говорит И. Фейлс: «если обычные перцептивные обосновываются обращением к чувственному опыту, то почему теистические верования не должны быть также обосновываемы апеллированием к перцептивному опыту, будь то сенсорный опыт или мистический?»²

Не будем множить цитаты, а обратимся к основным возражениям оппонентов против этой позиции, которые суммирует тот же Олстон:

а) чувственный опыт в целом един для всех индивидов, в отличие от трансцендентного;

б) чувственный опыт сопровождает все наше существование (во время бодрствования), а трансцендентный опыт переживают лишь периодически³.

Но, по мнению Олстона, во-первых, нет никаких оснований считать, что «возможности... когнитивных субъектов ограничены рамками наших пяти чувств» — и, соответственно, отрицать «*восприятия, которые не связаны с деятельностью каких-либо физических органов чувств* [выд. нами — *авт.*]⁴». Иными словами, Олстон, как и те авторы, на которых мы ссылались выше, подчеркивает: множество свидетельств о трансцендентном опыте говорит в пользу вывода о том, что это не психическое отклонение и тем более

¹Alston W. P. Religious Experience Justifies Religious Belief // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA. P. 138

²Fales E. Do Mystics See God? // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA. P. 147.

³Alston William P. Ibid. P. 207.

⁴Там же. P. 203.

не иллюзия, а *особый вид опыта*, не менее когнитивно значимый, чем чувственный опыт.

Во-вторых, Олстон указывает на ложность вывода о том, «...что то, что происходит лишь изредка, не может иметь познавательной ценности. Нам бы и в голову не пришло применить этот принцип к научному или философскому пониманию»¹. И неудивительно: великие научные открытия, инсайты, как раз и являются единичными событиями, а их познавательная ценность — самая высокая. Конечно, ряд авторов принципиально разводит трансцендентный опыт и научные, художественные либо философские озарения, но напомним, что многие ведущие исследователи, напротив, высказывали важную догадку об их единой основе, как тот же Тиллих, а также представители русской религиозной философии.

Еще одно традиционное возражение связано с *разнородностью мистических переживаний*, различиями форм трансцендентного опыта. Но здесь уместен тот же контраргумент, что и в дискуссии относительно различных форм религии и околорелигиозных практик: большие индивидуальные различия субъектов; опосредованность их восприятия той или иной религиозной и культурной традицией; наконец, принципиально разный *уровень актуализации* трансцендентных способностей — вот совершенно очевидные факторы, порождающие указанные различия. Так, например, относительно требования жестко различать религиозный и мистический опыт А.Г. Догалаков пишет: «В литературе нередко принято разделять религиозное от мистического. Наиболее “очевидным” здесь представляется то, что мистическое может носить и внецерковный характер. Но если признать, что... важнейшим признаком выступает вовсе не те или иные идейно-организационные формы, но **сакральное отношение к некоторой Абсолютной реальности** [выд. нами — *авт*], то

¹Там же. Р. 139.

становится понятным, что религия и мистика выступают лишь некоторыми разновидностями сакрального знания»¹.

При этом А.Г. Догалаков подчеркивает: « ... толпы лжепророков могут спекулировать на мистическом лишь на том основании, что сам по себе этот феномен всё же существует»², — с чем мы полностью согласимся. Трудно объяснить тысячелетия существования религий, если бы представления, лежащие в их основании, были простой иллюзией или сознательным обманом.

Далее здесь следует напомнить еще один важный, но часто упускаемый из виду момент. Ведь не только деятельность наших рассудочных и разумных познавательных способностей весьма различна, но и обычный чувственный опыт, — который считается единым для всех субъектов, — на самом деле существенно различен; причем он зависит не только от той или иной культуры и соответствующего воспитания, но и от весьма различающихся врожденных способностей. Что же касается высших форм развития психики, вплоть до логического мышления — то тут разброс и вообще огромен. Общеизвестны исследования практически полного отсутствия логики у целых народностей, но еще более показательно, что большой разброс мы видим в научной и философской среде. Недаром же самые изощренные и точные аргументы сплошь и рядом оказываются непонятыми коллегами. И, опять же, дело не только в предубеждениях, — но и в совершенно очевидном врожденном различии способностей к логическому, рациональному мышлению, несмотря на образование и опыт научной работы.

Поэтому представление об «усредненном субъекте познания», о котором шла речь в начале параграфа, мало соответствует действительности, даже если речь идет о «привычных» познавательных способностях. Что же касается

¹Догалаков А.Г. Мистическое как опыт (эпистемологическая характеристика проблемы). URL: http://adogalakov.narod.ru/trudy/A_G_Dogalakov/staty/mistic_opyt.html

²Там же.

трансцендентного опыта, то здесь закономерно существует — и должен быть — еще больший разброс.

Еще одним, возможно, главным фактором различия форм трансцендентного опыта, является *сложность и многоаспектность самой Высшей реальности*. Соответственно, даже адепты приблизительно одного уровня развития данной способности могут воспринимать лишь какую-то ее грань. Этот момент подчеркивает тот же У. Олстон, приводя пример дискуссий о том, является ли Высшая реальность личной или безличной: «Тот факт, что Св. Тереза воспринимает Высшее как личное, в то время как Шанкара воспринимает его как безличное, означает, что они... могли осознавать *разные подлинные аспекты* одного и того же существа»¹.

Не случайно, например, еще в Бхагавад-Гите выделялись разные виды йоги в зависимости от аспекта восприятия Высшей реальности, на котором концентрировался йогин: Вселенской любви (бхакти-йога), бескорыстного действия (карма-йога) или познания (джнана-йога).

Таким образом, даже из этого краткого обзора можно видеть, что традиционные возражения против признания реальности трансцендентного опыта встречаются с серьезными контраргументами. Скепсис по отношению к данному опыту, — справедливо отмечает Е.А. Торчинов, — следует из своеобразной канонизации наукой Нового времени рассудочных схем ньютоновско-картезианской картины мира, — добавим, оказывающей до сих пор определяющее влияние на менталитет «среднего» ученого и философа. Но современная научная парадигма в значительной степени изменилась: «Никто же не считает психотиками современных физиков с их теорией относительности, корпускулярно-волновым дуализмом, искривленным пространством-временем и закругляющейся бесконечной Вселенной... Предположим на минуту, что

¹Alston William P. Religious Experience Justifies Religious Belief. P.214.

древние (и не очень древние) мистики посредством определенной практики... достигали способности воспринимать мир в его, скажем, аспектах, недоступных для обыденного восприятия; методы психопрактики в таком случае будут аналогичны научным приборам, расширяющим наше восприятие. Так не будет ли в таком случае игнорирование их опыта аналогичным поведению известного иезуита, не только не верившего, что Галилей может в телескоп видеть спутники Юпитера, но и принципиально отказывавшегося даже смотреть в этот прибор?»¹

Эмпирические исследования и попытки интерпретации трансцендентного опыта

Как уже было сказано, в последние десятилетия проводится достаточно много нейрофизиологических и других эмпирических исследований трансцендентного опыта.

При этом большая их часть, проводимая экспериментаторами, стоящими на «антиметафизических» позициях, нацелена на поиск взаимосвязи между переживаниями, сходными с трансцендентным опытом, и состояниями мозга². Особенно популярны эксперименты, в которых воздействие на определенные участки мозга вызывает подобные переживания. Но, как уже многократно отмечено, это доказывает лишь связь мозга и сознания. Более того, известно альтернативное (и нисколько не менее убедительное) объяснение: специфические физиологические воздействия — причем, различного рода: например, с помощью мескалина или ЛСД, или электростимуляции участков мозга — просто способствуют *искусственной и временной актуализации* соответствующих трансцендентных способностей.

¹Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005. С. 350–351.

²Примеры этих исследований можно прочесть, например, в статье: Винник Д.В. Религиозный опыт как объект психофизического исследования // Философия науки. 2015. №1 (64). С.58–76.

Но показательно, что многие, вполне атеистически ориентированные специалисты, напротив, выявляют принципиальные недостатки такого рода экспериментов. Их обобщают в своей работе О.А. Борисова с соавторами. Во-первых, — подчеркивают они, — остается открытым вопрос о том, насколько специфичны состояния каких-то отделов мозга для религиозно-мистических переживаний, или же подобная активность нейрональных структур может иметь место и при других переживаниях, не являющихся духовно-религиозными? Во-вторых, «нейротеология, *базирующаяся на принципе методологического натурализма*, не в состоянии доказать наличие причинно-следственной связи между наблюдаемыми паттернами мозговой активности и самими религиозно-мистическими переживаниями *без нарушения указанного принципа...* такая каузальная связь *предполагается априорно* и не подлежит ни верификации, ни фальсификации»¹.

Наконец, попытки выявить универсальные нейропсихологические механизмы, объясняющие все разновидности мистических переживаний, «выходят за рамки строго научных исследований и являются квазинаучными; обладают низким эвристическим потенциалом и в действительности практически ничего не объясняют»².

Но одновременно с этим предпринимаются исследования данного опыта с вполне нейтральных позиций, без атеистических шор. Здесь особенно популярны эксперименты, связанные с выявлением воздействия молитвы. Они, как правило, дают разные результаты³. Но это, очевидно, надо связать с *принципиально различным пониманием и реализацией самой молитвы* — начиная от традиционного ее понимания как вполне обыденной «просьбы к Богу» и заканчивая очень сложными формами, —

¹Борисова О.А., Копейко Г.И., Малевич Т.В. Нейробиологический подход к изучению религиозно-мистических переживаний // Психиатрия. 2015. №1. С.41.

²Там же.

³Некоторые из примеров будут приведены в следующих разделах.

которые с полным правом можно отнести к *трансцендентному опыту* и которые обретаются либо в силу врожденных способностей, либо специальных практик.

В последнем случае адепт, судя по всему, может не только *познавать* онтологически более высокие уровни реальности, но и *воздействовать* на них — и, соответственно, на реальность физическую (для которой высшие паттерны-«эйдосы» выполняют организующую роль). Это отдельная тема, на которой мы не будем останавливаться.

В первом случае, конечно, эффект будет сводиться к нулю; при более высоком качестве молитвы эффект закономерно повышается. Вот интересный пример, описанный в книге «Международный проект мира на Ближнем Востоке: Эффекты “технологии единого поля” Махариши». В данном масштабном эксперименте исследовались социальные результаты коллективной «трансцендентальной медитации», проведенной в несколько этапов в Иерусалиме в 1983 году. Оценка ее влияния с использованием целого ряда методов проводилась по отношению к нескольким сферам и социальным ситуациям, в частности: (а) качество жизни в Иерусалиме (автомобильные аварии, пожары и преступность), (б) качество жизни в Израиле (преступность, состояние фондового рынка, национальные настроения), (с) война в Ливане (смерть на полях сражений, интенсивность военных действий и уровень агрессии). Был получен вывод о том, что «увеличение размера группы оказало *позитивное статистически значимое влияние* по отдельным переменным и по всем составным показателям качества жизни»¹. Мы не будем акцентироваться на идеологии и целях самого движения, возглавляемого Махариши Махеш Йоги (возможно, вполне обоснованно его квалифицируют как секту), но здесь важно

¹Orme-Johnson David W., Alexander Charles N., Davies John L., Chandler Howard M. and Larimore Wallace E. International Peace Project in the Middle East: The Effects of the Maharishi Technology of the Unified Field // The Journal of Conflict Resolution. 1988. No. 4 Vol. 32. P. 778.

то, что последователи этого движения явно имели существенно большую практику медитации, в результате чего и были достигнуты статистически значимые эффекты¹.

Более того, вне зависимости от согласия по теоретическим вопросам, многие из практик, так или иначе связанных с трансцендентным опытом, давно и активно используются в психотерапии. Мы, опять же, не будем оценивать их медицинскую и этическую допустимость и возможные отдаленные последствия (что является на самом деле серьезной проблемой). Отметим лишь наличие результатов, также говорящих в пользу реальности над-обыденного опыта. Так, общеизвестны эксперименты и поразительные результаты С. Грофа, а также других представителей трансперсональной психологии — подчеркнем: общеизвестны, но не подверглись скольконибудь серьезному и, главное, непредвзятому анализу со стороны широкой научной общественности.

А вот относительно недавний пример уже из отечественной практики. В одной из статей приведен самоотчет зафиксированного (и давно известного в восточных практиках) феномена отделения сознания пациента от тела и самостоятельного его функционирования в течение определенного периода времени: «Во время сеанса гипноза я ощутил сильное расслабление, своего тела я не чувствовал. Потом наступил момент, когда тело стало как свинцовое, какая-то сила вдавила меня в кровать, затем начала раскачивать всё больше и больше, а потом выбросила меня из моего тела. При этом я ощутил сильный страх. Затем стало легко и хорошо. Я увидел своё тело. Оно лежало на диване. Я, конечно, удивился тому, что смотрел на себя

¹Конечно, здесь встает другой вопрос: если квалифицировать эту практику в соответствии с подходом христианских конфессий как негативно «окрашенную», то не будет ли какой-то скрытый негативный эффект превышать очевидный позитивный? Но это уже отдельный вопрос; здесь для нас существенно подтвержденное влияние ментальной работы на социальные процессы.

сверху, и при этом ощутил такую лёгкость... В это время подумал о своей жене и моментально оказался на станции метро “Университет”. Внутри метро, на станции, я увидел свою жену... Она сидела на лавочке и ждала меня. Потом я резко оказался опять в комнате и та же сила начала меня заталкивать (в тело) и я вновь ощутил тяжесть... После сеанса я пошёл туда, где мы с женой договорились встретиться (т. е. на станцию метро “Университет”). Меня поразило то, что *всё было как во время сеанса: та же одежда на моей жене (я не знал, во что она будет одета) и та же лавочка, на которой она сидела*¹.

Показательно, что подобные факты — то есть последующее подтверждение того, что увидел человек во время отделения его сознания от тела — приводятся и в известных книгах Р. Моуди. Кроме того, напомним, что подобные эксперименты в свое время проводил и В.В. Налимов. Более того, сегодня накопилось множество фактов, говорящих в пользу представления о самостоятельности бытия сознания. Это и опыт существования сознания в клинической смерти; и многовековая практика индийской йоги, которая, как известно, дает поразительные результаты, в том числе и йоги бардо — посмертного существования сознания; налицо так и не объясненный феномен ламы Итигелова. Документально зафиксированы случаи нормальной работы сознания при серьезных поражениях мозга, в том числе лобных и теменных долей. Энцефалограммы тибетских монахов, вошедших в состояние глубокой медитации, не фиксируют мозговую активность, но сознание при этом работает. Не так давно российские ученые

¹Кочарян Г.С. Об одном из осложнений гипносуггестивной терапии: казуистическое наблюдение // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ Харьковской областной клинической психиатрической больницы № 3 (Сабуровой дачи) и Харьковской медицинской академии последипломного образования Харьков, 2006. Т. 4. С.45.

получили первые научные подтверждения феномена «тукдам», или посмертной медитации¹.

Но закономерно спросить, подтверждается ли чем-то не факт «прорыва» сознания к идеальной/духовной реальности, а именно когнитивная значимость трансцендентного опыта (помимо отмеченных выше фактов)?

Прежде всего, если обратиться к религиозно-философским традициям, то, судя по всему, в их основу легло именно *прямое видение* их великими основателями базовых структур и высших слоев мироздания. А они, как уже было показано в первом параграфе данной главы, все более обнаруживают свою близость современным научным представлениям. Далее, многократно было зафиксировано, что люди в данных состояниях получали принципиально новую информацию, причем самого разного плана, — от исторических сведений² до деталей функционирования организма (на уровне клеток и глубже) и до космических пространств³. При этом точность исторических деталей была подтверждена многократно, да и детальные описания работы живой клетки людьми, не имеющими к биологии никакого

¹«Российские ученые получили первые научные подтверждения феномена “тукдам”, или посмертной медитации, в которой могут находиться буддийские монахи, заявил руководитель “Проекта исследования медитации и измененных состояний сознания в тибетских буддийских монастырях”, основатель Института мозга человека РАН академик Святослав Медведев» (Российские ученые получили научные подтверждения «посмертной медитации» // РИА Новости. 05.05.2021. URL: <https://turbo.ria.ru/20210505/buddizm-1731246353.html>)

²Показательны исследования реинкарнационных воспоминаний, которые также уже прочно входят в сферу научных исследований. Наиболее известны исследования Я. Стивенсона, собравшего более двух тысяч тщательно проверенных свидетельств. Сегодня в этой сфере активно работают, например, специалисты из Бангалорского института психического здоровья и невропатологии, а также из Делийского университета.

³Подобные факты, например, описаны в книге известного биолога, дельфинолога Дж. Лилли «Центр циклона»

отношения, весьма впечатляют. Конечно, здесь необходимы дальнейшие непредвзятые и систематические исследования.

Трансцендентный опыт в парадигме универсального эволюционизма

Как мы ранее говорили, в течение уже нескольких десятилетий становятся все более очевидными принципиальные недоработки и пробелы неodarвинизма, и нарастает его критика, в том числе, со стороны биологов-креационистов. На наш взгляд, здесь снова необходимо искать общую платформу научных, религиозных и философских позиций. Не углубляясь в эту тему, отметим лишь то, что важно для будущей разработки целостной концепции трансцендентного опыта.

Выше уже было сказано о возвращении в современный научный и философский дискурс телеологического принципа, в том числе о признании некоей «сверхцели» эволюции. Очень упрощенно ее, вслед за целым рядом авторов, можно сформулировать как *развитие сознания и разума* (что сочетается с принятием принципа *панпсихизма*), а отнюдь не адаптация к среде, которая является лишь сопутствующим, «служебным» процессом. Такой подход вполне согласуется с парадигмой *универсального эволюционизма*, где утверждаются представления об общих закономерностях эволюции сложных систем, к которым относятся и социальные системы.

При этом, как справедливо подчеркивает И.В. Черникова, существенно корректируются традиционные гносеологические принципы, прежде всего, взгляд на субъект-объектные отношения: «То, что мы называем объективной реальностью, — не внешняя реальность, по отношению к которой субъект, ее познающий, занимает внешнюю позицию (будь то созерцающий философ, испытатель-экспериментатор или интерпретатор). Это реальность, в которой теряются дуализмы материи и сознания, субъекта и объекта, внешнего и внутреннего. Это реальность — процесс, в котором человек с его когнитивным

аппаратом и нормами деятельности – звено и участник эволюции»¹.

Но тотальная вписанность человека в эволюционный процесс, причем, не только в биологическом плане, но и в ментальном/духовном, закономерно ведет к выводу: нет никаких оснований считать, что на какой-то ступени эволюция останавливается или что она обязательно происходит в формах, подобных нашим². И в таком случае разум, эволюционируя, также примет иные формы, точнее говоря, — начнут актуализироваться его латентные свойства и возможности. И, судя по всему, на следующей ступени, помимо остальных компонентов, будут актуализироваться и развиваться как раз трансцендентные способности.

Здесь закономерен следующий вопрос: вряд ли случайно многие выдающиеся философы и теологи полагали мистический опыт *основой* всех других видов опыта (вспомним цитату В.С. Соловьева). На первый взгляд, здесь есть противоречие: с одной стороны, способность к данному опыту *постепенно развивается* по мере эволюции разума, с другой стороны — он рассматривается и как *исходная основа* и самого разума, и чувственного опыта, и как то, что открывает перед ними новые познавательные горизонты.

На самом деле это противоречие снимается, если **рассматривать трансцендентный опыт в двух аспектах.**

Первый, низший (или базовый) его аспект можно соотнести с понятием *интуиции*, — понимая ее не как свернутый дискурс, а как *основу познания вообще*, как непосредственный доступ к реальности (в силу онтологической укоренности сознания в абсолютном

¹Черникова И.В. Эволюционный когнитивизм: онтологические основания и эпистемологическая перспектива // Вестник Томского государственного университета. 2010. Философия. Социология. Политология. №2(10). С 77.

²Еще раз отметим, что наиболее выдающиеся писатели-фантасты (как правило, будучи учеными, причем, способными к философским размышлениям) давно пришли к этому выводу, как, например, А. и Б. Стругацкие или С. Лем.

бытии), — о чем писал С.Л. Франк и другие авторы. При этом можно согласиться с Н.О. Лосским о трех основных видах — точнее сказать, *аспектах интуиции* (чувственная, рациональная, мистическая). И на этой основе в процессе эволюции развиваются способности к чувственному, рациональному и трансцендентному познанию; причем, *все более тесно переплетаясь и влияя друг на друга*.

Второй же аспект трансцендентного опыта – это целый спектр его более или менее *развитых форм и уровней*. И именно этот аспект — когда от первоначального смутного ощущения Единой реальности сознание постепенно переходит ко все более ясному и осознанному ее восприятию — имеется в виду в большинстве текстов. Таким образом, мы приходим к *целостной, постепенно эволюционирующей во всех своих гранях системе познавательных способностей*.

Поэтому правомерно сюда отнести научные и философские инсайты (развитие «интеллектуальной интуиции», по Лосскому, то есть прямое «схватывание» идеальных паттернов, организующих материальное бытие); и целый ряд различных форм, которые связаны с развитием «чувственной интуиции»: художественное чутье, эмпатия, ясновидение и т. д. И, наконец, непосредственное восприятие каких-то наивысших уровней идеальной/духовной реальности, сопровождающееся глубокими и специфическими эмоциональными переживаниями («мистическая интуиция»). Подчеркнем, что здесь мы говорим именно о *когнитивном аспекте трансцендентного опыта*; ранее мы выделили *моральный*; можно также выделить *эстетический* (соответственно древнему треугольнику Добро — Истина — Красота).

При этом, как показывает многотысячелетняя практика, эти разные аспекты развиваются в человечестве, как правило, очень неравномерно. Гениальный ученый может иметь очень слабое художественное чутье; великий поэт или художник ничего не понимать в математике; ясновидец, возвращаясь в привычное земное состояние сознания, может оказаться совершенно неспособным хоть как-то рационально осмыслить свои прозрения и соотнести с земным опытом и знаниями.

Но — опять же, в когнитивном плане, — если вспомнить идею «живого знания», восходящую еще к славянофилам, то закономерно предположить, что постепенно развиваясь, **эти разные грани все более сближаются, становясь, образно говоря, гранями единого кристалла, синтетического цельного знания**; более того, к этому надо сознательно стремиться, возвращаясь на новом уровне к возрожденческому идеалу *homo universalis*.

С этих позиций можно прокомментировать распространенное требование поверять трансцендентный опыт рациональным анализом. Здесь сегодня налицо две крайности: либо утверждать, что подобный опыт в принципе оппозиционен радио (позиция ряда теологов), либо, напротив, редуцировать этот опыт к повседневным рассудочным схемам (позиция узко-материалистически настроенных ученых). Но если принять идеал «живого знания», то следует, с одной стороны, рационально, но осторожно и корректно сопоставлять различные картины мира и, с другой стороны, избавляться от узко-материалистических шор, давая простор развитию своего внутреннего видения.

Здесь может возникнуть вопрос: почему именно «мистическая интуиция» эволюционирует намного медленнее? Почему большинство людей, по-видимому, ее лишены? Можно предположить разные ответы: например, возможно, существует некая эволюционная закономерность в развитии разных познавательных способностей. Либо, как считали феноменологи религии, в процессе исторического развития произошло некое «приглушение» зачатков собственно мистического опыта, свойственного многим древним народам, — что было вызвано поворотом основной массы человечества на западный путь социокультурного развития, ориентированный на радио (за исключением особых духовных практик в христианстве, таких как «умное делание», доступных лишь крайне узкому кругу подвижников).

Но при этом стоит уточнить: если не высший мистический опыт, то, по крайней мере, такие явления, как феномены ясновидения, передачи мысли, множество других

необычных переживаний гораздо более многочисленны, чем принято думать. Но, в силу господствующих предубеждений, люди либо воспринимают такие проблески как иллюзию или как непонятный «сбой» сознания, не придавая им большого значения. А более яркие и несомненные проявления становятся известны лишь близкому кругу человека, который их пережил, и нигде не фиксируются. Что же касается восточных традиций, то там, как известно, целенаправленное развитие потенциала сознания было одной из главных целей, что и вело к поразительным результатам (хотя сегодня и там ситуация, как известно, существенно изменилась).

Отметим еще один момент: с одной стороны, речь идет о закономерном *эволюционном* развитии человечества в целом. С другой стороны, как и в восточных практиках, — о развитии потенциала *конкретного индивида*, которое, как можно предположить, происходит в рамках «текущего» эволюционного этапа. Но в то же время эти рамки весьма подвижны. Не случайно в истории появляются личности, явно на несколько порядков опережающие средний уровень, то есть, по сути, перешагнувшие на новую эволюционную ступень. И это неудивительно, если вспомнить развивавшиеся в течении русского космизма представления об «активной эволюции» человека, в отличие от природных царств, — то есть возможности *целенаправленно ускорять актуализацию своего потенциала*. Но это весьма сложная тема и пока еще совершенно гипотетичная для современной науки.

Теперь вернемся к важному вопросу о критериях — как самого трансцендентного опыта, так и соответствующих практик, *методов актуализации трансцендентных способностей*.

Роль духовных практик в трансцендентном опыте.

Критерии подлинности трансцендентного опыта

Как уже сказано, и в восточных, и в западных, и в отечественных религиозных традициях большое внимание уделялось вопросам использования специальных практик. При этом важное значение имела *правильность используемых*

методов, что было условием и критерием адекватности (подлинности) получаемого трансцендентного опыта — и, в пределе, «обожения», преодоления невежества, «авидьи», то есть *радикальной антропологической трансформации*, по мнению С.С. Хоружего. Согласно его определению, «духовная практика — методически выстроенный процесс ауто-трансформации сознания и всего существа человека, направляемый к антропологической границе. Такой процесс обычно членится на стадии-ступени, в строгом порядке восходящие от вводных этапов приуготовляющего очищения к некоторому “высшему духовному состоянию”»¹.

При этом он, как и многие авторы, не противопоставляет подобные практики в различных культурах, а, напротив, также отмечает их определенную близость: «Описанная парадигма охватывает древние школы Дальнего Востока (классическая йога, тибетский буддизм, дзен и др.), исламский суфизм, православный исихазм; к ней тесно примыкают некоторые направления мистики, в частности, неоплатонизм; с ней отчасти граничат древние и современные психотехники, методики продуцирования экстатических и иных измененных состояний сознания»².

И, как выше уже говорилось, сегодня особенно остро стоит вопрос о **критериях подлинности или неподлинности** таких практик, а также отличия подлинного трансцендентного опыта от ложного, в силу множества появившихся доморощенных «гуру», «школ самореализации» и пр. Многочисленны факты психических нарушений после подобных «практик». Хотя это сложный вопрос, тем не менее предложить хотя бы некоторые предварительные варианты таких критериев, на наш взгляд, возможно.

Что касается отличия данного опыта от психических расстройств, то здесь, на наш взгляд, очевиден простой (в самом первом приближении) критерий: после периодов

¹Хоружий С.С. Антропология православия // Православная аскеза — ключ к новому видению человека: сб. статей. М., 2000. С. 6.

²Там же.

(проблесков) подлинного трансцендентного опыта в человеке *не наблюдается никаких известных признаков психического расстройства*. Попросту говоря, он совершенно адекватен и разумен (хотя, безусловно, полученные впечатления и прозрения меняют его картину мира). И показательно, что в среде психиатров отношение к данному опыту также постепенно меняется: «Многие исследователи отмечают неразработанность проблемы отличия индивидуального непатологического религиозного опыта от психических заболеваний с религиозной фабулой и отсутствие критериев оценки религиозно-мистических состояний вне рамок психических расстройств... В.Э. Пашковский и И.М. Зислин, считая важнейшим достижением психиатрии последних десятилетий признание факта существования особых, отличных от психоза религиозно-мистических состояний (в американской литературе они обозначаются как “spiritual emergency”, в дословном переводе — “духовное критическое положение”), отмечали, что, несмотря на схожесть фабулы переживаний, экстатического настроения, наличия измененного восприятия, **эти состояния принципиально отличны** [выд. нами — *авт.*]¹.

Кроме того, можно предположить еще ряд критериев. Прежде всего, практики, которые можно считать подлинными, всегда имеют в основе *развитое мировоззренческое* (философское, теологическое) *основание*. Иными словами, здесь человек рассматривается в рамках определенной картины мира — сложной, складывавшейся на протяжении долгого времени и в результате работы многих поколений мыслителей. Обосновывается место человека в мироздании, цель его существования, — на чем, в целом, и основываются методы, ведущие к этой цели. Таковы все мировые религиозные и религиозно-философские системы: христианство, веданта, буддизм и др. Например, как отмечает

¹Каледа В.Г., Попович У.О., Романенко Н.В.. Религия и психиатрия: проблема взаимоотношений в трудах отечественных психиатров // Журнал неврологии и психиатрии. 2018. №6. С. 106.

С.Р. Аблеев, «...под практические методики йоги была подведена доктринально-метафизическая база... древней индийской философской системы — санкхья-даршаны»¹. При этом показательно, что схожие практики часто использовались в разных системах, расходящихся по целому ряду вопросов, но тем не менее имеющих общее ядро базовых идей. Соответственно, наличие развитого мировоззренческого основания можно считать первым критерием.

Отсюда логично вытекает второй критерий: **предельной целью** подлинных духовных практик является — согласимся здесь с С.С. Хоружим — **духовная/антропологическая трансформация**, прежде всего, полное раскрытие потенциала сознания, а также, как следствие, — «просветление» тела, преобразование телесных функций. Иными словами, в качестве идеала здесь ставится *преображенный* человек, цельная, «синтетическая личность», Неподлинными же практики, как правило, ставят только *локальные и частные цели*, например, достижение тех или иных «сиддх» (сверхспособностей в индийской традиции); определенных состояний сознания.

Вырванные из мировоззренческого контекста и из целостной практической системы и поэтому, как правило, крайне искаженные, они почти всегда *негативно влияют на психику и сознание*, вплоть до прямых психических расстройств². Более того, в современных «школах самореализации» подобные методики используются для «магического» достижения успехов в карьере или бизнесе и даже для манипулятивного воздействия на других людей, что абсолютно противоречит всем духовным традициям.

Особо надо подчеркнуть, что на этом пути самотрансценденции (по выражению В. Франкла) центральное место занимает **нравственное преобразование**. Мы выше уже говорили о том, что «целью» эволюции можно

¹Аблеев С.Р. Философия классической йоги. Тула, 2012. С.19.

²Автор с коллегами неоднократно сталкивались с такими последствиями.

считать не просто развитие разума, но нравственного разума. Это предполагает не просто соблюдение моральных норм, но радикальный внутренний морально-психологический поворот. Считается, что на этом пути в конечном итоге полностью преодолевается эгоизм — не только за счет внутренней самодисциплины и аскезы, но и вследствие разрушения самой «скорлупки эго»; достигается высочайшая степень эмпатии и отзывчивости; личные интересы вытесняются общечеловеческими. Все это знаменует высшую степень морального и, в целом, личностного развития. Что касается неподлинных практик, то там упор делается, как уже сказано выше, на техническую сторону, на методы, ведущие к частным (а часто и ложным) целям, а нравственная сторона практически игнорируется.

Третьим критерием является уже упомянутая *нацеленность на идеал «цельного и живого знания»*, на дополнение непосредственного религиозного опыта той или иной степенью его рационального осмысления.

Со всем сказанным неразрывно связан и четвертый критерий: *непосредственное руководство* учеником со стороны последователя данной традиции, достигшим определенного уровня духовного саморазвития, то есть наличие гуру, Учителя. Именно учитель помогает ученику обрести истинный вектор духовного развития, соответствующий его задаткам, его глубинному Я, а также преодолеть неизбежные соблазны и сомнения. Не случайно на Востоке обретение истинного духовного Учителя считалось большой удачей, и он почитался не меньше, а даже больше, чем физические родители человека.

Конечно, вышеназванные критерии носят самый общий характер и приведены здесь, скорее, в качестве материала для обсуждений и дискуссий. Например, сравнительно новые в историческом плане неорелигиозные учения и практики могут быть вполне адекватными, по-новому развивающими традиционные методы и основанными на глубоких знаниях. И, напротив, некоторые деструктивные секты чисто внешне, формально, могут удовлетворять некоторым названным

критериям. Более того, за тысячелетия духовной истории человечества многие вполне традиционные практики на самом деле давно редуцировались к примитивным формам или вообще исказились. Поэтому при оценке того или иного течения, школы, традиции нужен тщательный анализ, а также достаточный опыт (что можно отчасти сравнить с оценкой подлинности или неподлинности произведений искусства, где применения одних формальных критериев недостаточно, и необходимо «чутье» опытного искусствоведа).

В связи с этим имеет смысл особо подчеркнуть критерий, который связан с *длительностью* периода духовного преобразования и с обязательностью *предельных духовных усилий* по его достижению. Любые течения, обещающие за короткий срок достижение неких финальных целей, также следует отнести к полностью ложным, более того, опасным.

Мы, разумеется, предельно упростили картину, оставив «за скобками» множество вопросов, касающихся природы и различных форм духовных практик и трансцендентного опыта. Наша главная мысль состоит в необходимости перехода от их фрагментарного и описательного — к комплексному изучению на основе взаимодействия философии, науки и религии, к дальнейшей выработке критериев их оценки и возможностей практического использования. Конечно, для этого важны не только сознательные усилия и адекватная философско-методологическая база, но и непредвзятая исследовательская позиция. Как справедливо отмечал Е.А. Торчинов, западная мысль отождествила трансцендентный опыт «...с иррационализмом и чуть ли не с обскурантизмом, что сразу создает если не реакцию отторжения, то, по крайней мере, предубеждение у современной научной и философской аудитории»¹. Думается, настало время преодолеть это предубеждение.

¹Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // Метафизические исследования. 1998. Вып. 8: Религия. СПб., 1998. С. 12.

Литература

Аблеев С.Р. Философия классической йоги. Тула: Папирус, 2012. 258 с.

Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.

Апресян Р.Г. Феномен общественной морали (опыт концептуализации) // Университетский научно-методологический семинар «Актуальные проблемы современности сквозь призму философии». URL: <http://www.mion.novsu.ac.ru/gev/projects/seminar/Apresyan.pdf>

Барбур Й. Религия и наука: история и современность. М.: Библиейско-Богословский институт святого апостола Андрея, 2000. 430 с.

Борисова О.А., Копейко Г.И., Малевич Т.В. Нейробиологический подход к изучению религиозно-мистических переживаний // Психиатрия. 2015. №1. С.39–43.

Бражникова А.Н. Нравственность как основа психического здоровья человека и экологической безопасности общества // Материалы межд. научно-практ. конф. «Духовно-нравственное и патриотическое воспитание детей и молодёжи в современных условиях», Брянск, 27–28 апреля 2017 г. Брянск: изд-во Брянского гос. ун-та им.акад. И.Г. Петровского, 2017. С.5–8.

Винник Д.В. Религиозный опыт как объект психофизического исследования // Философия науки. 2015. №1 (64). С.58–76.

Винник Д.В. Эмерджентизм versus панпсихизм в материалистической теории сознания // Философия науки. 2009. №3(42) С. 125–139.

Владимиров Ю.С. Метафизика. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009. 568 с.

Волобуев В.В., Рядинская Е.Н. Личностные особенности лиц с иррационально-мистическими убеждениями из неурбанизированных территорий // Вестник Донецкого национального университета. Серия Д: Филология и психология. 2022. № 2. С. 55–63.

Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. №4. С. 55–87.

Гаспаров И.Г. Теология и естественное знание о Боге // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С.44–57.

Грацианский В. Пансихизм. Начало анализа. URL: <http://docplayer.ru/62063-Panpsihizm-nachalo-analiza-vremya-udivitel'naya-veshch-to-chto-ranee-vyzyvalo-v-nas-silnye-emocii-s-techeniem-vremeni-svoditsya-na-net-ili.html>

Гундаров И.А. Демографическая катастрофа в России: причины, механизмы, пути преодоления. М.: УРСС, 2001. 206 с.

Гундаров И.А. Общественное сознание как предмет системного анализа причин демографических процессов // Труды ИСА РАН. 2016. Т. 66. №2.С. 85–93.

Гундаров И.А. Почему умирают в России, как нам выжить? (факты и аргументы). М.: Медиа Сфера, 1995. 99 с.

Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1986. 592 с.

Догалаков А.Г. Мистическое как опыт (эпистемологическая характеристика проблемы). URL: http://adogalakov.narod.ru/trudy/A_G_Dogalakov/staty/mistic_opyt.html

Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: Соваминко, 1989. 280 с.

Егоров В.С. Философия открытого мира. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2002. 320 с.

Зайцев Б. Преподобный Сергей Радонежский // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М.: Детская литература, 1991. 66 с.

Золотухина-Аболина Е.В. Мистический опыт человека современной культуры: способы описания // Вестник МГУКИ. 2019. 1 (87) . С.25–36.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства (монография). Барнаул: Новый формат, 2021. 282 с.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «РАРОГЪ», 1993. 448 с.

Казнадзей А. Если бы деревья могли говорить: как и для чего нейробиологи изучают поведение растений. URL: <https://nplus1.ru/material/2018/01/30/plant-magic>

Казютинский В.В. Космология, теория, реальность // Современная космология: философские горизонты. М.: ИФ РАН, 2011. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/44387/ogl.shtml>

Каледа В.Г., Попович У.О., Романенко Н.В.. Религия и психиатрия: проблема взаимоотношений в трудах

отечественных психиатров //Журнал неврологии и психиатрии. 2018. №6. С. 102–110.

Кезин А.В. Идеалы научности и паранаука. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000056/index.shtml>

Коротков В.Е. Концепция цельного знания В. Соловьева и современная эпистемология // Соловьевские исследования 2008. №17.С. 47–56.

Кошелев И.А.. Аргумент от разумного замысла в естественной теологии Ричарда Бакстера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 83–94.

Кочарян Г. С. Об одном из осложнений гипносуггестивной терапии: казуистическое наблюдение // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ Харьковской областной клинической психиатрической больницы № 3 (Сабуровой дачи) и Харьковской медицинской академии последиplomного образования. Харьков, 2006. Т. 4. С.44–46.

Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.

Льюис К.С. Космическая трилогия. СПб.: Северо-Запад, 1993. 640 с.

Лэнг Э. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 46–81.

Максимов Л.В. Аргументация и обоснование в моральном рассуждении // Мораль и рациональность: сб.ст. М.: ИФ РАН, 1995. С.22–32.

Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале — марте 1870 года М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. 264 с.

Нагель Т. Сознание и космос. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OPgOYXbLN4Q&t=53s>

Найдыш В.М., Найдыш О.В. Экзистенциальные основания «мистического опыта» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 153–165.

О Началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского. Новосибирск: ИЧП "Лазарев В. В. и О", 1993. 383 с.

Отто Р. Священное. СПб.: изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.

Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. Т.1. М.: Миф, 1993. 624 с.

Рассел Р. Дж. Бог и современная космология // Бог, наука и покорность: 10 ученых о теологии смирения. М.: АСТ: Астрель, 2007. 415 с.

Современные философские проблемы естественных, технических и социогуманитарных наук. М.: Гардарики, 2006. 639 с.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С.Соловьев. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С.581–757.

Тегмарк М. Наша математическая вселенная. В поисках фундаментальной природы реальности. М., 2017. URL: https://royallib.com/book/tegmarmaks/nasha_matematicheskaya_vselennaya.html

Тиллих П. Систематическая теология. СПб.: Университетская книга, 2012. URL: https://royallib.com/get/fb2/tillih_paul/sistematicheskaya_teologiya_tom_12.zip

Торчинов Е.А. Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 192–209.

Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. 480 с.

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. URL: http://www.koob.ru/torchinov/relgii_mira

Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000. С.146–158.

Флоренский П. А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000. 623 с.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 490 с.

Фотиева И.В. Мораль в современной философско-научной картине мира. Барнаул: изд-во АлтГУ, 2004. 194 с.

Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 2–632.

Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 366 с.

Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990. 330 с.

Фромм Э. Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992. 253 с.

Хант Г. О природе сознания (с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения). М.: изд-во АСТ и др., 2004. 555 с.

Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. Современная наука, философия, религия, психология о божественном. М.: Эксмо, 2019. 368 с.

Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. URL: <http://znaniya-sila.narod.ru>

Хорнбек Р.Д., Сирс Р. Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта // Философия религии: альманах. 2015. № 2014–2015. С. 43–71.

Хорни К. Культура и невроз // Психология личности. Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1992. С. 97–98.

Хоружий С.С. Антропология православия // Православная аскеза — ключ к новому видению человека: сб. статей. М: Вэб-центр «Омега», 2000. С. 5–14.

Черникова И.В. Эволюционный когнитивизм: онтологические основания и эпистемологическая перспектива // Вестник Томского государственного университета. 2010. Философия. Социология. Политология. №2(10). С.72–78.

Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода // М. Элиаде. Избранные сочинения. В 4 т. Т.4. М.: Ладомир, 2013. 560 с.

Alston William P. Mysticism and Perceptual Awareness of God // The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion. New York: Wiley, 2008. P.198–218.

Alston William P. Religious Experience Justifies Religious Belief // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA: Blackwell Publishing. P.136–145.

Fales E. Do Mystics See God? // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA: Blackwell Publishing. Pp.146–153.

Hengstmengel B. Herman Dooyeweerd & Alvin Plantinga: Philosophy and Rationality in the Reformed Tradition, 2011. URL:

https://www.academia.edu/3642927/Herman_Dooyeweerd_and_Alvin_Plantinga_Philosophy_and_Rationality_in_the_Reformed_Tradition

Koperski J. Intelligent Design and the End of Science // American Catholic Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 77. No. 4. P. 567–588.

Kraay Klaas J. Method and Madness in Contemporary Analytic Philosophy of Religion // Toronto Journal of Theology. 2013. № 29. P. 245–264.

Nagel Th. Mind and Cosmos, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. New York: Oxford University Press, 2012. 128 p.

Orme-Johnson David W., Alexander Charles N., Davies John L., Chandler Howard M. and Larimore Wallace E. International Peace Project in the Middle East: The Effects of the Maharishi Technology of the Unified Field // The Journal of Conflict Resolution. 1988. Vol. 32. No. 4. P. 776–812.

Perry A. Is Evolutionary Creationism an adequate apologetic? URL: https://www.academia.edu/37411277/Is_Evolutionary_Creationism_an_adequate_apologetic

Ratzsch D. The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports from the Science/Religion “Wars” // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Malden, USA: Blackwell Publishing. P.72–87.

Reichenbach H. (Elliott Sober). Ending science as we know it. Boston Review. URL: <https://bostonreview.net/articles/remarkable-facts/>

Schönecker D. The Deliverances of Warranted Christian Belief // Plantinga's 'Warranted Christian Belief': Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga. De Gruyter. 2015. P. 1–40.

Strawson G. The Subject of Experience. Oxford; New York: Oxford University Press, 2019. 315 p.

Street D. R. Faith Without Foundations: Christian Epistemology and Apologetics after Modernity. URL: <http://www.geocities.com/danstreett/index.html>

Abstract

Ontological and epistemological foundations of the interaction between science and religion: current trends

This chapter is devoted to the ontological and epistemological foundations of the dialogue between science and religion. The paragraph "Monodualistic ontology of the world and new teleology" analyzes today's trends in science and philosophy, which testify in favor of the substantiality of the ideal (above-physical, spiritual) reality. The main counter-arguments of atheistic scientists are analyzed: 1) evidence of this reality is heterogeneous and contradictory; 2) it does not manifest itself at the empirical level of scientific research; 3) this reality cannot influence the physical world due to the qualitative difference between the ontologies of the material and the ideal. It is shown that these arguments become less convincing as a result of the development of science itself, especially when research moves into the micro- and mega-world. For example, today there is a transformation of the very concept of reality. The ideal component is more and more included here, practically on the same rights as the material one. Many facts have been recorded that cannot be explained from the standpoint of modern science. As regards the requirement for reproducibility of experimental results, firstly, there are numerous examples of non-strict observance of this requirement in science. Secondly, the phenomena of ideal reality from time to time also appear on the physical level and become available to ordinary observation. But since we do not know the characteristics of the ideal reality, we cannot recreate the initial conditions for the manifestation of its phenomena. A hypothesis is put forward about the substantial unity and at the same time the ontological multi-level ideal-material reality: what we consider ideal has its own energy-information and spatio-temporal characteristics and laws. It is shown that similar ideas were, for example, in Chinese philosophy. Further, the paragraph notes the gradual return to philosophy and science of the legitimacy of the teleological principle, which correlates with the principle of "intelligent design" in theology.

In the second paragraph, "Ideas about God and the problems arising from them," three main ideas about God are considered: 1) Understanding God as a superpersonality that created the world; possessing super knowledge, super power, etc., capable of controlling both the world and human destinies; 2) The deistic idea of God as a "Super-Constructor" who created the Universe with its laws and then left it to his own development; 3) The concept of God-Absolute, the source of: 1) ideal reality organizing material existence b) Absolute consciousness (superconsciousness), which is the basis of individual consciousness. The main problems associated with the first and second ideas are identified that hinder the successful interaction of science and religion. It is shown that the idea of God-Absolute is most correlated with science; At the same time, many religions explicitly or implicitly affirm two ontologically different levels of God's being: God as the source of being itself and God the demiurge, directing the development of the world in the form of a hierarchy of natural and cosmic laws. It correlated with the return to science and philosophy of the teleological principle, as well as the principle of panpsychism.

In the third paragraph "Morality as an essential aspect of religion", the thesis is substantiated: morality is a specific reflection in the mind of an individual of the fundamental existential (ideal) laws that bind a person, society and the world into a single whole. It is this approach that is affirmed in religious traditions, where the predetermination of moral principles comes "from above", from God the Absolute (rooted in Tao, etc.). Data (psychological, biological, psychological) are given in favor of the existence of a supra-individual and supra-social foundation of morality, that is, its objectivity.

The fourth paragraph "The epistemological foundations of the dialogue between science and religion. Transcendent Experience" begins with a brief overview of the main problems of modern epistemology. It is noted that one of the causes of these problems is uncritically accepted attitudes: 1) the isolation of consciousness and the mediation of its connections with other consciousnesses and with the world (which follows from the idea

of the generation of consciousness by the brain); 2) the unity and immutability of cognitive structures for all subjects and, accordingly, the availability for each subject of any form of cognitive experience. The notion of closed consciousness entails the problem of truth. The weak validity of these installations is shown. The opinions of many modern researchers are given, returning to the old idea that "any knowledge depends on certain prerequisites that are not obtained from experience or produced by the subject himself, but simply exist", therefore, there must be a "direct access of consciousness to reality", which always expressed in transcendental (religious, mystical) experience. The definition is given: transcendental experience as a set of various forms of "exit" of consciousness beyond the limits of known cognitive abilities, which provides direct access to reality, including ontologically higher one. A review of the opinions of leading religious scholars and religious philosophers on the essence of this experience is given (F.M. Muller, E. Lang, R. Otto, P. Tillich, M. Eliade, A. Plantinga, V.S. Solovyov, S.L. Frank, N.O. Lossky and others). Transcendental experience is associated by the author with the concept of intuition. There are several facets in intuition: sensual, intellectual and mystical (according to the approach of the Russian philosopher N.O. Lossky). It is shown that on the basis of these facets, the whole spectrum of human cognitive abilities develops, and these cognitive abilities are more and more closely intertwined and influence each other. Therefore, transcendental experience, firstly, can manifest itself in any of these facets (for example, the insights of a scientist or the creative insights of an artist, or paranormal abilities). Secondly, in each of the facets, many stages of its development can be distinguished. Further, the concept of false transcendental experience is considered and some criteria for distinguishing genuine experience from false are proposed.

РАЗДЕЛ II. СООТНОШЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ В ВОСТОЧНОЙ, ЗАПАДНОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ

ГЛАВА 1. Наука и религия в Древней и Средневековой Индии

«Древние индийцы добились значительных успехов в развитии научных знаний. Индийские ученые еще в далеком прошлом предвосхитили многие открытия, сделанные европейскими исследователями в средние века и Новое время. Их достижения в области *лингвистики*, *математики*, *астрономии*, *медицины*¹ оказали несомненное влияние на другие древневосточные и античную культуры. Один из арабских авторов IX в., аль-Джахиз, писал: “Что касается индийцев, то мы обнаружили, то они преуспели в *астрономии*, *арифметике*... и в *медицине*, овладели тайнами врачебного искусства. Они высекают скульптуры и изображения, имеется у них богатое буквами письмо... У индийцев — богатая поэзия, развитое ораторское искусство, медицина, философия, этика... Наука астрономия происходит от них, и прочие люди ее заимствовали... От них пошла наука мыслить”².

Такими словами характеризует древнеиндийскую науку в своей монографии, уже давно ставшей классической, корифей отечественного востоковедения Г.М. Бонгард-Левин. Из цитаты становится ясным, что Бонгард-Левин особенно выделяет из общего списка четыре научные дисциплины. Именно им мы посвятим свое исследование, добавив, однако, еще одну дисциплину, а две отрасли скомпоновав в один блок. Таким образом, всего у нас получится четыре области науки:

¹Здесь и далее в цитате курсив — Останин В.В.

²Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 208.

1. *Лингвистика* — мать всех древнеиндийских наук, так как именно лингвистические штудии в подавляющем большинстве случаев предваряли в Древней Индии всякое научное исследование.

2. *Математика* и *астрономия* — справедливости ради необходимо отметить, что и Бонгард-Левин рассматривает их в нерасторжимом единстве¹, что было весьма характерно для древнеиндийского и средневекового периода их сосуществования.

3. *Медицина* — достижения в данной отрасли действительно громадны и потому не могут игнорироваться ни в коем случае (им посвящена отдельная глава данной монографии).

4. *Агрономия* — она была менее изучена в древнеиндийский период, но вызывает у нас особый интерес по причине того, что большинство авторов монографии являются либо выходцами с Алтая (аграрного края), либо работают в аграрном вузе.

Более того, в предпринимаемом исследовании предлагается уделить особое внимание *надрациональной* (или *сверхрациональной*) стороне указанных научных дисциплин, так как религиозные представления их представителей и их философские интуиции, очевидно, являлись не только важнейшими составляющими указанных научных отраслей, но зачастую направляли их рациональные исследования.

Индийские лингвисты, математики и астрономы, медики и исследователи в области агрономии создавали некую сверхрациональную надстройку над рациональным знанием, позволявшую им выходить за рамки каждой конкретной науки и одновременно ориентировать ее на соответствие высоким духовным идеалам. В их задачу вовсе не входило отделить названные научные дисциплины от метафизики и религии, исказить, популяризировать научное знание, а тем более противопоставить себя ему. Здесь, скорее, осуществлялся своеобразный и глубокий синтез различных видов знания,

¹Там же.

представляющий отнюдь не только историко-научный и историко-философский, а и теоретический, и практический интерес.

§1. Грамматическая традиция в Индии: от лингвофилософии к вере

Индийская лингвистика имеет богатейшую историю, и это неудивительно. Практически любое научное, богословское или философское исследование в Древней и Средневековой Индии обязательно включало в себя прохождение лингвистической авторизации. Человек, не знавший грамматическую систему санскрита, фактически не мог быть признан ученым или мыслителем, вне зависимости от наличия у него иной эрудиции.

Начало великой традиции положили знаменитые лингвисты древности, такие как Панини (V в. до н.э.), написавший приводившее грамматику санскрита в систему «Восьмикнижие» («Аштадхьяи»), и Патанджали (II в. до н.э.), давший на него развернутое толкование — «Маха-бхашья» («Великий комментарий»). Согласно индийской традиции, несмотря на довольно внушительную разделяющую их временную дистанцию, они считаются учителем и учеником. В соответствии с легендой, Патанджали («упавший на ладони», санскр.) опустился на ладони Панини, когда тот молил высшие силы о даровании ему достойного ученика. Однако, несмотря на столь интересную легенду, очевидно имеющую более позднее происхождение, мы практически не находим ни в трудах Панини, ни у Патанджали¹ каких-либо сведений религиозного характера. Кажется, что они были грамматистами и даже

¹В Индии существует устойчивая традиция отождествления Патанджали-грамматиста, Патанджали-йоги (автора знаменитых «Йога-сутр», где рассуждениям о Боге уделено достаточно внимания) и даже Патанджали-врача. Однако мы, за недостаточностью научных данных, не учитываем это.

философами грамматики, но не более того. «К числу “философем” самого Панини следует отнести, прежде всего, отдельные аспекты его концепции предложения, которое рассматривается у него в соответствии с толкованиями Катьяны¹ и Патанджали, как то, что предполагает (в отличие от бессмысленного сочетания звуков) семантическое и синтаксическое единство слов»².

Совсем иной этап осмысления грамматической традиции начинается с появления фигуры Бхартрихари (V в. н.э.) — великого философа, лингвиста и поэта. Личность Бхартрихари настолько значима, что его считают «своим» и индусы, и буддисты. Считается, что Бхартрихари несколько раз женился и уходил в монахи. Возможно, он не был устойчив и в конфессиональном отношении. Он написал трактат по философии языка «Вакья-падия» («Трактат о предложении и слове») и поэтическую трилогию «Шатака-траям» («Три сотницы»).

Многое о научных, философских и религиозных представлениях того или иного древнего и даже средневекового индийского мыслителя могут сказать так называемые *мангала-шлоки* (букв. «стихи, призывающие благословения»), открывающие тот или иной трактат или отдельную главу работы, а также так называемые *шрути-пхалы* («плоды слушания»), завершающие трактат или какой-либо из его разделов. Часто они точно выражают религиозно-философское кредо мыслителя. Как указывают переводчики «Йога-сутр» Патанджали на русский, В.И. Рудой и Е.П. Островская, мангала-шлока определяет конфессиональную принадлежность и научную методологию трактата. Это «конфессионально-методологическое

¹Катьяна — еще один знаменитый грамматист древности (прим. IV–III вв. до н.э.).

²Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004. С. 231.

вступление» или «вступительный стих конфессионально-методологического характера»¹.

Так, Бхартрихари неоднократно упоминает в своих работах традиционных богов древних индийцев: Брахму, Вишну, Шиву и др. Очень показательно в этом смысле начало второй «сотницы» «Шатака-траям»:

«Славлю я божество, знак которого *макара*².

Не опишешь словами дела его дивные.

Шива, Брахма и Вишну, владыки великие,

Его волею — газелеоких³ прислужники»⁴.

На первый взгляд может показаться, что Бхартрихари причисляет себя к адептам бога любви Камы, но *мангала* третьей главы, посвященной искусству отречения, демонстрирует нам обратную картину:

«Тот, чье тело украшено тонким серпом полумесяца,

Тот, кто одним мановением Каму, как мышку, спалил,

Тот, в чьем сиянье рассеивается тьма заблуждений безбрежная

В области йогинов, славясь светильник знания — Хара⁵!»⁶.

Приведенные цитаты фактически «отменяют» друг друга, ибо в первой из них говорится о доминанте Камы, в частности, над Шивой, а во второй, напротив, отмечается полное торжество бога Шивы над Камой. По нашему мнению, это может указывать

¹Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 15, 202.

²Подразумевается бог мирской любви Кама, чьим символом является мифическое животное *макара*, несколько напоминающее дельфина. Кама — главный «персонаж» второй сотницы, посвященной делам любовным.

³Т.е. прекрасных женщин.

⁴Бхартрихари. Триста строф (Шатакатраям). Бильхана. Пятьдесят строф о тайной любви (Чаурапанчашика). СПб., 2020. С. 88.

⁵Хара — одно из имен бога Шивы.

⁶Там же. С. 138.

на то, что религиозный дискурс у Бхартрихари не имеет большого значения, он подчинен дискурсу лингвофилософскому, о чем напрямую свидетельствуют начальные стихи как «Шатакатраям» (1.1), так и особенно «Вакья-падии» (1.1) — главного философского сочинения Бхартрихари.

dik-kālādyanavacchinnānanta-cin-mātra-mūrtaye
svānubhūtyeka-sārāya namaḥ śāntāya tejase

«Поклон да будет Свету, дарующему умиротворение — олицетворению бесконечного сознания, не ограничиваемому пространством, временем и т.п., сущности, сознающей лишь саму себя»¹.

Что нужно подразумевать под «Светом бесконечного сознания», Бхартрихари поясняет в самом конце своего труда, то есть в уже упоминавшейся *шрути-пхале* — *Īye parabrahmaṇi*² — «[а теперь] я сливаюсь с Высшим Брахманом». Брахман — знаменитая моно-реальность упанишад, схожая с Единым неоплатоников.

Во вступлении к «Вакья-падии» (1.1) Бхартрихари выражается еще более конкретно и в то же время еще более философски:

anādi-nidhana-brahma śabda-tattva yad akṣaram
vivartate 'rtha-bhāvena prakriyā jagato yata

«Брахман — не имеющее начала место упокоения [всего сущего], нетленная метафизическая истина Слова — как будто проявляется посредством объектов познания, от него проистекает творение мира»³.

¹Kashinath Trimbak Telang. The Nītiśataka and Vairāgyaśataka of Bharṭṛhari: with extracts from two Sanskrit commentaries // Bombay Sanskrit series, No. 11, 1874. P. 62(1).

²Бхартрихари. Триста строф (Шатакатраям). Бильхана. Пятьдесят строф о тайной любви (Чаурапанчашика). СПб., 2020. С. 193.

³Bhartrihari. Vakyapadiya (Cantos 1 and 2) with English Translation. Translator: Dr. K. Raghavan Pillai. Delhi, 1971. P. 36(1).

Уже в следующем стихе (1.2) поясняется: такой Брахман одновременно не индивидуализирован (*апритхактва*) и индивидуализирован (*притхактва*)¹. Подобное признание одновременного единства и множества Абсолюта позволяет Бхартрихари уйти от иллюзионизма поздней веданты Шанкары (788–820) и его последователей. Признание реальности творения утверждает необходимость этики — правил существования в мире. Напротив, при объявлении мира иллюзией этика теряет свое глубинное основание.

Именно поэтому Бхартрихари, как реалисту, совершенно не чужды традиционные ценности, размышления о добре, зле и нравственности — вся первая сотница «Шатака-траям» посвящена именно этике, внутреннему моральному кодексу личности и правилам поведения в обществе.

Таким образом, мы можем отметить основную интенцию мысли Бхартрихари — религия является у него, переиначивая слова Фомы Аквинского, «служанкой» лингвофилософии. Сверхрациональность Бхартрихари заключается в преданности метафизической линии познания мира, основным инструментом которой является грамматика (наука), а этическим регулятором и одновременно эстетическим «декором» (поэзия) — религия.

Следующей монументальной фигурой лингвистической традиции в Индии стал Абхинавагупта (950–1020) — кашмирский мыслитель, продолжатель дела Бхартрихари, исследователь эстетики и незаурядный мистик. Согласно легенде, Абхинавагупта родился как воплощение божества, а оставил наш мир, зайдя с несколькими тысячами последователей в горную пещеру и исчезнув там.

Абхинавагупта развил учение Бхартрихари о слове, предложив более детальный анализ четырехчленной градации уровней речи как информативной вибрации (*шабда*) в своей «Паратришика-виваране». Эти четыре уровня у Бхартрихари только обозначаются.

¹Там же.

1. *Вайкхари* — букв. «артикулированная» (санскр.) вибрация, или речь, слышимая и произносимая речевым аппаратом.

2. *Мадхьяма* — букв. «срединная» вибрация, то есть соединяющая между собой звучащую речь и поток эмоций; сюда относятся логические размышления, не проговариваемые вслух.

3. *Пашьянти* — букв. «видимая» вибрация, представляющая собой поток эмоциональных переживаний индивида, включающих в себя внутренне лицемерие, представление (посредством воображения) сменяющих друг друга эмоциональных «картинок».

4. *Пара* — букв. «запредельная» (трансцендентная) вибрация, фактически не выразимая в словах и являющаяся средством общения на Абсолютном уровне, с Богом и т.п.

Таким образом, с одной стороны, Абхинавагупта кропотливо продолжает ту линию лингвофилософии, которую начал Бхартрихари. С другой стороны, у Абхинавагупты появляется строго определенная конфессиональная позиция, ведь по своим религиозным убеждениям он последовательный сторонник шиваизма.

Так, в *мангала-шлоках* к «Паратришика-виваране» (1–5) Абхинавагупта многократно славит Шиву и его супругу Шакти, величая первого такими эпитетами как *Адьягуру* («Изначальный учитель»), *Шамбху* («Источник Блаженства»), *Парамешвара* («Верховный владыка») и др.¹

Итак, Абхинавагупта является выразителем следующего этапа взаимоотношений науки и религии. Кашмирский философ идет далее в разработке лингвистических концепций, однако вместе с тем прочно соединяет их с религиозными представлениями (в его случае шиваитскими), провозглашая своеобразный синтез науки и религии.

Еще одним незаурядным представителем лингвистической традиции Средневековой Индии является

¹Абхинавагупта. Основы теории мантр: метафизика звука согласно трактату «Паратришика-виварана». М., 2006. С. 25.

Джива Госвами (1511–1596). Будучи одним из наиболее образованных и плодовитых мыслителей своего времени, Джива пользовался покровительством императора Акбара (1542–1605), встречался с известной поэтессой Мирабаи (1499–1547) и т.п. Принадлежа к вайшнавской религиозной традиции, он, помимо огромного количества трудов философского характера, пишет монументальную работу по грамматике санскрита — «Харинамамрита-вьякарана» («Система грамматики, приносящая бессмертие посредством имени Бога»).

Действительно, в отличие от Абхинавагупты (которого он, очевидно, знает), Джива буквально всю санскритскую грамматику изъясняет религиозным методом. Например, даже сам алфавит санскрита он интерпретирует строго религиозным образом («Харинамамрита-вьякарана», 1):

Nārāyaṇād udbhūto 'yaṁ varṇa-kramaḥ — «Эта последовательная система звуков изошла из Нараяны¹»².

- 10 из 14 гласных — это десять воплощений (*даша-аватара*) Кришны, приходящие в материальный мир: Матсья, Курма, Вараха, Нрисимха, Вamana, Парашурама, Рама, Баларама, Будда, Калки («Харинамамрита-вьякарана», 3).

- 4 из 14 гласных — четыре главных экспансии (*чатур-вьяха*) Кришны, участвующие в управлении мирозданием: Васудева, Санкаршана, Прадьюмна, Анируддха («Харинамамрита-вьякарана», 12).

- 5 глухих из 25 согласных — «лотосы» (*камала*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 18).

- 5 глухих придыхательных из 25 согласных — «мечи» (*кхадга*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 19).

- 5 звонких из 25 согласных — «булавы» (*гада*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 20).

- 5 звонких придыхательных из 25 согласных — «рожки» (*гхоша*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 21).

¹Нараяна — сакральное имя Вишну.

²Jiva Goswami. Sri Harinamamrita-vyakaranam. Hari Parsada Dasa, 2016. P. 37(6). Перевод: Останин В.В.

- 5 назальных из 25 согласных — «флейты» (*вену*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 22).

- 4 полугласные — «друзья» (*митра*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 24).

- 3 шипящие и 1 звонкая фрикативная согласная — «опоры» (*готра*) Кришны («Харинамамрита-вьякарана», 25).

Подобным образом Джива формулирует всю систему строения и правил санскритской грамматики в 1278 тезисах, постоянно отсылая читателя к религиозной тематике и деяниям Кришны.

Отсюда можно сделать вывод, что для Дживы решение проблемы взаимоотношений науки и религии выглядит совершенно иначе, нежели у Бхартрихари. Если Бхартрихари скорее подчинял религию лингвофилософии, то Джива, напротив, решительно использует грамматику в исключительно сотериологических религиозных целях, задействует ее в пространстве веры.

Отсюда неудивительно, что в *мангале* к «Харинамамрита-вьякаране» (Вступление, 3) он провозглашает:

vyakarane maru-nīvṛti jīvana-lubdhāḥ sadāgha-samvignāḥ
hari-nāmāmṛtam etat pibantu śatadhāvagāhantām

«Пускай же те, кто желают выжить, скитаясь в пустыне санскритской грамматики (*вьякарана*) и [поэтому] постоянно терзаемы грехом (*агха*), изопьют этого нектара (*амрита*) имен (*нама*) Господа (*хари*) и погружаются в него сотни и сотни раз»¹.

Итак, грамматическая традиция Древней и Средневековой Индии прошла весьма извилистый путь от ситуации доминирования лингвофилософии над религией у Бхартрихари, через синтез лингвистики и религии в лице Абхинавагупты, к полному подчинению грамматики религиозно-философским мотивам у Дживы Госвами.

¹Jiva Goswami. Sri Harinamamrita-vyakaranam. Hari Parsada Dasa, 2016. P. 35(4).

§2. Надрациональная компонента традиции математиков в Индии

Достижения древней, средневековой и даже современной индийской математики уже давно не вызывают никаких сомнений у специалистов. Многие исследователи неоднократно отметили это в своих трудах: Б. Датта и А.Н. Сингх в своей классической «Истории индуистской математики»¹, А.И. Володарский в «Очерках истории средневековой индийской математики»², С. Киченассами в «Правиле Бодхаяны о квадратуре круга», Д. Пингри в «Логике не-западной науки: математические открытия в средневековой Индии», Г. де Янг в «Эвклидовой геометрии в математической традиции исламской Индии», А. Келлер в «Заставляя говорить диаграммы в комментарии Бхаскары I к “Арьябхатии”» и многие другие.

Однако большинство «историй» индийской математики и близких исследований являются именно *историями* индийской математики, то есть на первый план в них выходят математические достижения и проблемы, но не сами математики. Такой подход абсолютно понятен и вполне закономерен. К примеру, так устроены и «История индуистской математики» Б. Датты, А.Н. Сингха, и «Очерки истории средневековой индийской математики» А.И. Володарского, являющиеся наиболее презентабельными работами по данной теме за рубежом и в России. В настоящем исследовании предлагается иной ракурс рассмотрения — истории индийских *математиков*, ведь несомненно, что фактор личности является одним из направляющих в ходе истории. Конечно, предполагается исследовать лишь главные показательные персоналии указанного процесса.

¹Bibhutibhusan Datta, Avadhesh Narayan Singh. History of Hindu Mathematics. A Source book Part I and II. Bombay et al., 1962.

²Володарский А.И. Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1977.

Также необходимо предварительно отметить, что в эпохи древности и средневековья индийская математика фактически не была отделена от астрономии (а часто даже астрологии), что специально отмечает в своем труде «Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия» Г.М. Бонгард-Левин¹. Подобным образом их не разделяют ни Авиценна в арабской традиции, ни Роджер Бэкон в европейской традиции, о котором речь еще впереди.

Итак, история индийской математики начинается с *досистемного периода*, в контексте которого математика остается лишь прикладной, подчиненной быту и ритуалистике дисциплиной. В качестве таковой она представлена во времена Индской цивилизации Хараппы и Мохенджо-Даро (III–I тыс. лет. до н.э.), в древних ведических гимнах и так называемых *шувла-сутрах* (VI–III вв. до н.э.).

С первых веков н.э. начинается *системный период*, когда математические и астрономические знания обретают кодификацию в пяти *сиддхантах* («заключениях»): «Пайтамаха-сиддханта», «Васиштха-сиддханта», «Паулиша-сиддханта», «Ромака-сиддханта» и, наконец, наиболее систематизированная и авторитетная (такое мнение высказывают сами индийские математики, например, Варахамихира в «Панча-сиддхантике», 1.4) «Сурья-сиддханта».

Интересующий нас *период персоналий* начинается с личности величайшего индийского математика Арьябхаты (V–VI в. н.э.) и может быть продолжен и поныне, учитывая незаурядную фигуру знаменитого индийского математика XX в. С. Рамануджана (1887–1920).

Практически каждый математик указанного периода вносит в свои труды *надрациональную* компоненту. Особенно она проявляется, как мы уже отмечали выше, в *мангала-шлоках* («стихах, призывающих благословения»), открывающих то или иное сочинение или его отдельную главу, а также в *шрути-пхалах* («плодах слушания»), оканчивающих работу или какую-либо из ее частей.

¹Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 208.

Так, Арьябхата, начинающий свой единственный сохранившийся трактат «Арьябхатия» (499 г. н.э.), провозглашает буквально следующее:

praṇipatyāikam anekāṁ kaṁ satyāṁ devatāṁ paraṁ brahma
āryabhaṭas trīṇi gadati gaṇitaṁ kālakriyāṁ golam

«Преклонившись перед единым (*экам*) и множественным (*анекам*) Верховным Брахманом (*парам брахма*), который является истинным (*сатйам*) Божеством (*деватам*), Арьябхата излагает триаду (*трини*) математики (*ганитам*), хронологии (*калакрिया*), астрономии (*голам*)» («Арьябхатия», 1.1)¹.

А уже в конце первого раздела «Арьябхатии» (1.13) ее автор подчеркивает, что тот, кто познает описанные в данном разделе движения небесных тел, достигнет самого Верховного Брахмана (*парам брахма*).

daśagītika-sūtram idaṁ bhū-graha-caritaṁ bha-pañjare jñātvā
graha-bhagaṇa-paribhramaṇaṁ sa yāti bhītvā paraṁ brahma

«Тот, кто познал движение (*чаритам*) Земли (*бху*) и планет (*граха*) по небосводу, [описанное в] этих десяти суждениях [«Арьябхатии»], приходит к Верховному Брахману (*парам брахма*), пронзив орбиты планет (*граха*) и созвездия (*бхага*)»².

Мотив «пронизывания», кажется, довольно однозначно намекает на недостаточность, в понимании Арьябхаты, жизни в мире материи. Он буквально призывает человека подняться, превозмочь рамки видимого мироздания и устремиться к миру горнему (*парам брахма*).

Бросается в глаза и то, что, с одной стороны, Арьябхата прямо заявляет о своих индуистских религиозно-философских предпочтениях, а, с другой, он не

¹Aryabhatiya of Aryabhata. Indian National Science Academy. New Delhi, 1976. P. 1.

²Там же. P. 31.

конкретизирует имя того Божества, которому поклоняется: Брахма, Вишну или Шива и др. Существует вероятность того, что Арьябхата сознательно оставался строгим метафизиком, не желавшим уходить в религиозный дискурс. Но, возможно, это было связано с тем, что, как предполагают, Арьябхата преподавал в знаменитом буддийском университете Наланда, если вообще не возглавлял его какое-то время. И хотя в университете учили и учились не только буддисты, однако «реверансы» в сторону отцов-основателей, похоже, все-таки были необходимы. Наверное, поэтому в первом стихе своей работы Арьябхата выражается так метафизично и абстрактно, что в какой-то мере сближает его с буддистами.

Интересно, что в строфе, открывающей вторую главу трактата, Арьябхата уже упоминает бога Брахму (не стоит путать с Брахманом):

brahma-ku-śaśi-budha-bhrgu-ravi-kuja-guru-koṇa-bhagaṇān
namaskṛtya āryabhaṭas tviha nigadati kusumapure ‘bhyarcitaṁ jñānaṁ

«Склонившись перед Брахмой (*брахма*), Землей (*ку*), Луной (*шаши*), Меркурием (*будха*), Венерой (*бхригу*), Солнцем (*рави*), Марсом (*куджа*), Юпитером (*гуру*), Сатурном (*кона*), созвездиями, Арьябхата, пребывая в Кусумапуре, продолжает излагать высокочтимое там знание» («Арьябхатия», 2.1)¹.

В данном случае Брахма, скорее всего, представляет собой функциональное божество, а вовсе не изначальную метафизическую реальность (Верховного Брахмана) или Божество, которому лично поклонялся Арьябхата. Комментатор текста «Арьябхатии» Бхаскара I (VII в.) поясняет, что в г. Кусумапуре (то же, что Паталипутра) особенно чтилась «Сваямбхува-сиддханта» (другое имя «Пайтамаха-сиддханти»). Учитывая, что Сваямбхува и Пайтамаха — это широко распространенные эпитеты бога Брахмы, неудивительно, что его имя появилось перед

¹Там же. Р. 33.

списком планет и созвездий в строфе-зачине второй главы трактата, посвященной хронологии и движению небесных тел. Таким образом, Брахма являлся лишь покровителем местной традиции текста, на который, в частности, опирался Арьябхата, но не его личным Божеством.

Математические открытия Арьябхаты для своего времени не могут не удивлять, особенно учитывая, что ему в момент создания труда было всего двадцать три года. Он привел таблицу разностей синусов, предложил логику извлечения квадратного и кубического корня в десятичной системе исчисления, разработал формулы вычисления площади круга и объёма шара, высчитал приблизительное значение числа π , выявил правило проверки результата с помощью девятки, определял значение гипотенузы прямоугольного треугольника по катетам, привел решение квадратного уравнения в задаче на сложные проценты, разработал правила суммирования рядов треугольных, квадратных и кубических чисел, решал задачи на линейные уравнения с одним неизвестным, исследовал неопределённые уравнения первой степени с двумя целочисленными неизвестными с помощью метода измельчения и др.

Однако все перечисленные выше математические достижения Арьябхаты не заставили его отказаться от своих оригинальных метафизических представлений. Возвращаясь к его вступлению к «Арьябхатии», мы видим, как он указывает в качестве основы любых математических изысканий Абсолютную Истину (*сатйам деватам парам брахма*). Такая Истина является для него опорой единичности (*экам*) и множественности (*анекам*), без которых в принципе невозможна математика и любые вычисления. Интересно, что современные физические исследования постоянно уходят «все глубже» в поиске элементарной частицы мироздания, а, следовательно, проблема существования «единичности» до сих пор не разрешена. То же касается и проблемы «множественности», ибо при отсутствии единичности множественность обладает лишь условным значением. Арьябхата же сознательно полагает «единичность» и

«множественность» метафизическими атрибутами Бога (похожие мысли в отношении феномена единичности высказывал много позже Николай Кузанский в своем «Ученом незнании», о котором речь впереди).

Этические проблемы современной науки также демонстрируют нам верность философской интуиции Арьябхаты. Создание оружия массового поражения, лабораторная разработка наркотических веществ, угроза клонирования (чем не нарушение принципа единичности?) не были бы возможны без достижений математики. Возможно, именно поэтому Арьябхата, столь решительно критиковавший некоторые традиционные представления индусов, все же располагал космос и его историю в рамках духовной пространственно-временной парадигмы.

Так, с одной стороны, именно Арьябхата впервые заявил о вращении Земли вокруг своей оси («Арьябхатия», 4.9), урезал мифическую высоту горы Меру с 84000 *йоджан* до размера в 1 *йоджану* (примерно 13000 м, «Арьябхатия», 4.11). Он дал научное объяснение солнечных и лунных затмений посредством падения тени небесных тел (а не путем проглатывания демоном Раху, «Арьябхатия», 4.37).

С другой стороны, тот же Арьябхата все же указывал на существование священной Меру, обители богов (пребывающих в небесном саду Нандана) как географического и этического центра мироздания.

merur yojana-mātraḥ prabhā-karo himavatā parikṣiptaḥ
nandana-vanasya madhye ratna-mayaḥ śravato vṛttaḥ

«Меру размером (*матра*) с *йоджану*, испускает сияние (*прабха-кара*), окружена Гималаями, располагается посреди леса Нандана, исполнена драгоценностей (*ратна-майя*), округла со всех сторон» («Арьябхатия», 4.11)¹.

Он провозглашал существование Рая и Ада («Арьябхатия», 4.12), исчислял историю посредством «дней и

¹Там же. Р. 121.

ночей» Брахмы и эпох Ману («Арьябхатия», 1.5), принимал индуистскую систему исчисления времени так называемую *йугами* (таким способом он привязал даже дату создания своего труда и личный возраст на момент создания «Арьябхатии», 3.10).

Наконец, заканчивая свой труд, Арьябхата отмечает, что его написание стало возможным только благодаря милости Бога, Брахмана (*brahmaṇaḥ prasādena*, «Арьябхатия», 4.49), а тот, кто выступит против изложенных им истин, утратит благочестие и продолжительность жизни (*sukṛtāyusoḥ graṇāśam*, «Арьябхатия», 4.50).

Таким образом, мы можем заметить, что уже первый знаменитый математик Древней Индии соединил в своей личности глубокую преданность научным идеалам и духовность, позволившую ему направить свое научное рвение в сторону высоких религиозно-философских и нравственных ценностей. Понимание природы Бога у Арьябхаты — подчеркнуто метафизическое, что также указывает на его более религиозно-философскую, нежели чисто религиозную ориентацию.

Следующий знаменитый древнеиндийский математик, астроном и астролог (иногда считающийся прямым учеником Арьябхаты) — Варахамихира (VI в.) написал «Панчасиддхантику», поистине энциклопедический труд, вместивший в себя достижения всех пяти (*панча сиддхант*).

Интересно, что Варахамихиру практически не упоминают ни Б. Датта и А.Н. Сингх, ни А.И. Володарский. Причина этого, возможно, кроется в том, что Варахамихира, похоже, считал себя, прежде всего, астрологом. Его «Брихат-джатака» и «Лагху-джатака» посвящены натальной астрологии, «Виваха-патала» разбирает астрологию брака, а «Брихад-янтра», «Тиканика-янтра» и «Йога-янтра» имеют дело с астрологией военных действий.

Более того, согласно легенде, Варахамихира обрел славу великого астролога и даже свое имя, когда предсказал смерть царевича, сына известного императора Викрамадитьи. Он заключил, что принц умрет от удара клыка вепря (*вараха*),

назвав точный день и даже час. Предпринятые императором меры предосторожности были беспрецедентны — ни один вепрь не смог бы и близко приблизиться к царевичу. Однако точно в указанное время принц вышел на балкон дворца, привлеченный усилившимся ветром, в результате чего он был пронзен сорванным порывом ураганного ветра металлическим «вепрем», венчавшим крышу дворца и бывшим символом династии Гуптов.

Несмотря на некий мистический ореол, окружающий Варахамиру и поныне, он все же был виднейшим математиком и астрономом, что выразилось в написании им «Панча-сиддхантики» и «Брихат-самхиты». Он разработал метод приближенного вычисления площади круга, предложил заменить хорду полухордой (линией синуса), описал тригонометрическое тождество и иные соотношения в плоской тригонометрии. Варахамира поддержал Арьябхату в объяснении природы солнечного и лунного затмений «теневым» фактором, а не демоническим влиянием (хотя и не принял его гипотезы о вращении Земли вокруг собственной оси). Он первым наиболее ясно выразился в пользу того, что Луна светит отраженным солнечным светом («Брихат-самхита», 4.2; «Брихат-джатака», 1.1) и др. В «Брихат-самхите» Варахамира вообще представляет весьма революционный для традиционной индийской культуры взгляд, предлагая чтить даже греческих мудрецов как *риши*¹.

Однако обратим внимание на *надрациональную* составляющую его взглядов. Главный труд Варахамиры открывается следующей *мангала-шлокой* («Панча-сиддхантика», 1.1):

dinakara-vaśiṣṭha-pūrvān vividha-munīndrān praṇamya
bhaktyādau janakaṁ guruṁ ca śāstre yenāsmiṁ naḥ kṛto bodhaḥ

«Прежде всего, преклоняюсь с преданностью (*бхакти*) перед различными “индрами” среди мудрецов (*муни*),

¹Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 220.

особенно же перед Творцом дня (т.е. Солнцем) и Васиштхой, а также перед моим отцом и учителем, благодаря которому нас сделали мудрым (*бодха*) в этой науке (*шастра*)»¹.

Вообще, Варахамира выглядит убежденным солнцепоклонником, даже само слово *михира* в его титуле можно перевести как «солнце». Славословиями Солнцу открываются и заканчиваются практически все его сочинения: «Брихат-самхита» (1.1 и 10б.6), «Брихат-джатака» (1.1 и 28.10) и др. Однако очевидно, что его понимание природы Солнца сильно отличается от сугубо астрономической трактовки.

Так, в начале «Брихат-самхиты» (1.1) Варахамира салютует Солнцу в следующих высокопарных выражениях:

jayati jagataḥ prasūti viśvātmā sahaja-bhūṣaṇaṁ nabhasaḥ

«Пусть же славится [Солнце], источник и вселенская душа (*вишва-атма*) мироздания, естественное украшение (*сахаджа-бхушанам*) небес»².

«В «Брихат-джатаке» (1.1) Варахамира выражается еще более пространно: «Пусть Солнце дарует нам способность говорить, благодаря его свету сияет Луна, оно есть путь для тех, кто не рождается более, оно — *атма* тех, кто знает *атму*, Божество, которому поклоняются в жертвенных церемониях, Бог богов и светочей в небесах. Оно есть причина рождения, развития и уничтожения миров, различными способами воспето в Ведах, обладает множеством лучей и представляет собой светильник для трех уровней мироздания»³.

Итак, второй по значимости древнеиндийский математик уже гораздо более «космологичен», нежели его

¹Panchasiddhantika of Varaha Mihira. Benares. The Text, Edited with an Original Commentary in Sanskrit and an English Translation and Introduction by G. Thibaut and Mahamahopadhyaya Sudhakara Dvivedi, 1889. P. 1.

²The Brhat Sanhita of Varaha-Mihira. Calcutta, 1865. P. 1.

³The Brihat Jataka of Varaha Mihira. Madras, 1885. P. 1.

предшественник Арьябхата. На место абстрактной метафизической реальности Верховного Брахмана, он ставит вполне конкретный космический объект — Солнце. Однако одновременно с этим он наделяет Солнце совершенно специфическими чертами. Оно становится у него не столько небесным телом, сколько метафизической *надрациональной* «душой» (*атма*) космоса, причиной его существования, символом мудрости, объектом преданного поклонения адептов (*бхакти*), гарантом исполнения церемоний и этических предписаний Вед.

Здесь стоит особенно подчеркнуть, что даже современные научные представления о Солнце весьма ограничены. Возможно, считать Солнце не более чем космическим объектом является такой же ошибкой, как если бы микроб посчитал хрусталик человеческого глаза мертвым объектом. Варахамира почитал Солнце как гарант и символ гармоничного существования людей в космосе и мире Природы, чего, очевидно, так не хватает современному человеку с его милитаризованным освоением пространства и бессмысленными атаками на природу планеты.

Следующий великий математик Древней Индии — Брахмагупта (VII в.) представляет уже совершенно иную фигуру в истории индийской науки.

С одной стороны, его математические открытия, возможно, превосходят по своим масштабам все, что сделали Арьябхата и Варахамира вместе взятые, хотя он, конечно, опирался на их труды и даже работал в той же обсерватории в г. Уджджайн, что и Варахамира. Показательно, что даже в популярной «Википедии» Арьябхате и Варахамихире уделено всего лишь по одной персональной странице. Брахмагупта имеет в своем активе не только персональную страницу, но и «Задачу Брахмагупты», «Интерполяционную формулу Брахмагупты», «Теорему Брахмагупты», «Гожество Брахмагупты — Фибоначчи», «Формулу Брахмагупты» и др.

В своих двух основополагающих трудах «Брахма-спхутасиддханта» (написана в возрасте тридцати лет) и

«Кхандакхадьяка» Брахмагупта определил правила операций с нулём, исследовал не только положительные, но и отрицательные величины, разработал математические алгоритмы и уравнения. Во второй поздней работе Брахмагупта вывел интерполяционную формулу для вычисления синусов. Он выработал три метода умножения многозначных чисел в столбик, метод приближённого вычисления квадратного корня, метод решения неопределённых квадратных уравнений и многое другое.

В области астрономии Брахмагупта также сделал несколько громких заявлений: утверждал, что Луна ближе к Земле, чем Солнце; полагал Землю двигающейся и шарообразной — все это предполагало серьёзную ревизию сведений пуран и «Махабхараты».

С другой стороны, Брахмагупта часто размышлял довольно традиционно, похоже, он полагал, что в большинстве случаев, если математика противоречит Ведам, то тем хуже для математики. Он в резких выражениях отверг гипотезу вращения Земли вокруг своей оси, предложенную Арьябхатой, заявив, что подобное могло быть высказано только «изгоем сферы [Земли или общества признанных математиков]» (*gola-bāhuena*) («Брахма-спхута-сиддханта», 11.52)¹. Он же восстановил космический статус демона Раху, причины солнечных и лунных затмений, объясняя это тем соображением, что иначе были бы недействительны *мантры* и церемонии, направленные на защиту от Раху.

Потому показательно, что в *мангала-шлоке* своего главного труда «Брахма-спхута-сиддханта» (1.1) Брахмагупта становится гораздо более персоналистичен, чем его предшественники, и прославляет конкретного бога Шиву (Махадева):

jayati praṇata-surāsura-kirīṭa-ratna-prabhā-cchurita-pādaḥ
kartā jagad-utpatti-sthiti-vilayānām mahādevaḥ

¹Shri Brahmagupta Viracita. *Brahma-sphuta-siddhanta with Vasana, Vijnana and Hindi Commentaries*. Vol. I. New Delhi, 1966. P. 539.

«Пусть славится Махадева, устроитель сотворения (*утпатти*), поддержания (*стхити*) и разрушения (*вилайа*) мироздания (*джагат*), чьи стопы умащены сиянием драгоценностей с диадемой почитаемых богов и демонов»¹.

Интересно отметить, что в некоторых редакциях «Брахма-бхута-сиддханта» также предваряется славословиями Раме и его супруге Сите, а заканчивается прославлениями Кришны. В любом случае можно вполне очевидно отметить главную *надрациональную* интенцию Брахмагупты — он уходит от Бога философов и жаждет покровительства конкретного живого Божества (как здесь не вспомнить знаменитую «молитву Паскаля»). С одной стороны, это позволяет ему оставить науку в рамках традиционной религиозной этики Вед, а не развиваться хаотично, ведь ситуация в современном мире часто становится чрезвычайно опасной и располагает науку вне рамок добра и зла. С другой стороны, его ярко выраженная конфессиональность приводит к тому, что наука и религия у него резко дистанцируются друг от друга, каждая из них обретает как бы сферу собственной отдельной компетенции, что заставляет нас вспомнить уже о Фоме Аквинском, четко определившем «территории» приложения разума и веры.

Итак, на примере трех величайших персоналий древнеиндийской математики мы можем отследить логику развития взаимоотношений между данной научной дисциплиной и религией. Это логика движения от абстрактного к конкретному. Если Арьябхата понимает Бога строго метафизически, философски, то уже Варахамира называет имя конкретного Божества — им становится Сурья (Солнце), однако все еще сохраняющее аспекты метафизичности и космологичности. Наконец, Брахмагупта, совершая некоторую научную ревизию религиозных представлений, ставит традиционные религиозные взгляды (особенно в области этики) на место вынужденного цензора научных разработок и открытий. В его лице наука и религия

¹Там же. Р. 390.

во многом разводятся в противоположные стороны. Вместе с тем, религиозная этика, проверенная веками и полученная из трансцендентных источников, обретает у Брахмагупты право на нравственное окормление утратившей духовные ориентиры науки. Таким образом, мы наблюдаем здесь расхождение с перспективой, быть может, еще более глубокого — нравственного — синтеза.

Похоже, что большинство последующих древнеиндийских и средневековых математиков занимали одну из трех позиций, предложенных Арьябхатой (свободное сосуществование науки и религии), Варахамихирой (синтез науки и религии) и Брахмагуптой (противопоставление науки и религии).

Так, Бхаскара I (VII в.), автор «Маха-бхаскарии» и «Лагху-бхаскарии» («Великой и малой бхаскарий»), скорее, идет за Арьябхатой. Неудивительно, что комментарий Бхаскары I на «Арьябхатию» считается классическим. Сюда же можно отнести и математика Шридхару (IX–X вв.), имевшего большую склонность именно к философии. Близок Арьябхате и Бхаскара II (XII в.), написавший труд «Сиддханта-широмани» («Венец выводов»). В одном из своих философских стихотворений он дал примерное описание «вечного двигателя».

Математики и астрономы, проявлявшие большой интерес к астрологии, скорее, находятся в тренде Варахамихиры. Таков Лалла (VIII в.), написавший «Джйотиша-ратна-кошу» («Сокровищница драгоценностей астрологии») и традиционно корректировавший Арьябхату по поводу вращения Земли вокруг своей оси. Показательно даже название его *magnum opus* — «Шишья-дхи-вриддхи-данта-тра» («Трактат, придающий расширение кругозора разуму учеников»), в котором он впервые высказал идею «вечного двигателя». Здесь же, кажется, стоит поместить Бхаттопалу (X в.) и Шрипати (XI в.), писавших как по проблемам математики и астрономии, так и по вопросам астрологии. С большой вероятностью сюда необходимо отнести и Нилакантху Сомаяджи (1444–1544) — выдающегося

математика, астронома и философа, черпавшего вдохновение из Вед и пуран, таких как «Бхагавата» и «Вишну-пурана».

Среди последователей дела Брахмагупты можно выделить математика и астронома Нараяну Бхаттатири (1560–1648), «променявшего» указанные научные дисциплины на богословие. Учитель Бхаттатири — математик и астроном Ачьюта Пишарати (1550–1621) заболел тяжелой формой ревматизма. Тогда Бхаттатири, забросив занятия науками, взмолился Кришне в знаменитом храме г. Гуруваюр, дабы перенести болезнь гуру на себя. Согласно легенде, пожелание было исполнено, а для собственного исцеления Бхаттатири сочинил знаменитую поэму «Нараяниям» (стихотворное переложение «Бхагавата-пураны»), причем избавление от болезни, а также мистическое созерцание Бога осуществились одновременно с окончанием труда. В соответствии с еще одной легендой Кришна предложил Бхаттатири на выбор в двух своих руках символы личного исцеления и всеобщего сострадания. Выбрав последнее, Бхаттатири обрел и выздоровление.

Схожими чертами обладал знаменитый участник бенгальского религиозного возрождения второй половины XIX — начала XX веков Бхактисиддханта Сарасвати (1874–1937). Бхактисиддханта в молодости перевел на бенгальский язык и прокомментировал такие классические тексты, как «Сурья-сиддханта», труд Арьябхаты, «Сиддханта-широмани» Бхаскары II, работы Бхаттотпалы, Пармадишвары (XII в.) Рагхунанданы (XVI в.) и др.¹ Однако в зрелом возрасте он сосредоточился исключительно на религиозных ценностях и практике, став одним из знаменитых учителей вишнуизма.

Отдельного упоминания, несомненно, заслуживает Шриниваса Рамануджан (1887–1920) — гениальный индийский математик XX века, столь рано и драматично ушедший из жизни. Его краткой, но насыщенной биографии посвящен фильм знаменитого английского режиссера Мэтта

¹Томпсон Ричард Л. Ведическая космография и астрономия. М., 2016. С. 18–20.

Брауна «Человек, который познал бесконечность» (The Man Who Knew Infinity, 2015). Востребованность Рамануджана в уже упоминавшейся популярной интернет-энциклопедии превосходит даже славу Брахмагупты. Ему посвящены следующие интернет-страницы: «Гипотеза Рамануджана», «Суммы Рамануджана», «Функция Рамануджана», «Константа Ландау — Рамануджана», «Число Рамануджана — Харди», «Тождество Роджерса — Рамануджана», «Теорема Харди — Рамануджана», «Тождество Доугалла — Рамануджана», «Граф Рамануджана» и др.

В области математики Рамануджан был подчеркнута наукообразен — его работы никогда не начинались славословиями Абсолюту, богам и т.д. Однако порой задействованные им методы научных достижений не могли не удивлять. Дело в том, что Рамануджан часто сначала открывал новую формулу и лишь затем стремился ее доказать. Как такое становилось возможным? Ответ дается его многочисленными биографами. «Рамануджан любил говорить, что формулы ему внушает во сне богиня Намаккаль [одна из возможных ипостасей богини Лакшми]. Интересно отметить, что он действительно часто, вставая по утрам с кровати, тут же записывал готовые формулы, после чего быстро проверял их; впрочем, строгие доказательства не всегда ему удавались»¹. Помимо всего прочего, Рамануджан был принципиально этически ориентирован: «В частности, он был всю жизнь вегетарианцем и даже в последние два года своей жизни, когда вегетарианская диета тяжело сказывалась на его здоровье, не отказался от нее»².

Таким образом, индийская математика прошла в своем развитии длинный путь, путеводными звездами на котором послужили уже первые ее великие представители: Арьябхата, Варахамихира и Брахмагупта. Каждый из них, специфическим образом проявив принцип *надрациональности*, образовал целый

¹Левин В.И. Рамануджан — математический гений Индии. М., 1968. С. 8

²Там же. С. 9.

тренд в историческом продвижении математики в Индии — от свободного сосуществования науки и религии у Арьябхаты до синтеза науки и религии у Варахамихиры и их противопоставления у Брахмагупты.

§3. Аграрная наука: определение, этика и символы

Наука о сельском хозяйстве, несомненно, являлась одной из самых значимых в Древней и Средневековой Индии. Однако здесь индийцы шли скорее путем непосредственного накопления практического опыта, нежели теоретизирования. По этой причине мы фактически не находим сочинений, систематически разрабатывавших сельскохозяйственную науку. Знания аграрного характера разбросаны по многим текстам, посвященным какой-либо другой тематике.

Так, одно из первых упоминаний и даже определение аграрной науки мы находим в «Бхагавад-гите» и ее комментаторской традиции. Этическая составляющая сельского хозяйства затрагивается в «Артха-шастре». Использование аграрной символики можно проследить на протяжении продолжительного временного отрезка в различных школах индийской религиозно-философской мысли. Модель сельскохозяйственной общины прекрасным образом изображена на страницах «Бхагавата-пураны» на примере описания пастушьей деревни, в которой жил Кришна.

Поэтому наше исследование основ аграрной науки в Древней и Средневековой Индии будет несколько отличаться от того, как мы анализировали лингвистику, математику и астрономию. В отличие от более или менее системного исследования указанных наук, разработка аграрной тематики будет представлена в виде нескольких отдельных очерков.

Термин «сельское хозяйство» в «Бхагавад-гите» и ее комментаторской традиции

«Бхагавад-гита» («Песнь Бога», санскр.) — наиболее известное и емкое Священное Писание индуизма. Согласно традиции, она была поведена около 5000 лет назад. Научные

же датировки в основном располагаются в диапазоне от середины I-го тысячелетия до н.э. вплоть до первых веков н.э.¹ Тем более, интересным становится тот факт, что именно в «Бхагавад-гите» (18.44) четко определяются три главных обязанности «экономического» сословия (*вайшья*), или прослойки древнеиндийского общества. А уже среди них, что особенно важно, на первом месте выделяется *kṛṣi* («сельское хозяйство», «земледелие», «агрономия», санскр.).

Земледелие и торговля,
Разведение скота — *вайшьи* дело².

«Бхагавад-гита» породила богатейшую комментаторскую традицию, в которой насчитываются сотни, если не тысячи толкований. Естественно, что понятие *kṛṣi* наделялось в них различным значением. Задача настоящего исследования — показать различные акцентировки в истолковании термина и сделать соответствующие выводы.

Замечательный отечественный исследователь текста и традиции «Бхагавад-гиты» В.С. Семенцов (1941–1986) разделил весь гигантский свод комментариев к «Гите» на пять основных блоков³: 1) школа *адвайта-веданты*, 2) кашмирская школа комментаторов, 3) вишнуитская школа *вишишта-адвайта*, 4) вишнуитская школа *двайта-веданта*, 5) вишнуитская школа *шуддха-адвайта*.

Нетрудно заметить, что последние три направления относятся к учению вишнуизма, главной отличительной чертой которого является персоналистическое понимание природы Бога как Высшей Личности. Напротив, первые две школы можно смело отнести к имперсональному направлению, так как в них природа Абсолюта истолковывается как не имеющая личностных черт, вне субъект-объектной дихотомии, как бесконечная и

¹Семенцов В.С. К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты // Бхагавадгита. М., 1999. С. 249–250.

²Бхагавадгита. С. 92.

³Бхагавадгита. С. 119–125.

единственно существующая реальность трансцендентного Сознания.

Все вышесказанное позволило одному из известнейших ученых представителей индуизма XX века Прабхупаде (1896–1977) уместить все школы индийской мысли всего лишь в два направления, весьма оригинально истолковав их классическое разделение на *астиков* и *настиков*¹: «В споре об Абсолюте участвуют две стороны: одна считает Абсолют бесформенным (*ниракара*), а другая — обладающим формой (*сакара*). Таким образом, спор идет вокруг понятия «форма», только одни философы признают наличие формы (*асти* или *астика*), а другие пытаются это отрицать (*насти* или *настика*)².

Взяв за основу данную методологическую классификацию, рассмотрим то, каким содержанием наполняется термин *kṛṣi* в школах *настики* и *астики*, соответственно.

1. *Настические* истолкования. Несомненно, первым из известных истолкований «Бхагавад-гиты» интересующего нас направления стал комментарий Шанкары (788–820). Объясняя понятие *kṛṣi*, Шанкара пишет: *kṛṣir bhūmer vilekhanam* — «Земледелие [есть] возделывание (*вилекхана*) земли (*бхуми*)»³. Весьма интересным является использование слова *вилекхана*, однокоренного слову *лекха* («письмо», «писание», санскр.) и подразумевающего «царапание», «разрывание», «расщепление» и даже «ранение»⁴. Оба слова происходят от глагольного корня *likh*.

¹Традиционный подход подразумевает выделение шести школ *астики* и трех школ *настики*, подразделяющихся по принципу признания (*асти*), либо отрицания (*насти*) авторитета Вед. Очевидно, что Прабхупада выбирает совершенно иной критерий подразделения — признание либо отрицание у Абсолюта личностной формы, природы.

²А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Шримад-Бхагаватам. Шестая песнь — часть первая. М., 1999. С. 208.

³Bhagavad-gītā chapters with Śaṅkarācārya's bhāṣya. P. 219. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=728

⁴Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899. URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>

Представляется, что использование такого термина подразумевает два главных акцента. *Философский акцент* — в имперсональной школе Шанкары земля, как и любая другая стихия, объявляется не существующей в высшем смысле, а потому любое ее «царапание», «разрывание», «ранение» и другое «травмирование» является иллюзорным, не происходящим в действительности. *Эстетический акцент* — земледелие есть «письмо по земле», где земля является «чистым листом», а плуг — инструментом писания. Однако, согласно имперсональному подходу, это не более чем чистое эстетство, не имеющее никакого практического значения в иллюзорной картине мироздания.

Один из классических поздних комментаторов линии Шанкары — Мадхусудана Сарасвати (XVI–XVII вв.) четко продолжает его принцип истолкования и пишет: *kṛṣiṁ annotpatty-arthaṁ bhūmer vilekhanam* — «Земледелие [есть] возделывание (*вилекхана*) земли ради выращивания (*утпатти*) пищи (*анна*)»¹. Под пищей, прежде всего, подразумевается рис.

2. *Астические* истолкования. Одним из первых в данном «тренде» выступил уже Шридхара (время жизни точно не определено — от IX до XIV вв. включительно). Будучи формально еще последователем Шанкары, Шридхара, однако, пишет: *kṛṣiḥ karṣaṇam* — «Земледелие [есть] культивирование (*каршана*)»². Слово *каршана* («возделывание», «вспашка», «рисование» и т.п.) происходит от глагольного корня *kṛṣ*, поэтому объяснение становится, по сути, этимологическим.

Очевидно, что и здесь присутствует еще более глубокий эстетический акцент («рисование по земле»). Но более важная философская акцентировка становится уже совсем иной. Как известно, Шридхара подвергает некоторой ревизии взгляды Шанкары. Его комментарий включает в себя ярко

¹Bhagavad Gita. Part III: Four commentaries: Sridhara Svami, Vishvanatha Chakravarti, Madhusudana Sarasvati and Baladeva. P.172. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=731

²Там же.

выраженные персоналистические мотивы, а потому «культивирование» подразумевает у него работу с землей как реальным объектом, имеющим непреходящую ценность.

Гораздо более ясно эту мысль выражает главный идейный противник Шанкары — вишнуит Рамануджа (1017–1137). Скорее всего, он жил ранее Шридхары. Он пишет: *kṛṣiḥ sasyotpādanakarṣaṇam* — «Земледелие [есть] культивирование (*каршана*) производства (*утпадана*) зерна (*сасья*)»¹.

Интересно, что один из известных вишнуитских комментаторов «Бхагавад-гиты» — Баладева (XVII–XVIII вв.) объединяет в своем комментарии обе тенденции. *Annādy-utpattaye halādinā bhūmer vilekhanam kṛṣiḥ* — «Земледелие [есть] возделывание (*вилекхана*) земли посредством плуга (*хала*) и т.д. для выращивания пищи и т.п.»². С одной стороны, он вновь использует термин *вилекхана*, указывая, возможно, на призрачность земного существования, с другой стороны, придает определению явную практичность, упоминая заботу о росте пищевых и других растений, а также плуг как инструмент возделывания почвы.

Итак, рассмотрение различных толкований термина *kṛṣi* («сельское хозяйство», «земледелие», «агрономия») позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, существуют две главные линии его интерпретирования: *настическая* (имперсональная) и *астическая* (персональная). Во-вторых, мыслители первого направления определяют земледелие как «травмирование» земли, придавая термину и самому процессу несколько негативный оттенок. В-третьих, мыслители второго направления, напротив, толкуют земледелие как положительное культивирование, заботу о земле, что становится особенно актуальным в современную эпоху безудержного эксплуатации почвы, в частности, и планеты в целом.

¹Sri Ramanuja. Gita Bhasya. Translation by Svami Adidevananda. Mylapore, Madras, 1993. P. 580.

²Bhagavad Gita. Part III: Four commentaries: Sridhara Svami, Vishvanatha Chakravarti, Madhusudana Sarasvati and Baladeva. P. 172. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=731

Этические аспекты устройства сельской местности в «Артха-шастре»

«Все новое — это хорошо забытое старое». Истинность этой народной мудрости подтверждалась в ходе истории человечества уже не единожды, причем в самых различных областях человеческой культуры. При этом агрономическая наука здесь вовсе не представляет исключения. Несмотря на бурное развитие средств производства, нам, действительно, не только можно, но и нужно многому поучиться у предыдущих поколений, особенно в том, что касается этических моментов организации сельскохозяйственных общин, культуры землепользования и гуманистических способов организации сельского труда¹. В данном фрагменте мы обратимся к учению об устройстве сельской местности, сформулированном в одном из древнейших памятников человеческой мысли — «Артха-шастра» Каутильи.

«Артха-шастра» («Наука о пользе») датируется VI–III веками до н.э. Она была предназначена для обучения царствующих персон основам этики, политики и государственного дела. Дважды переводилась с санскрита на русский язык: В.И. Кальяновым (1959, полностью) и А.М. Самозванцевым (2009, книги 1–2). Во второй книге памятника, носящей название «Сфера деятельности служащих, осуществляющих надзор», раздел девятнадцатый «Устройство сельской местности» (*джанапада-ниवेशа*, санскр.)², очевидно, посвящен интересующей нас теме. Санскритское слово *ниवेशа* имеет несколько относящихся к теме значений: «поселение, водворение», «местожительство», «создание домашнего очага»³. Помимо чисто стратегических

¹См.: Ostanin V.V., Konovalov K.V., Krasnikov S.P., Shabanova M.V., Platova T.V. The Ideas of Cooperation in Ancient Indian Philosophy (on the Example of Kautilya's Arthashastra) // Frontier Information Technology and Systems Research in Cooperative Economics, Studies in Systems, Decision and Control, 2021. P.395–403.

²Каутильи. Артхашастра: кн. I–II. Москва, 2009. С. 47.

³Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь: около 30 000 слов. Москва, 1987. С. 343.

технических моментов «устройства» сельской территории, в число которых входит количество предполагаемого населения (рекомендуется от 100 до 500 семей в одном населенном пункте), принципов расположения и заграждения сельских угодий и т.п., особое место уделяется этическим аспектам освоения сельской местности.

Первым и, возможно, одним из наиболее важных этических моментов организации сельской общины является забота об ее интеллектуальном «ядре». В тексте «Артхашастры» перечисляются, как минимум, четыре типа интеллектуалов, которые должны проживать в сельской местности и пользоваться поддержкой властей: 1) *ритвик* — главный священник, 2) *ачарья* — учитель научных дисциплин, 3) *пурохита* — домашний наставник-учитель, 4) *шротрия* — обученный интеллектуал¹. Не секрет, что в настоящее время священники различных конфессий, школьные учителя, классные руководители зачастую представляют собой одну из наименее обеспеченных прослоек сельского социума. Практически исчезли «как вид» сельские храмы, библиотеки, шахматные кружки и т.д. Но ведь именно в этом кроется основная причина морального упадка населения сельской местности — алкоголизм, социальная апатия, разрушение института семьи и многое другое.

Вторым наиважнейшим принципом проживания в сельской местности является невозможность тунеядства. «Артхашастра» однозначно постулирует: «Отобрав (поля) у лиц, не занимающихся запашкой, он [царь] должен отдать (их) другим. Или пусть их распахивают сельские наемники и торговцы. Незапахивающие (долин и полей) пусть возместят потери»².

Третьим, особым аспектом этического устройства сельской местности можно считать необходимость заботы о наименее защищенных слоях деревенского социума: детях, стариках, женщинах и инвалидах. Здесь язык «Артхашастры»

¹Kautalya. Arthasastra with the commentary Srimula of T. Ganapati Sastri. Trivandrum, 1921. P. 110.

²Каутилья. Артхашастра или Наука политики. М., 1959. С. 53.

шастры» становится особенно резким: «Царь должен содержать детей, стариков, больных, убогих и беззащитных, а также женщин, не разрешившихся от бремени, и детей при рождении. Пусть старейшины селения преумножат имущество детей до той поры, когда они достигнут совершеннолетия. Те, кто хотя и в состоянии, но не оказывают поддержки детям, родителям, братьям, не достигшим зрелости, сестрам — девушкам и вдовам (подвергаются) наказанию. Тот, кто удалится в аскеты (*павраджата*), не обеспечив детей и жену, (подвергается) наказанию штрафом первой степени. Также и тот, кто понуждает женщину удалиться в аскеты. Потерявший способность к половым сношениям пусть идет в аскеты, спросившись у судей, иначе он будет наказан»¹.

Наконец, четвертым важнейшим аспектом регулирования этического климата сельской местности является положение о недопустимости развращения населения чрезмерными утехами, наслаждениями и зрелищами. Здесь текст «Артхашастры» становится совершенно непререкаемым: «Не должно быть там (в заселяемой области) увеселительных роц и притонов для развлечений. Актеры, танцоры, певцы, музыканты, сказители, лицедеи не должны мешать работе. Потому что вследствие отсутствия таких увеселительных мест у селений и вследствие удовлетворения людей (своей) полевой работой, возрастает казна, обязательный труд, имущество, зерно и жидкие продукты»².

Таким образом, «Артхашастра» Каутильи формулирует целый ряд весьма полезных для современной агрономической науки этических принципов, а именно: забота об интеллектуальной прослойке сельского социума, предотвращение тунеядства, забота о наименее защищенных слоях населения сельских территорий (детей, стариков, женщин, инвалидов), недопущение развращения населения сельской местности путем культивации духа декаданса и гедонизма.

¹Там же. С. 54.

²Там же.

Аграрная символика (на примере канона Гаудиера)

Аграрная символика обладает высокой степенью смысловой емкости. Посредством нее становится возможным выразить идеи, выходящие далеко за рамки ее основного значения. Уже в «Библии» в притчах о сеятеле, горчичном зерне и т.п. широко используются именно аграрные символы. «Вышел сеятель сеять; и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то; иное упало на места каменистые, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока. Когда же взошло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло; иное упало в тернии, и выросло терние и заглушило его; иное упало на добрую землю и принесло плод» (Мф. 13:3–8).

Не случайно понятие «культура» (*cultura*) в переводе с латинского означает «возделывание», подразумевая как непосредственное возделывание почвы, так и возделывание, окультуривание собственного духа. Как известно, впервые слово «культура», вместе с ее указанными интерпретациями, появляется в названии и содержании труда известного древнеримского мыслителя Марка Порция Катона — «О земледелии» («*De Agri Cultura*»). Очевидно, что уже здесь оно несет в себе ярко выраженный «сельскохозяйственный» смысл. Сам Марк Порций Катон ясно осознавал данную двойную смысловую нагрузку понятия «культура», а потому в начале своего труда писал: «А из земледельцев выходят самые верные люди. И доход этот самый чистый, самый верный и вовсе не вызывает зависти, и люди, которые на этом деле заняты, злого не умышляют нисколько»¹.

Таким образом, следует констатировать, что аграрная символика испокон веков имела двойной слой смыслов. В первом слое располагалось очевидное сельскохозяйственное значение. Во втором же, более глубинном слое всегда находились духовные, этические смыслы. Данная проблема как никогда остро стоит и в современной исторической ситуации. Истощение почв, загрязнение окружающей среды,

¹Марк Порций Катон. Земледелие. СПб., 2008. С. 7.

потребительское отношение к природным ресурсам, проблемы коррупции в сельском хозяйстве — таков отнюдь не полный список тех нравственных вызовов, что стоят ныне перед аграрной наукой. Потому сейчас по примеру В.Ф. Одоевского, сказавшего «поэт есть непременно человек нравственный»¹, нужно было бы провозгласить: «аграрий есть непременно человек нравственный». Соединение сельскохозяйственного труда и высоких образцов человеческой нравственности, создание особой аграрной этики является, на наш взгляд, исключительно актуальной задачей.

Однако при взгляде на Восток мы обнаруживаем, что в Древней и Средневековой Индии аграрная символика всегда находилась в нерасторжимой связи с этикой и даже психотехникой (йога), позволяя тем самым обеспечить естественную укорененность моральных ценностей в культуре древних индийцев, занятых по преимуществу сельским хозяйством. В настоящем очерке мы рассмотрим то, как аграрная символика с течением времени отражалась в священном каноне одной из школ средневековой религиозно-философской мысли Индии — *гаудия*-вайшнавизме.

Гаудия-вайшнавизм, или бенгальский вишнуизм (*гауда* — «Бенгалия», санскр.) был основан известным философом и религиозным мыслителем Чайтаньей (1486–1534). В середине XX века данное направление вышло за пределы Индии и широко распространилось по всему миру. Говоря о священном каноне *гаудиев*, мы, прежде всего, подразумеваем три книги, две из которых имеют большое общеиндуистское значение. Последняя, в основном, почитается именно *гаудия*-вайшнавами. Именно в такой последовательности они изучаются внутри самой школы и в системе традиционного образования.

«Бхагавад-гита» — глубочайшая по содержанию «Библия индуизма». Она почитается всеми направлениями индуизма. «Бхагавата-пурана» (или «Шримад-Бхагаватам») — несколько

¹Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Т. 1. Ростов-на-Дону, 2004. С. 172.

менее известное, но имеющее огромное значение Священное Писание, общее для всех вишнуитов (вайшнавов). «Чайтанья-чаритамрита» — «внутренний документ» *гаудия*-вайшнавов, представляющий собой философскую поэму о жизни Чайтаньи, написанную известным мыслителем Кришнадасом (XVI в.), очень ценную для последователей традиции, но не столь известную вне ее рамок.

Аграрная символика в данных памятниках развивается дедуктивным образом, «от общего к частному», однако аспекты дедукции меняются по мере перехода от памятника к памятнику: с метафизического дискурса на психологический дискурс, от психологического дискурса к этическому дискурсу.

«Бхагавад-гита». *Метафизический* дискурс. Аграрная символика появляется в тринадцатой главе «Бхагавад-гиты» (13.2), и она носит очевидный метафизический характер: «Верховный Господь сказал: Это тело (*шарира*), о, сын Кунти, называют полем (*кшетра*), а того, кто знает тело, — знающим поле (*кшетра-джна*)»¹.

Итак, термин санскритский *кшетра* («поле», санскр.) в соответствии с его основным словарным значением несет в себе, прежде всего, аграрный смысл. Однако, рассказчик «Бхагавад-гиты», как мы уже говорили, вскрывает второе, более глубокое смысловое дно этого понятия и связывает его с метафизическим уровнем. В результате «полем», предназначенным для «возделывания», становится тело (*шарира*) человека. Необходимо особенно подчеркнуть, что здесь под «телом» нужно понимать не только физическую плоть индивида, а всю совокупность его психофизического устройства. «Возделывателем», или «внутренним аграрием», знающим поле (букв. *кшетра-джна*, санскр.), провозглашается душа, внутреннее «я» (*атма*) индивида, наделяемое в индуизме характеристикой вечности.

«Бхагавата-пурана». *Психологический* дискурс. «Бхагавата-пурана» выделяет уже два аспекта в метафизическом устройении «поля-тела» личности (*кшетра-*

¹Bhagavad-Gita as it is. New York, London, 2014. P. 620.

джна), и в обоих аспектах психологический ракурс явно становится доминирующим: «Ум обрекает живое существо на скитания по материальному миру. Он ведет его через различные виды жизни, и под его началом живое существо (букв. *кшетра-джна*) совершает всевозможные материальные действия и считает себя... худым (*сукима*), тучным (*стхула*) и т.д. Мудрые говорят, что именно от ума зависит, какое тело получает душа; он является причиной как ее рабства, так и освобождения»¹.

Как видно из цитаты, переводчик и комментатор текста «Бхагавата-пураны» на английский язык — Прабхупада (1896–1977), знаменитый вайшнавский мыслитель и проповедник, распространивший учение гаудиев по всему миру, выбирает неординарное толкование санскритских терминов *сукима* («тонкий») и *стхула* («грубый»). Гораздо чаще они означают четкое подразделение человеческого бытия на две составляющих: 1) *стхула-шарира* — «грубое тело», относящееся к физическому, плотному существованию человека во внешнем мире: 2) *сукима-шарира* — «тонкое тело», относящееся к психическому внутреннему миру человека. Такую классическую интерпретацию текста осуществляет большинство средневековых комментаторов «Бхагавата-пураны». Так, Шридхара (XIII–XIV вв.), Вишванатха (XVII–XVIII вв.) и Гиридхара (XIX в.) относят к «грубому полю» деятельности бодрствование (*джаграт*), а к «тонкому полю» деятельности — сновидение (*свапна*). Вирагахва (XIV в.), используя примеры, относит восприятие себя в качестве носителя тела «человека» (проблема самоидентификации личности) к «грубому полю». А восприятие себя как «счастливого» или «страждущего» (проблема интроспекции) он относит уже к «тонкому полю» психики человека².

¹Srimad-Bhagavatam. Canto One to Ten — The Bhaktivedanta Book Trust, translation and elaborate purports His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1982. P. 1290.

²Srimad-Bhagavata-Mahapurana. Pancamah Skandhah with commentaries of Sridhara, Vamsidhara, Viraraghava, Vajayadhvaja, Jiva, Visvanatha, Sukadeva, Giridhara, Bhagavat-Prasada (Sanskrit only), 1966. P. 224–231.

«Чайтанья-чаритамрита». *Этический* дискурс. Философская биография Чайтаньи, включающая в себя разбор основного значения его проповедей и бесед, использует аграрную символику еще более интенсивно. При этом психологический акцент в Бхагавате наполняется этическим содержанием. Образы «семени», «садовника» («агрария»), «воды для орошения», «лианы», «сорняков», «плода» кодифицируют целую систему чрезвычайно развитой этики гаудиев. В подлиннике это выглядит следующим образом: «Обретя семя (*биджа*) преданного служения [Богу], необходимо заботиться о нем. Для этого нужно стать садовником (*мали*) и посадить это семя в своем сердце¹. Если регулярно орошать семя водой (*джала*) слушания и повторения [о Боге], то оно прорастет... Пустившая корни в сердце человека и орошаемая водой, лиана (*лата*)... поднимается все выше и выше. Иногда рядом с лианой преданного служения вырастают... сорняки (*упашакха*)... Разновидностям подобных сорняков нет числа. Вот некоторые из сорняков, растущих вместе с лианой преданного служения: поведение, недостойное человека, который пытается достичь совершенства (*нишиддха-ачара*); двуличие (*кутинати*); убийство животных (*джива-химсана*); стяжательство (*лабха*); стремление к почестям (*пуджа*) и высокому положению в этом мире (*прапиитха*). Разумный преданный [Богу], заметив рядом с лианой... сорняк, должен немедленно выполоть его. Когда плод (*пхала*) преданного служения поспевает и падает, садовник вкушает его. В великом блаженстве пьет он сок плода любви к Богу и преисполняется вечного счастья»².

Итак, писания канона гаудия-вайшнавов содержат весьма богатую аграрную символику. Ее развитие идет от метафизики «поля-тела» в «Бхагавад-гите» к различению разных «полей» психики в «Бхагавата-пуране». Следуя

¹В качестве «семени» выступает феномен веры.

²Шри Чайтанья-чаритамрита: Мадхья-лила, том четвертый / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. М., 2009. С.359–374.

Вирарагхаве, одному из комментаторов «Бхагаваты», можно выделить два психических «поля»: «поле» самоидентификации и «поле» интроспекции. Наконец, в «Чайтанья-чаритамрите» аграрная символика приобретает ярко выраженные этические черты. Ее автор, задействовав образы «семени», «сорняков», «плода» и др., выстраивает целую систему этики, содержание которой отнюдь не утратило своего значения в современных условиях, что исторически доказывается быстрым и широким распространением гаудия-вайшнавизма по всему миру.

Проведенное исследование связи науки и религии в Древней и Средневековой Индии позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, большое значение в данной связи, одновременно предполагающей различие и единение научной и религиозной традиций, приобретает надрациональная, или сверхрациональная компонента знания. Такая компонента хорошо представлена в *мангала-шлоках* (открывающих стихах о призвании благодати) или *шрути-пхалах* (закрывающих стихах того же свойства), посредством которых тот либо иной индийский мыслитель представлял свои религиозно-философские взгляды.

Во-вторых, лингвистическая традиция Древней и Средневековой Индии, представленная, прежде всего, персоналиями Бхартрихари (V в.), Абхинавагупты (X–XI вв.) и Дживы Госвами (XVI в.), проходит интересный путь своего внутреннего духовного развития. Начиная с личности Бхартрихари, индийская грамматика обзаводится мощнейшим философским фундаментом, подчиняющим себе религиозное содержание. Великий кашмирский ученый Абхинавагупта, продолжив грамматические штудии Бхартрихари, осуществляет глубокий синтез науки и религии. Наконец, Джива Госвами подчиняет науку в лице грамматики сугубо религиозным сотериологическим задачам, выдвигая, таким образом, еще один вариант взаимосвязи науки и религии.

В-третьих, математическая традиция Древней и Средневековой Индии проходит похожий путь развития. Один из ее основателей Арьябхата (V–VI вв.) являлся (подобно Бхартрихари), скорее, ученым-философом, нежели религиозным мыслителем. В его математических и астрономических исследованиях мы находим смелую научную ревизию религиозных аспектов знания, однако Арьябхата вовсе не стремился элиминировать религию, отводя ей достойное место гаранта этики человеческого существования. Продолжатель дела Арьябхаты — Варахамира (VI в.), будучи вместе с тем весьма оригинальным мыслителем, осуществляет синтез научного знания и религиозных (в его случае солнцепоклоннических), космологически ориентированных представлений. А далее незаурядный гений Брахмагупты (VII в.), с одной стороны, подчеркивает неизменную доминанту религии над наукой (и в этом он напоминает Джива Госвами, хотя их конфессиональные предпочтения разительно отличаются). С другой стороны, развивая науку, он решительно указывает на ее ограниченность в вопросах морали и этики, отводя данные дисциплины к компетенции религиозного знания.

В-четвертых, аграрные знания Древней и Средневековой Индии имеют определенную специфику: они не изложены систематически в виде какого-либо основополагающего трактата и не могут выступить от имени какого-нибудь конкретного значимого автора. Экспликация отрывочных сведений по данному поводу позволила рассмотреть определение аграрной науки, представленное в тексте «Бхагавад-гиты» и ее комментаторской традиции, где в виде полюсов смысла выступают толкования имперсонального толка (Шанкара, Мадхусудана и др.), а также интерпретации персоналистического направления (Шридхара, Рамануджа и др.). Также в тексте исследования рассмотрена этическая составляющая организации сельской местности, почерпнутая из «Артха-шастры» с ее акцентами на заботу о духовном и интеллектуальном потенциале деревни, заботе о наиболее уязвимых слоях населения и борьбе с туеядством. Наконец,

на примере учения школы *гаудия* показано широкое использование аграрной символики (символы «поля», «знающего поле», «семени», «орошения», «сорняков» и т.д.) в религиозно-философской сфере, весьма обогащающей ее образное содержание.

Таким образом, проблема взаимоотношения науки (на примерах лингвистики, математики, астрономии и аграрной науки) и религии решалась на протяжении истории Индии неоднозначно. Период доминирования научно-философского подхода сменялся этапом синтеза, а затем эпохой доминанты религиозно-философских учений. Однако на любом из этапов неизменно сохранялась некая *единораздельность* (одновременное единство и неслиянность) науки и религии, выражавшаяся в глубочайшей взаимозависимости данных отраслей знания друг от друга, единении точности и этичности, критического подхода и мистических устремлений человека.

Литература

Абхинавагупта. Основы теории мантр: метафизика звука согласно трактату «Паратришика-виварана». М.: Амрита-Русь, 2006. 496 с.

А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Шримад-Бхагаватам. Шестая песнь — часть первая. М.: Можайск-Терра, 1999. 480 с.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980. 333 с.

Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1999. 256 с.

Бхартрихари. Триста строф (Шатакатраям). Бильхана. Пятьдесят строф о тайной любви (Чаурапанчашика) / Перев. с санскрита, вступ. ст. и прим. Леонов М.В. СПб.: Нестор-История, 2020. 240 с.

Володарский А.И. Очерки истории средневековой индийской математики. М.: Наука, 1977. 183 с.

Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Серия «Высшее образование». Т. 1. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. 544 с.

Каутилья. Артхашастра или Наука политики / перевод с санскрита В.И. Кальянова. М.: Литературные памятники, 1959. 793 с.

Каутилья. Артхашастра: кн. I–II / перевод с санскрита А.М. Самозванцева. М.: Вост. лит., 2009. 391 с.

Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1992. 260 с.

Кохановский В.П., Лешкевич Т.Г., Матяш Т.П., Фатхи Т.Б. Основы философии науки. Ростов н/Д: Феникс, 2004. 608 с.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь: около 30 000 слов. М.: Рус. яз., 1987. 944 с.

Левин В.И. Рамануджан — математический гений Индии. М.: Знание, 1968. 51 с.

Марк Порций Катон. Земледелие. СПб.: Наука, 2008. 221 с.

Семенцов В.С. К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты // Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1999. 256 с.

Томпсон Ричард Л. Ведическая космография и астрономия. М.: Философская книга, 2016. 384 с.

Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.

Шри Чайтанья-чаритамрита: Мадхья-лила. Т.4. / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2009. 752 с.

Aryabhata of Aryabhata. New Delhi: Indian National Science Academy, 1976. 219 p.

Bhartrihari. Vakyapadiya (Cantos 1 and 2) with English Translation. Translator: Dr. K. Raghavan Pillai. Delhi: Motilal Banarsidass Shantilal Jain, Jainendra Press 1971. 274 p.

Bibhutibhusan Datta, Avadhesh Narayan Singh. History of Hindu Mathematics. A Source book. Part I and II. New Delhi: Asia Publishing House. Bombay, Calcutta, Madras, London, New York. 1962. 314 p.

Bhagavad-Gita as it is. New York, London: The Macmillan Company, translation and elaborate purports His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 2014. 984 p.

Bhagavad-gītā chapters with Śāṅkarācārya's bhāṣya. 237 p. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=728

Bhagavad Gita. Part III: Four commentaries: Sridhara Svami, Vishvanatha Chakravarti, Madhusudana Sarasvati and Baladeva. 209 p. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=731

Jiva Goswami. Sri Harinamamrita-vyakaranam. Hari Parsada Dasa, 2016. 1425 p.

Kashinath Trimbak Telang. The Nīṭisataka and Vairāgyasataka of Bhartṛhari: with extracts from two Sanskrit commentaries // Bombay Sanskrit series. 1874. №11. 213 p.

Kautalya. Arthasastra with the commentary Srimula of T. Ganapati Sastri. Trivandrum, 1921. 404 p.

Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899. URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>

Ostanin V.V., Konovalov K.V., Krasnikov S.P., Shabanova M.V., Platova T.V. The Ideas of Cooperation in Ancient Indian Philosophy (on the Example of Kautilya's Arthashastra) // Frontier Information Technology and Systems Research in Cooperative Economics, Studies in Systems, Decision and Control. Springer Nature Switzerland, 2021. P. 395–403.

Shri Brahmagupta Viracita. Brahma-sphuta-siddhanta with Vasana, Vijnana and Hindi Commentaries. New Delhi: Indian Institute of Astronomical and Sanskrit Research. Vol. I, 1966. 740 p.

Srimad-Bhagavata-Mahapuram. Pancamah Skandhah with commentaries of Sridhara, Vamsidhara, Viraraghava, Vajayadhvajja, Jiva, Visvanatha, Sukadeva, Giridhara, Bhagavat-Prasada (Sanskrit only), 1966. 623 p.

Srimad-Bhagavatam. Canto One to Ten. The Bhaktivedanta Book Trust, translation and elaborate purports His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1982. 2400 p.

Sri Ramanuja. Gita Bhasya. Translation by Svami Adidevananda. Mylapore, Madras, 1993. 620 p.

The Brhat Sanhita of Varaha-Mihira. Calcutta: The Baptist Mission Press, 1865. 670 p.

The Brihat Jataka of Varaha Mihira. Madras. Translated into English by N. Chidambaram Iyer, 1885. 305 p.

The Panchasiddhantika of Varaha Mihira. Benares. The Text, Edited with an Original Commentary in Sanskrit and an English Translation and Introduction by G. Thibaut and Mahamahopadhyaya Sudhakara Dvivedi, 1889. 345 p.

Abstract

Science and Religion in Ancient and Medieval India

The proposed section explores the relationship between science and religion throughout the history of Ancient and Medieval India. The scientific disciplines are linguistics, mathematics, astronomy and agronomy.

In all of them, the supra-rational component of human cognition is analyzed on the basis of the study of *mangala-shlokas* (opening blessing verses) and *shruti-phalas* (closing blessing verses) of different works, since the religious beliefs of representatives of the above scientific disciplines and their philosophical intuitions, obviously, were not only the most important components of these scientific branches, but often they guided their pure rational research.

In the field of linguistics, the personalities of Bhartrihari (V century), Abhinavagupta (X—XI centuries) and Jiva Gosvami (XVI century) are considered, which offer various options for the relationship between science and religion — from the dominance of one over the other to the synthesis between them. Starting with the personality of Bhartrihari, Indian grammar acquires a powerful philosophical foundation that subordinates religious content. The great Kashmiri scholar Abhinavagupta, continuing the grammatical studies of Bhartrihari, builds, however, a deep synthesis of science and religion. Finally, Jiva Gosvami subordinates science in the form of grammar to purely religious tasks, thus putting forward another variant of the relationship between science and religion.

In the field of mathematics and astronomy, the heritage of Aryabhata (V—VI centuries), Varahamihira (VI century) and

Brahmagupta (VII century) is studied. Their teachings on the relationship between science and religion are similar to the above options and also extend from the dominance of science or religion to their synthesis. In Aryabhata's mathematical and astronomical studies, we find a bold scientific revision of the religious aspects of knowledge, however, Aryabhata did not seek to annihilate religion at all, assigning it a worthy place as a guarantor of the ethics of human existence. The successor of the work of Aryabhata — Varahamihira, being at the same time a very original thinker, carries out the synthesis of scientific knowledge and religious (in his case, sun-worshipping), cosmologically oriented ideas. And then the extraordinary genius of Brahmagupta, on the one hand, emphasizes the invariable dominance of religion over science (and in this he is somewhat reminiscent of Jiva Gosvami, although their confessional preferences are strikingly different). On the other hand, developing this very science, he strongly points out its limitations in matters of morality and ethics, taking these disciplines to the competence of religious knowledge.

In the field of agricultural science, its definition given in the Bhagavad-gita, ethical regulations and symbolic meaning are explicitly considered. The explication of fragmentary information on this issue made it possible to consider the definition of agrarian science presented in the text of the Bhagavad-Gita and its commentary tradition, where impersonal interpretations (Shankara, Madhusudana, etc.), as well as interpretations of the personalistic direction (Sridhara, Ramanuja, etc.) act as poles of meaning. The ethical component of the organization of rural areas, drawn from the Artha-Shastra with its emphasis on caring for the spiritual and intellectual potential of the village, protecting the most vulnerable segments of the population and combating parasitism. Finally, the example of the teaching of the Gaudiya school shows the widespread use of agrarian symbols (symbols of “field”, “knowing the field”, “seed”, “irrigation”, “weeds”, etc.) in religious sphere.

The considered problems allow us to conclude about the simultaneous unity and non-unity of science and religion, where each of the disciplines occupies an important place strictly due to it.

ГЛАВА 2. Религия и наука в трудах Роджера Бэкона¹

И надлежит, чтобы в святых истинах славы и благодати [человек] достиг разумения с помощью опыта внутреннего просвещения, данного Богом, а к постижению тайн природы и искусства его привел чувственный опыт.

Р. Бэкон

§1. Общее введение

В рамках европейской интеллектуальной традиции последнего столетия тема соотношения науки и религии решалась преимущественно в светском рационалистическом ключе, где за религией в лучшем случае признавалось культурно-историческое, этическое и психологическое значение, а вот как особый познавательный (трансцендентный или мистический) опыт, да еще способный обогатить современную науку, — подобная мысль являлась скорее исключением из правил². Более того, рационализм, атеизм и гуманизм часто отождествлялись и противопоставлялись иррационализму различных форм непосредственного религиозного опыта, как, например, в рамках позитивистской или марксистской традиции. Вот характерное рассуждение К. Поппера, у которого слово «мистицизм» приобретает вдобавок еще и тоталитарный оттенок. «Конфликт девятнадцатого столетия между наукой и религией, — пишет К. Поппер, — кажется мне исчерпанным.

¹Материал опубликован в статье: Иванов А.В. Религия и наука в трудах Роджера Бэкона // Вестник Омского государственного университета. Серия математика, физика, философия. 2022. № 4.

²На этом фоне своим конструктивным потенциалом выделялись религиозоведческие работы М. Элиаде и Р. Отто, а также философские труды М. Шелера и А. Бергсона. Одной из первых работ, где был предпринят комплексный когнитивный анализ различных форм мистицизма, стала коллективная монография: *Mysticism and the Modern Mind*. N.Y., 1959.

Действительно, некритический рационализм девятнадцатого века оказался внутренне противоречивым и поэтому сегодня реальной проблемой является не выбор между знанием и верой, а выбор между двумя формами веры. Новая проблема выглядит так: какая вера истинна, а какая — нет. Я пытался показать, что выбор, перед которым мы оказались, это — выбор между верой в разум человеческих индивидуумов и верой в мистические способности людей, посредством которых они объединяются в различного рода коллективы. Одновременно это — выбор между утверждением о единстве человеческого рода и утверждением, согласно которому люди должны быть разделены на друзей и врагов, господ и хозяев»¹.

Удивительно, насколько история, столь нелюбимая К. Поппером, опровергла его рассудочные схемы: лжепророчествами оказались и рыночно-либеральный «конец истории», и «открытость» западного общества, и данный конкретный тезис Поппера, что религиозный мистицизм делит-де людей на друзей и врагов, господ и хозяев. Все происходит с точностью до наоборот: именно односторонние рассудочные схемы (равно и светские, и церковные), а вовсе не мистический опыт², делят мир на своих и чужих, причем наиболее тоталитарными и разобщающими человеческий род оказываются как раз западнические рассудочные размежевания и ярлыки, которыми полна книга самого основоположника «критического рационализма». Что же касается оппозиции знания и веры, то некритическими верованиями, как неопровержимо доказывают историко-научные исследования, полна и наука — вроде бы рациональная; а подлинная религиозная вера, как свидетельствуют все серьезные религиозные философы, ученые и мистики, является особым и очень важным видом внерационального (или сверхрационального) знания,

¹Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т.2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М., 1992. С.284–285.

²С ним не то что на войну людей нельзя повести, о нем даже другому сознанию буквально поведать невозможно, что Поппер как раз признает, тем самым противореча самому себе.

существенно расширяющим и наши научно-рациональные горизонты. Об этом мы писали в предыдущих главах и еще будем говорить на последующих страницах книги.

Для фактического опровержения ложных схем, подобных попперовским¹, и для продуктивного обсуждения оснований и перспектив диалога науки и религии особое значение приобретает практический опыт тех выдающихся мыслителей, кто в личной жизни и творчестве сумел гармонично совместить научное и религиозное мировоззрение, оставив неповторимый след в обеих этих важнейших сферах духовной культуры человечества. К таким знаковым фигурам относятся Пифагор и Платон, Посидоний Апафейский и Роджер Бэкон, Авиценна и Бируни, Николай Кузанский и Лейбниц, П.А. Флоренский и святитель Лука Войно-Ясенецкий и многие другие. Внимание к подобным выдающимся фигурам прошлого инициируется не только естественным биографическим, историко-научным и историко-философским интересом, но еще двумя важными причинами. Во-первых, многие их научные результаты и теоретические идеи сохраняют актуальное значение для современности. Это — не просто история, а именно живое и работающее культурное наследие. Во-вторых, личный облик таких синтетических гениев имеет как бы сверхвременное измерение, ибо они являют собой уже реально сбывшийся в истории антропологический идеал человека, всесторонне развившего свои познавательные и творческие способности, которому, возможно, суждено будет в массовой форме воплотиться лишь в отдаленном будущем.

Сделаем несколько предварительных замечаний, прежде чем перейдем к анализу творчества одного из великих синтетических гениев человечества — Роджера Бэкона.

¹Поппер как философ вообще отличался склонностью к абстрактным рассудочным оппозициям и явным дефицитом разумного диалектического мышления. Неслучайно его главными врагами являлись как раз великие диалектики — Платон, Гегель и Маркс. Удивительно, как стан попперовских врагов и «лжепророков» не пополнил еще один великий диалектик — Николай Кузанский, речь о котором пойдет в следующей главе монографии.

Проблема соотношения науки и религии, разума и веры — одна из сквозных в рамках западноевропейской философской традиции, начиная со Средневековья. Уже здесь сформировались и радикально мистические школы, восходящие к Петру Дамиани и Бернару Клервосскому, и рационалистические теологические традиции, представленные Шартрской школой и Абеяром, и, наконец, теория двойственной истины Сигера Брабантского. Они с теми или иными видоизменениями сохранились и в последующей европейской традиции, где при всем неуклонно нараставшем культе научного и философского разума всегда будет сохраняться и религиозно-мистическая линия, представленная такими выдающимися именами, как Мейстер Экхарт, Якоб Беме, Блез Паскаль или Фридрих Якоби.

Что касается собственно философского осмысления взаимоотношений науки и философии, с одной стороны, и религии, с другой, то и здесь мы видим целый спектр разных подходов и выдающихся работ, начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта и заканчивая трудами немецкой классической философии, где, например, гегелевский панлогизм в подходе к этой проблеме кардинально отличается от шеллинговского подхода с совсем другим отношением и к религии, и к непосредственным формам познавательного опыта вообще. Влияние синтетического мышления Шеллинга на последующие искания русской философии — отдельная тема, но она достаточно хорошо проработана, чтобы на ней останавливаться детально¹.

¹См. напр.: Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; Филатова О.В. О русском шеллингианстве (проблема заимствования философской системы) // Идеи и идеалы. 2010. Т.2. №4. С.33–38. К сожалению, исследователям этой проблемы часто не удается избежать двух крайностей в зависимости от их философских предрассудков: абсолютизации или, наоборот, преуменьшения влияния Шеллинга на русскую философию. Следует помнить, что даже заимствование отдельных идей гениальным философом, уровня В.С. Соловьева, — это никогда не буквальное и школярское, а всегда творческое заимствование с новыми смысловыми нюансами и акцентами. Западной и отечественной западнической традициям исследования русских философских идей

Наконец, XIX век в Европе — это время становления научного религиоведения, где уже перед одним из его основателей Максом Мюллером со всей остротой встала проблема: насколько религиозные тексты и религиозный опыт прозрачны для рационального научного исследования¹? Это, в свою очередь, вывело проблему обсуждения соотношения науки и религии далеко за рамки собственно философского дискурса; стимулировало, с одной стороны, возникновение новых наук о религии (социология религии, психология религии и т.д.), а, с другой, заставило только еще кристаллизующуюся философию науки (в лице, прежде всего, позитивистской, неокантианской и прагматистской эпистемологических доктрин) в той или иной форме также затрагивать проблему соотношения научного и религиозного знания. Важную роль как в осмыслении специфики и функций религиозного опыта, так и его взаимоотношений с философией и наукой сыграла, как известно, вышедшая в 1902 году книга Уильяма Джемса «Многообразие религиозного опыта». У него мы встречаем очень важное, на наш взгляд, мировоззренческое понятие «*ученого сектанта*», который абсолютизирует свои исторически относительные познания и считает, что «не существует ничего, кроме чувственного мира и признаваемых наукой законов и явлений природы», хотя, как справедливо замечает У. Джемс, «реальный мир гораздо более сложен, чем это предполагает и допускает естествознание»².

всегда было свойственно подчеркивание зависимости русской философии от западноевропейской. Но здесь полезно напомнить о не меньшей, если не большей зависимости той же европейской схоластики от арабской философии, включая ее корифеев, типа Фомы Аквинского или Роджера Бэкона, речь о котором впереди.

¹Этой проблеме он уделяет большое внимание в своих известных лекциях о религии: Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1879 года. М., 2002.

²Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С.412. Эта позиция, как мы увидим ниже, напрямую перекликается с

Впрочем, вся классическая западноевропейская традиция обсуждения взаимоотношений религии с философией и наукой достаточно хорошо изучена, и мы ее далее касаться не будем. Что касается современного состояния обсуждений этой проблемы в европейской философии религии и теологии, то эти вопросы подробно освещались в первой главе.

Здесь же мы проанализируем творчество тех выдающихся фигур в рамках европейской культурной традиции, которые внесли свой вклад и в развитие науки, и в развитие религиозно-философских представлений и, самое главное, чье идейное наследие, на наш взгляд, до сих пор сохраняет актуальность.

§2. Проблема авторитета у Р. Бэкона

К синтетическим гениям, гармонично сочетавшим в себе и религиозную, и научную одаренность, безусловно, можно отнести выдающегося средневекового мыслителя Роджера Бэкона (ок. 1214–1294), который был назван современниками «удивительным доктором» и который сумел не только внести свой вклад в математику, оптику, химию¹, медицину, герменевтику и семиотику², предсказать многие будущие

разделением Р. Бэкона всего человеческого опыта на внешний и внутренний.

¹Ряд авторов считает его первооткрывателем пороха. См.: Хайм Г.У.Л. Роджер Бэкон и порох // Роджер Бэкон: алхимия, астрология, магия и медицина (сборник). СПб., 2021. С.139–166.

²Например, в его трактате «О знаках» можно вычитать идею «семантического треугольника». Р. Бэкон пишет: «Поэтому всякий раз, когда произносится со значением слово, обозначающее вещь, в душе с необходимостью должна присутствовать “форма” вещи и познавательный навык» (Бэкон Р. «О знаках» // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы). М., 2010. С.374). Здесь под «формой» средневековый философ имеет в виду как раз смысл, понятие о предмете.

научно-технические открытия и изобретения¹, но и высказать ряд важнейших и до сих пор значимых теоретических идей. В этом плане вряд ли можно полностью согласиться с общей характеристикой его творчества, данной современным исследователем А.В. Апполоновым: «Прежде всего, Бэкон стремился к созданию всеобъемлющего учения, которое включало бы все накопленное человечеством знание и было при этом ориентировано на практические цели и задачи. В отличие от большинства средневековых мыслителей, которые видели в науке и философии главным образом теоретическое знание, Бэкон постоянно акцентировал внимание на их *utilitas* (пользе), то есть на их практическом приложении»². Однако как раз философско-теоретические идеи Р. Бэкона являются наиболее интересными в его наследии, так как до сих пор сохраняют, на наш взгляд, и актуальность, и определенную эвристичность. Это — не философский архив и не предмет сугубо историко-философских штудий, а вполне конструктивные идеи, которые можно использовать в решении современных проблем, в том числе и проблемы соотношения науки и религии.

¹Известны его пророчества о подводных лодках, самолетах и поездах. «...Могут быть созданы такие орудия мореплавания, чтобы большие корабли без гребцов пересекали реки и моря, управляемые одним человеком, и с большей скоростью, чем если бы они были наполнены гребцами. Также могут быть созданы повозки, которые двигались бы без тягловых животных с невообразимой стремительностью... Также могут быть созданы инструменты для полета: чтобы в середине инструмента сидел человек, вращая некое изобретение, с помощью которого [двигались бы], ударяя по воздуху, искусственно созданные крылья, на манер летящей птицы. Также [может быть создан]... инструмент, который поднимал бы и опускал немислимые тяжести... Могут быть также созданы инструменты для путешествий под водой морей и рек — вплоть до достижения дна, и без всякой телесной опасности» (Бэкон Р. О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. Послание брата Роджера Бэкона [Гийому Парижскому] // Р. Бэкон. Избранное. М., 2005. URL: <https://www.koob.ru>)

²Апполонов А.В. Понятие практики и практического в философии Роджера Бэкона // Этическая мысль 2018. Т. 18. № 2. С. 49.

Любопытно, что в другой своей статье А.В. Апполонов во многом опровергает сам себя и поддерживает высказанный нами тезис. Так, он пишет: «Наконец, нельзя не сказать о том, что в некоторых отношениях бэконовское исследование религий выглядит вполне современно. Например, у него присутствует подразделение религий сообразно таким факторам, как многобожие/единобожие, наличие/отсутствие священства, наличие/отсутствие священных текстов, наличие/отсутствие мест публичного богослужения и т. д... Или, например, трудно не согласиться с утверждением Бэкона о том, что любой религиозный “закон” (по крайней мере, это касается тех “законов”, о которых он упоминает) ссылается на трансцендентную реальность как на источник своей легитимности»¹.

Какие же еще идеи Р. Бэкона, касающиеся религии и ее взаимоотношений с наукой, выглядят «вполне современными» и заслуживают, на наш взгляд, самого пристального, именно теоретического, а не сугубо историко-философского внимания?

Прежде всего, это касается *проблемы авторитета*. До сих пор среди многих исследователей науки господствует убеждение, что в религии роль авторитета (Священного текста, пророка или святого) абсолютна, а в научном знании — сугубо относительна. Конечно, авторитеты в науке также есть, но истинная рациональность подразумевает исходный «организованный скептицизм» (Р. Мертон) относительно них и безусловное доверие логическим, теоретическим и эмпирическим объективным аргументам. Вопреки этому наивному позитивистскому верованию, разделяемому и постпозитивистом К. Поппером, Р. Бэкон совершенно правильно обосновывает фундаментальную роль авторитета не только в религии, но и в науке, которую он, по средневековой традиции, от философии принципиально не отделяет. Действительно, и в науке, и в философии

¹Апполонов А.В. Классификация религий у Роджера Бэкона // Государство. Религия. Церковь. 2012. №1. С.221.

бессознательное влияние авторитетов гораздо более фундаментально, чем представляется на первый взгляд. Это касается не только авторитета господствующей общенаучной парадигмы и научной школы, к которой принадлежит ученый, но также авторитета используемых университетских курсов и учебников, авторитета отдельных преподавателей и непосредственного научного руководителя.

Р. Бэкон справедливо указывает, что освоение любого знания (и религиозного, и научного) начинается с опоры на какие-то авторитеты, и они только позднее проверяются накопленным личным опытом (внешним и внутренним)¹ и подвергаются объективному логическому анализу. Он пишет, что «не следует человеку, не имеющему опыта, искать доказательства, чтобы прежде обрести интеллектуальное знание, ибо он не получит доказательства до того, как обретет опыт. Поэтому он должен сперва поверить [тем, кто обладает этим опытом], потом обрести [сам] опыт, и только затем — доказательства»².

При этом английский мыслитель высказывает довольно смелую не только для средневекового, но и для современного религиозного сознания мысль, что не только в рациональных видах опыта, но и в религии подавляющее большинство авторитетов (мудрецов и святых) является относительным, ибо они могут заблуждаться по самым различным причинам. «... Мы можем собрать из книг святых, — пишет Р. Бэкон, — бесчисленное множество... высказываний (как относящихся к предмету спора, так и связанных со [взаимными] обидами), которые показывают, что в их знаниях многое [было привнесено] человеческой слабостью, из-за которой они утверждали то, что не должны были бы утверждать. Но ясно, что они делали это не на основании точного знания; следовательно, [на основании] кажущегося и выносили заключения в соответствии с ним»³.

¹Их трактовку у Р. Бэкона мы рассмотрим ниже.

²Бэкон Р. Большое сочинение // Р. Бэкон. Избранное. URL: <https://www.koob.ru>

³Там же.

Однако понятно, что религиозное сознание все же требует абсолютных авторитетов, будь то священный текст, пророк или религиозный учитель. В этом плане не ошибались, по Р. Бэкону, «только авторы Священного Писания, а писания прочих, какой бы святостью и ученостью они ни отличались, не следует считать истинными до тех пор, пока это не будет доказано — на основании канона и [сочинений] иных авторов или же на основании удовлетворительных [рациональных] аргументов»¹. Любопытно, что, по мысли «удивительного доктора», авторы Священного Писания являются абсолютными авторитетами не только в области религиозного, но и научно-рационального знания, «ибо только патриархи и пророки были истинными философами, которые познали все: не только Закон Божий, но и все разделы философии»². Приобщенные к полноте божественных знаний, они передали обыкновенным людям не только базовые религиозные и философские, но также математические, астрономические, медицинские и другие научные истины. У Р. Бэкона — человека, по-видимому, не только гениально интеллектуально одаренного, но еще и очень страстного, — дело иногда доходит до абсурда: в целом ряде фрагментов своего «Большого сочинения» он силится убедить читателя в том, что свои философские, астрономические и математические знания египтяне, вавилоняне и греки почерпнули... из ветхозаветных источников.

Однако очевидные конфессиональные предрассудки и теологические фантазии Р. Бэкона, вытекающие из особенностей эпохи, в которую ему суждено было творить и жить, не должны заслонять для нас его другую очень важную эпистемологическую идею: *авторитетность знания и в науке, и в религии напрямую зависит от глубины личного непосредственного познавательного опыта*. Применительно к религии имеется в виду внутренний, так называемый

¹Там же.

²Там же.

трансцендентный (или мистический) опыт, который лежит в основе и создания «осевых» религиозных текстов, и убедительности религиозной проповеди, и подлинного религиозного учительства. Даже религиозное Откровение, которое дается пророкам и апостолам свыше, требует встречного усилия с их стороны, то есть внутренней готовности принять трансцендентное знание, как бы выйти за пределы своей земной личности и привычной картины мира. Неслучайно Р. Бэкон в ряде мест специально подчеркивает длительность жизни ветхозаветных патриархов и пророков, которым нужно было время для обретения соответствующих познавательных способностей.

Здесь, конечно, встает важная и очень сложная проблема подлинности и общезначимости личного трансцендентного опыта, отличия его от разного рода имитаций и профанаций и, соответственно, критериев различения подлинных и ложных религиозных авторитетов. Не вдаваясь в ее детальное обсуждение, можно, в принципе, солидаризироваться с позицией Р. Бэкона, что важными средствами подобного различения являются и непосредственный опыт последователей (их успех или неуспех на путях духовного совершенствования), и рациональный анализ идей, выдвинутых религиозными авторитетами, и, наконец, историческая практика, которая во многом также позволяет отделять подлинный личный религиозный опыт от имитаций и заблуждений.

§3. Внешний и внутренний опыт

Обостренное внимание к непосредственным видам когнитивного опыта и негативное отношение к схоластическим, чисто дискурсивно-выводным построениям (познание «с помощью аргументации», по выражению английского мыслителя), закономерно приводят Р. Бэкона к очень важному **разделению видов опыта на внешний и внутренний**. Во внешнем чувственном опыте, направленном

на постижение природы, он видит источник подлинно строгой и продуктивной науки об устройстве внешнего мира, где может быть использована столь любимая им математика. В этом плане безусловно правы те авторы, которые рассматривают Р. Бэкона в качестве одного из провозвестников европейского экспериментального естествознания.

Однако, помимо познания внешних — чувственно данных — вещей, есть область внутреннего духовного опыта, которая требует иных, трансцендентных познавательных способностей, о которых речь шла выше. Эти способности трансцендентны в том смысле, что позволяют нам приобщаться к реальности, лежащей за пределами привычного опыта наших чувств и рассудочных построений. Приведем обширный фрагмент бэконовского сочинения о двух видах опыта полностью, так как он исключительно важен. «...Опыт бывает двояким, — пишет Р. Бэкон. — Один приобретается с помощью внешних чувств: так мы познаем в опыте небесные явления с помощью изготовленных для этого инструментов, а явления подлунного мира — посредством зрения. А то, что не находится в местах, в которых пребываем мы, мы познаем благодаря другим мудрецам, обладающим опытом... Но этот опыт для человека недостаточен, поскольку он не дает полной достоверности относительно телесных вещей вследствие их сложности и не достигает вещей духовных. Поэтому необходимо, чтобы человеческий разум получал и иную помощь, и поэтому святые патриархи и пророки, которые первые дали науки миру (и, равным образом, многие верные после [пришествия] Христа), не останавливались на чувственном восприятии, но получали **внутренние озарения**. Ибо благодать веры и Божественное вдохновение просвещают многих не только в вещах духовных, но и в вещах телесных и философских науках...

Существуют семь внутренних степеней этой науки. Первая [обретается] посредством чисто научных озарений. Вторая степень состоит в добродетелях. Ибо злой человек невежествен, как говорит Аристотель во II книге *Этики*, и аль-Газали в *Логике* утверждает, что душа, оскверненная грехами, подобна

ржавому зеркалу, в котором не могут должным образом быть явлены образы вещей; но душа, украшенная добродетелями, есть все равно, что хорошо отполированное зеркало, в котором формы вещей явлены должным образом.

Третья степень — семь даров Духа Святого, которые перечисляет Исайя¹. Четвертая — блаженства, которые определяет в Евангелии Господь. Пятая заключается в чувствах духовных. Шестая — в плодах [Святого Духа], среди которых мир Господень, который превосходит всякое чувство. Седьмая — в восхищениях и их видах, сообразно которым разные люди по-разному восхищаемы, так что видят многое, о чем не подобает говорить человеку. И тот, кто тщательно испытал на опыте все или некоторые из них, может предоставить себе и другим достоверное знание не только о духовном, но и обо всех человеческих науках².

В этом знаменитом фрагменте, к сожалению оставшемся у Р. Бэкона неразвернутым, важен целый ряд моментов. Во-первых, бэконовскую оппозицию «внешний опыт — внутренний опыт» вполне правомерно использовать для разведения науки и религии в целом, где областью науки являются преимущественно экспериментальное изучение объектов и процессов внешнего мира, как они даны нам в чувственном восприятии, а объектами религиозного опыта выступают факты и события духовного мира, включая возможность экспериментирования с собственным сознанием, как это происходит, например, в практике индийской йоги. Понятно, что противоположность между внутренним и внешним опытом является сугубо относительной, и сегодня можно говорить о неуклонном схождении внешнего и внутреннего опыта постижения бытия, когда становится очевидной «человекообразность» современной постнеклассической науки³.

¹Ср. Ис. 11, 2–3.

²Бэкон Р. Большое сочинение...

³Более подробно этот тезис развернут и обоснован в статье автора: Иванов А.В. Наука и религия: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники, 2022. Т. 27. №1. С. 111–123.

Во-вторых, Р. Бэкон выделяет разные формы трансцендентного внутреннего опыта: первая ступень — научно-философские озарения, что может быть названо умозрением; вторая ступень — этико-психологическое познание, где нравственной и умудренной душе отрываются такие глубины собственной и чужой психической жизни, которые скрыты от души, затемненной страстями, житейскими предрассудками и ложными идеями. Третья ступень — как раз многообразные формы религиозного трансцендентного опыта, которые остались у Р. Бэкона не раскрытыми и допускающими различные толкования. Они, повторим, могут быть также названы формами мистического опыта или мистического созерцания¹.

В-третьих, именно через внутренние формы трансцендентного опыта открываются, по Р. Бэкону, истинные основания и пути как рационального, так и внерационального познания, которые фундируют любые рационально-дискурсивные построения как в философии и науке, так и в религии. Это он подчеркивает в следующей фразе: «...Только эта госпожа теоретических наук может предоставить великие истины в рамках этих наук, каковых [истин] данные науки [сами по себе] никоим образом достичь не могут»². Здесь нетрудно увидеть зародыш целого спектра эпистемологических идей, которые будут развиваться в последующей традиции, будь то «непостижимое видение» Николая Кузанского, речь о котором впереди; рациональная интуиция Р. Декарта, посредством которой схватываются врожденные идеи; различные виды интуитивизма от А. Бергсона до Н.О. Лосского и знаменитая идея

¹Применительно к этой бэконовской классификации форм внутреннего трансцендентного опыта можно вспомнить показательное название известного труда С.Н. Булгакова «Свет невечерний: Созерцания и умозрения». Любопытно, что и в исламской традиции различаются различные формы трансцендентного опыта, например, мистическое озарение и мистический гнозис. См.: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. М., 1989. С.119.

²Бэкон Р. Большое сочинение...

А. Эйнштейна, что нет прямого рационально-индуктивного пути от научных фактов к гипотезам, а есть конструктивно-интуитивный скачок от внешнего опыта к теоретическим моделям. К тому же, в основе научного познания, по А. Эйнштейну, лежит неустраиваемая *вера* ученого в гармонию окружающего мира¹. Все это в целом делает несостоятельной жесткую дихотомию К. Поппера «рационализм-мистицизм», с анализа которой мы начинали исследование бэконовских идей.

§4. Диалектика религии и науки у Р. Бэкона

Теперь мы можем вернуться к исходному вопросу о том, как понимает Р. Бэкон взаимоотношения между философией (наукой) и религией. Понятно, что он отдает безусловное первенство Священному Писанию и истинам религии, что наглядно видно в приведенной выше иерархии форм внутреннего познавательного опыта. Однако он приписывает ветхозаветным патриархам и пророкам, как мы помним, не только трансцендентное ведение базовых религиозных истин, но также видение основополагающих научных и философских знаний. Более того, он упрекает современных ему богословов в засилии умозрительной схоластики и в научном невежестве (лингвистическом, математическом и астрономическом) и напрямую связывает рост авторитета и влияния христианской религии со степенью ее опоры на результаты научных исследований. Иными словами, **не только религия и богословие нужны науке и философии, но последние в меньшей степени нужны религии и богословским построениям.** Этот вызывающий теоретический тезис, равно как и многообразные научные

¹А. Эйнштейн и Л. Инфельд писали: «Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира, не могло бы быть никакой науки. Эта вера есть и всегда останется основным мотивом всякого научного творчества» (Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов. М., 1965. С.241.)

исследования «удивительного доктора», естественно, не могли не вызвать негодования и административных репрессий со стороны официальных церковных и богословских кругов. Многие годы своей жизни Р. Бэкон был вынужден провести в тюремном заключении, не имея возможностей для научной работы¹. Вот квинтэссенция его синтетической позиции во втором разделе его «Большого сочинения»: «Итак, я утверждаю, что есть одна наука, госпожа прочих, а именно, богословие, для коего совершенно необходимы прочие науки, без которых оно не может быть действенным. И богословие использует в своих интересах силу прочих [наук], которые подчиняются ее приказам и повелениям. И, однако, существует одна совершенная мудрость, которая целиком содержится в Священном Писании, и она должна разъясняться с помощью канонического права и философии, и благодаря этим наукам происходит истолкование Божественной истины. Ибо мудрость сама по себе — это как бы сжатый кулак, а благодаря указанным наукам она становится раскрытой ладонью»².

Далее Р. Бэкон довольно убедительно обосновывает необходимость научных знаний для глубокого понимания и правильного практического использования истин Откровения. Он, например, показывает, предвосхищая будущие филологические библейские исследования, насколько важны точные переводы Библии с одного языка на другой (особенно с древнееврейского и греческого на латинский); как могут исказиться при этом религиозные истины, и насколько важно владение различными языками для эффективной религиозной проповеди и убедительной апологетики. Можно согласиться с А.С. Гореловым, что «с грядущими гуманистами Бэкона связывает не только осознание важности изучения языков и постановка методологических проблем, связанных с переводом и

¹См. подробнее о его биографии в статье: Виноградов К.П. ROGER BACON VITA ET OPERA (Жизнь и творчество Роджера Бэкона) // Р. Бэкон. Избранное. М., 2005. URL: <https://www.koob.ru>

²Бэкон Р. Большое сочинение...

текстологической критикой, но и интерес к принципам риторической и поэтической аргументации по сравнению с традиционно изучаемой в логике доказательной и диалектической аргументацией»¹.

Еще большее значение для правильного понимания истин христианской религии Р. Бэкон уделяет математике, в которую он включает также астрономию и астрологию. Без овладения математикой, которая, по его мнению, как бы врождена человеческому разуму², не только невозможно сформировать у верующего доказательного и систематического мышления, но невозможно понимание астрономических, хронологических и календарных сведений, содержащихся в Библии. Без нее и обрядовая сторона жизни Церкви невозможна. Наконец, использование математической символики крайне полезно для понимания многих религиозных истин. Здесь, как мы увидим далее, он предвосхищает использование математических схем и моделей в качестве средств метафизического умопознания у Николая Кузанского.

В сущности, Р. Бэкон проводит идею **органического единства науки и религии**, у которых общий исток, где вечные истины религии задают основания и направление научно-философскому развитию, а они, в свою очередь, раскрываются и обосновываются только через научно-философское знание. Здесь очень удачен символ, который использует английский мыслитель. Религия без обращения к науке подобна сжатому кулаку — и раскрытой дающей ладони, когда опирается на научное познание мира и человека. Р. Бэкона можно также считать одним из первых идеологов научного прогресса, когда он вдохновенно описывает будущие технические достижения³, предрекает увеличение

¹Горелов А.С. *Философия Роджера Бэкона и ее место в истории европейской культуры* // Бэкон Р. *Избранное*. М., 2005. URL: <https://www.koob.ru>

²Здесь он предвосхищает теорию врожденных идей Р. Декарта, в том числе и врожденности идей математических.

³Эти технические пророчества мы приводили в начале данного параграфа.

продолжительности человеческой жизни благодаря успехам медицины и нравственному прогрессу людей, предрекает науке успехи в оптике и в изучении человеческой психики. Он прямо говорит, что не известное современным мудрецам, рано или поздно станет известно потомкам в будущем.

Фактически Р. Бэкон первым в европейской традиции **привносит и в религию, и в науку идею развития**: религия в ходе исторического развития и благодаря науке раскрывает свой *имманентный* смысловой и ценностный потенциал, а научное знание природы человеком и овладение ее силами постоянно расширяется, выходит за прежние границы, то есть как бы *трансцендируется*. Иными словами, религиозному знанию как доминирующей стихии внутреннего духовного опыта исторически свойственно бесконечно углубляться в свои вечные Истины, избавляясь от ветхих догм и устаревших толкований священных текстов, а научному знанию, как сфере преимущественно внешнего опыта, наоборот, свойственно неограниченно расширяться, осваивая все новые и новые предметные поля и пространства природы, в свою очередь, отказываясь от предрассудков и заблуждений. Оба вида опыта, как мы уже писали выше, вовсе не отрицают друг друга, не конкурируют между собой, а, наоборот, нуждаются друг в друге и взаимно друг друга стимулируют. Правда, по мнению Бэкона, — при безусловном примате Истин Священного Писания и под водительством «матери-Церкви». В этом плане христианскую религиозно-мировоззренческую позицию Р. Бэкона не следует модернизировать, как, впрочем, нельзя и не восхищаться пророческой силой его мысли.

§5. Отношение к магии и мистика света

В работе «О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. Послание брата Роджера Бэкона [Гийому Парижскому]» английский мыслитель высказывает идею, весьма актуальную для сегодняшнего дня: знания и

технологии могут нести не только благо, но и зло, если они попадают в дурные руки. В частности, не все знания можно и нужно раскрывать грубой и невежественной толпе. Р. Бэкон в этой связи пишет: «А причина этого неведения толпы, по мнению всех мудрых, такова: толпа высмеивает мудрецов, с презрением относится к тайнам мудрости, не знает, как использовать достойнейшие вещи, и даже, если по случаю она и узнает нечто значительное, то тут же его портит и пользуется им неправильно — на многообразную погибель людей и сообществ»¹. Он и заканчивает свое Послание Гийому Парижскому (вернее, дошедший до нас фрагмент этого послания) теми способами, которыми ответственные ученые должны скрывать от невежественных толп и их правителей свои сокровенные знания. Это и тайнопись, и символические изображения, и сокращенная запись. Таким образом, Р. Бэкона можно рассматривать как одного из первых европейских мыслителей, предугадавших противоречивость будущего научно-технического прогресса и возложивших на самих ученых этическую ответственность за использование добытых ими знаний.

К безусловным заслугам Р. Бэкона следует отнести также его крайне негативное отношение ко всякой магии, которая является, по его мнению, плодом невежества и которая может принести человечеству большой вред. Магии, основанной на иррациональных и некритических верованиях, дошедших до современников из древней и темной языческой старины, предшественник экспериментального европейского естествознания противопоставляет систематические научные исследования, основанные на знании предшествующей традиции², собственных результатах опыта и их

¹Бэкон Р. О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. Послание брата Роджера Бэкона [Гийому Парижскому] // Бэкон Р. Избранное. М., 2005. URL: <https://www.koob.ru>

²Недаром английский мыслитель постоянно ссылается на предшествующую ему греческую и арабскую мысль, особенно почитая столь близких ему по универсальной научной направленности ума Аристотеля и Авиценну.

рациональном коллективном обсуждении. Разделяя со своими современниками убежденность в том, что Небо и звезды оказывают на земную жизнь капитальное воздействие, Р. Бэкон занимает достаточно взвешенную позицию относительно астрологии, называя «ложными математиками» тех, кто приписывает влиянию звезд на жизнь людей и народов необходимый характер. «...Птолемей, Аристотель, Авиценна... — пишет Р. Бэкон, — не допускали абсолютной необходимости... в подлунном мире под [влиянием] действия неба, так как свободный выбор не зависит от природных вещей, и не считали, что выводы [этой ложной математики] должны быть безошибочны, напротив, они не приписывали некую необходимость свободному выбору, поскольку, как будет ясно из дальнейшего, не приписывали ее и природным вещам. И поэтому все философы осуждали безумства этих ложных математиков»¹. В этом плане позицию Р. Бэкона следует квалифицировать как детерминизм вероятностного типа, где находится место и объективным природным законам (законам Неба), и Божественному Провидению и свободной воле человека. Позиция, надо признать, вполне себе диалектическая.

Еще одной, очень важной сферой научной деятельности Р. Бэкона, напрямую связанной с взаимоотношениями науки и религии, следует признать его оптические исследования и размышления о природе света. Здесь он движется в общем русле научных интересов оксфордской школы, заложенной Р. Гроссетестом. Свет оказывается тем *уникальным общим объектом внимания религии и науки*, который позволяет, быть может, наиболее продуктивно разворачивать диалог между ними. С одной стороны, символика Божественного Света пронизывает все мировые религии. Именно творящий умный Свет, сопрягающийся напрямую с Божественной Мыслью и Словом и исходящий из горних сфер, непосредственно творит мир, выводя его из состояния предвечного хаоса, мрака, бесформенности и безмыслия.

¹Бэкон Р. Большое сочинение...

Отсюда идет и вся мировая «метафизика света»¹, где, говоря словами ее последующего гениального разработчика П.А. Флоренского, обыденное и сугубо физикалистское понимание противостоит «церковному пониманию света, как силы онтологической, как мистической причины существующего»². Одновременно и трансцендентный религиозный опыт всех религий всегда в той или иной форме вращается вокруг темы внутреннего постижения Божественного Света, личного духовного просветления, где даже в слове «святой» указывается на его связь со светоносной онтологической основой бытия.

Действительно, согласно Р. Бэкону, свет или небо, оказывается главным мировым жизнедателем, источником *species*³ не только для вещей, но и живых существ подлунного мира, включая человека: «Итак, очевидно, что сила неба, внедренная в материю элементов, производит все неодушевленное, а равным образом, и одушевленное — через гниение. И для возникновения этих вещей нужны только элементы и небо»⁴. Справедливости ради надо сказать, что спекулятивно-метафизический аспект света как Божественной Реальности и как онтологической основы мирового бытия был более обстоятельно развит в трудах

¹См. более подробно о традициях метафизического осмысления света в монографии: Шишков А.М. Метафизика света. Очерк истории. СПб., 2012.

²Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т.2. М., 1980. С.512. См. также краткое изложение сути «метафизики света» в его работе: Флоренский П.А. Чтения о культуре // Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культуры. М., 2004. С.210–211.

³Как подчеркивают исследователи, термину «*species*», который использует Бэкон, трудно подобрать эквивалент в русском языке, но ясно, что это базовые элементы жизни, смысла и порядка, которые привносятся небом в земной мир. Понятно также, что переносчиком этих структурообразующих форм оказывается свет в его физическом измерении, доступный, по Р. Бэкону, уже не только внутреннему, но и внешнему научному постижению в рамках оптических исследований.

⁴Бэкон Р. Большое сочинение...

учителя Р. Бэкона — Р. Гроссетеста¹. Сам же «удивительный доктор», будучи человеком, и вправду, более опытно-практической, нежели сугубо философско-умозрительной направленности, сконцентрировался на физических аспектах изучения света. В результате этих опытов оказалось, что физический свет не только фундаментально значим для понимания общего устройства мира и его внешнего познания², но оказывается причастным к законам мировой гармонии, потому что законы его бытия и распространения в пространстве доступны для изучения математическими средствами. Можно согласиться с А.В. Ахутиным, что для представителей оксфордской школы «свет являлся... тем гармонизирующим центром, благодаря присутствию которого могли совпадать в

¹«...Мудрые люди считают, что первая телесная форма является более достойной, более превосходной, более благородной по сущности своей и в большей степени подобной отдельно существующим формам, чем все последующие формы. Свет же по сущности своей достойнее, благороднее и превосходнее всех телесных вещей и в большей, чем все тела, степени подобен отдельно существующим формам, которые суть интеллигенции. Свет, следовательно, есть первая телесная форма» (Гроссетест Р. «О свете, или О начале форм» // Вопросы философии. 1996. №6. URL: https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=show_full&id=1108305817&archive=0216&start_from=&ucat=&)

²Р. Бэкон прекрасно осознает важнейшую роль солнечного света в формировании и трансформации земных ландшафтов, зарождении и развитии различных форм жизни (через те же процессы гниения), а также его исключительную роль в познании человеком мира через зрение. Он одним из первых подчеркивает роль активности зрения, когда глаз, благодаря своим собственным «species», как бы «ощупывает», «сканирует» объект, включая его в общее структурированное поле восприятия. Р. Бэкон пишет в этой связи, что «зрение носит... активный характер, и... оно посылает зрительный species ко всему обозримому видимому, поэтому... зрение наблюдает звезды благодаря тому, что посылает зрительный species, который достигает их и передает зрению их species» (Бэкон Р. Большое зрение... В современной когнитивной психологии это получило название «установки» или «категориальной структурированности» процессов восприятия.

едином знании достоверность *чувственного опыта*, достоверность *математической теории* и *метафизическая достоверность действительного бытия*¹. Свет оказывался в силу этого каналом органической связи между ноуменально-божественной и феноменально-физической реальностью, миром и человеком, внешним и внутренним опытом, наукой и религией.

Соответственно, для Р. Бэкона и речи не может идти о «двойственности» религиозной и научной истины (или их параллельности), как утверждали современные оксфордцам-августинианцам представители европейского аверроизма во главе с Сигером Брабантским, а есть две светоносно сопрягающиеся грани Единой Истины. Насколько эти грани близки друг другу — отдельная проблема. Для самого Р. Бэкона они представлялись сопрягающимися под максимально маленьким углом и почти совпадающими друг с другом. Последующая европейская и мировая традиции предложили иные решения проблемы, но были европейские мыслители, которые продолжили успешно развивать бэконовские синтетические взгляды на взаимосвязь научного и религиозного опыта.

Литература

Апполонов А.В. Классификация религий у Роджера Бэкона // Государство. Религия. Церковь. №1. 2012. С. 211–222.

Апполонов А.В. Понятие практики и практического в философии Роджера Бэкона // Этическая мысль 2018. Т. 18. № 2. С.46–55.

Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М.: Наука, 1976. 291 с.

Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

Бэкон Р. «О знаках» // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время

¹Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М., 1976. С.162.

(исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 356–378.

Виноградов К.П. ROGER BACON VITA ET OPERA. (Жизнь и творчество Роджера Бэкона) // Р. Бэкон Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

Горелов А.С. Философия Роджера Бэкона и ее место в истории европейской культуры // Р. Бэкон Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

Гроссетест Р. «О свете, или О начале форм» // Вопросы философии. 1995. №6. URL: https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1108305817&archive=0216&start_from=&ucat=&

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: «Андреев и сыновья», 1992. 419 с.

Иванов А.В. Наука и религия: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники, 2022. Т. 27. № 1. С. 111–123.

Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в февралемарте 1879 года. М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. 264 с.

Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т.2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 528 с.

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. М.: Наука, 1989. 328 с.

Филатова О.В. О русском шеллингианстве (проблема заимствования философской системы) // Идеи и идеалы. 2010. Т.2. №4. С.33–38.

Философия Шеллинга в России. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 1998. 526 с.

Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т.Т.2. М.: Мысль, 1980. 877 с.

Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. 685 с.

Хайм Г.У.Л. Роджер Бэкон и порох // Роджер Бэкон: алхимия, астрология, магия и медицина (сборник). СПб.: Издательство «Академия исследований культуры», 2021. С.139–166.

Шишков А.М. Метафизика света. Очерк истории. СПб.: Алетейя, 2012. 368 с.

Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов. М.: Наука, 1965. 327 с.

Mysticism and the Modern Mind. N.Y.: Liberal Arts Press, 1959. 205 p.

Abstract

Religion and Science in the Works of Roger Bacon

The chapter analyzes the views of the outstanding medieval thinker R. Bacon, nicknamed the "amazing doctor", on the relationship between science and religion. R. Bacon is known as one of the founders of both experimental natural science and the humanities of Modern times, associated with a scientific approach to language. The originality of his solution to the problem of authorities in religion and science is shown. R. Bacon rightly points out that the development of any knowledge (both religious and scientific) begins with reliance on some authorities, and they are only later verified by accumulated personal experience and subjected to objective logical analysis. At the same time, the English thinker expresses a rather bold idea, not only for medieval, but also for modern religious consciousness, that not only in rational types of experience, but also in religion, the vast majority of authorities (sages and saints) are relative, because they can be mistaken for a variety of reasons. However, it is clear that religious consciousness still requires absolute authorities, whether it is a sacred text, a prophet or a religious teacher. In this regard, according to R. Bacon, only the authors of the Holy Scriptures were not mistaken. A great role in the cognition and acceptance of religious truths has for the medieval thinker a specific religious experience, which he calls internal and contrasts with the external experience of science. Inner spiritual (or intuitive) experience plays an important role not only in religion, but also in science, revealing the fundamental principles of external experience. Solving the general problem of the correlation of science

and religion, he reproaches contemporary theologians with the dominance of speculative scholasticism and scientific ignorance (linguistic, mathematical and astronomical). R. Bacon directly connects the growth of the authority and influence of the Christian religion with the degree of its reliance on the results of scientific research. Not only religion and theology are needed by science and philosophy, which he practically does not share, but science and philosophy are needed by religion and theological constructions. He attaches special importance to the disclosure and substantiation of religious truths to mathematics, astronomy and optics. R. Bacon was one of the first in the European tradition to introduce the idea of development into both religion and science. Religious knowledge historically tends to endlessly delve into its eternal Truths, getting rid of old dogmas and outdated interpretations of sacred texts. Scientific knowledge, on the contrary, tends to expand indefinitely, comprehending all new phenomena of nature, in turn, rejecting prejudices and misconceptions. Both types of experience do not deny each other, do not compete with each other, but, on the contrary, need each other and mutually stimulate each other. However, the priority of R. Bacon, as a son of his time, always remains with religion. The English thinker expresses a number of other important ideas. He emphasizes that science can be creative, but it can also bring harm when its results fall into the wrong hands or are given to the needs of an ignorant crowd. Bacon is very critical of magic as the antipode of science. With regard to astrology, which the medieval thinker also dealt with, he emphasizes that the influence of the stars on a person's character and his fate should not be exaggerated, because he has free will. R. Bacon's views on the special role of light are also very important. Light for him, as for all representatives of the Oxford school, turns out to be a channel of communication between divine and natural reality, external and internal experience, science and religion. For the "amazing doctor", science and religion are very close to each other, as facets of a single Truth. All this forces us to recognize the ideological legacy of R. Bacon as an actual subject not only of historical-philosophical and historical-scientific, but also of theoretical research.

ГЛАВА 3.

Динамический синтез знаний в философии Николая Кузанского

Ты, Бог всемогущий, можешь Себя,
никакому уму невидимого, кому хочешь явить зримо,
насколько тебя можно вместить. Так не таись же более, Господи;
будь милосерден, яви Свое лицо, и будут
спасены все народы, которые не хотят уже отдаляться от
источника жизни, как ни мало удалось им вкушать
его сладости. Ибо от Тебя не отпадают, разве что не знают
Тебя. Если благоволишь сделать так, прекратится резня и черная
ненависть и всякое зло; и узнают все, что одна единая религия
существует в разнообразии обрядов.
Николай Кузанский. О мире веры¹

§1. Идеиный преемник Роджера Бэкона

Николай Кузанский — одна из наиболее значимых и вместе с тем сложных для понимания фигур в истории философии, чье идейное наследие, быть может, нагляднее всего воплощает его собственную методологическую максиму о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*).

Это касается, например, определения места его философской системы в ряду других систем и философских традиций. Так, для раннего А.Ф. Лосева Кузанец всего лишь близок «к античному воззрению на космос»², а для позднего — «он, безусловно, неоплатоник в самом строгом и подлинном смысле слова»³. Э. Кассирер, отмечая серьезные влияния, которые оказали на Кузанского античная традиция, мистика Мейстера Экхарта и средневековая схоластика, все

¹Кузанский Н. О мире веры //«Вопросы философии». 1992. № 5.
URL: http://bibikhin.ru/o_mire_very

²Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. М., 1993. С.66.

³Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С.291.

же видит в нем первого собственно возрожденческого мыслителя с обостренным вниманием к личности и достоинству человека, к его познавательным и творческим возможностям, а, самое главное — с активно деятельным отношением к миру. Новый возрожденческий идеал человека, по мнению создателя «Философии символических форм», оказался едва ли не впервые наглядно явлен в жизни и творчестве самого великого кардинала¹. «Влияние Кузанца на современную ему итальянскую философию, — пишет Э. Кассирер, — проявляется не в устойчивых мыслительных построениях, а прежде всего в тех тенденциях и импульсах, которые сообщил ей философ; не в жестких догматических положениях той или иной философской школы, а в новом *взгляде* на мир и в новых *целях*, на которые теперь ориентируется спекулятивная мысль и жизнь в целом»².

Однако редко обращают внимание на то, что в своей практической и теоретической деятельности Николай Кузанский является фактически прямым продолжателем традиций оксфордской школы и прежде всего — Р. Бэкона. Остановимся на этом моменте подробнее, учитывая то, что мы писали выше об «удивительном докторе». Так, Николай Кузанский, как и Роджер Бэкон, подчеркивает необходимость знания различных языков для правильного понимания и перевода текстов. Он специально изучает греческий, чтобы читать античных авторов в оригинале. В работе «Компендий» он дает свое понимание природы знаков, подчеркивая, как и

¹Известно об огромной организационной деятельности Кузанского в подготовке унии Восточной и Западной христианской церквей, в попытках наладить миротворческий диалог между мусульманами и христианами. Он также стремился мирно разрешить конфликт гуситов с католической церковью, уделял большое внимание просвещению католического духовенства и организации церковных школ, был неустанным искателем античных рукописей. Это тот редкий случай в истории, когда гениальный научный и философский теоретический разум абсолютно органично уживается с гениальным практическим — политическим, эстетическим и педагогическим — разумом.

²Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 59.

Р. Бэкон, их коммуникативную и конвенциональную природу для обеспечения чувственной и интеллектуальной деятельности человека и выделяя, соответственно, знаки, фиксирующие предметности, данные чувственно, и интеллектуальные предметности, у которых нет чувственных коррелятов. Оба мыслителя удивительным образом согласны в том, что мы имеем дело в чувствах исключительно со знаками вещей, как бы *информирующими* нас о внешней реальности, но само опознание и познание вещей (*формирование* чувственной картины мира) возможно только благодаря деятельности интеллекта, его смысловых потенций. Вот как это выражено у Р. Бэкона, хотя и со ссылкой на Аристотеля, но в сильно отличном от Стагирита духе: «Знак же есть то, что, будучи предложенным чувству или интеллекту, нечто обозначает для самого интеллекта. Ибо не всякий знак предложен чувству, как предполагается в общепринятом описании знака, но некоторые предложены только интеллекту. Свидетель тому — Аристотель, который говорит, что претерпевания души суть знаки вещей, и что эти претерпевания суть не что иное, как расположения и внутренние “формы” (species) вещей, существующие в интеллекте. И поэтому они предлагаются только интеллекту, чтобы репрезентировать ему сами внешние вещи»¹. Сравним это со следующим рассуждением Николая Кузанского: «...Произведение природы есть произведение интеллигенции. Когда объект информирует через свое подобие, это происходит природно, то есть через интеллигенцию посредством природы; когда интеллигенция формирует, она делает это через свое собственное подобие. Так что в видящем оба эти подобия, одно предмета, другое интеллигенции, и без них не состоится видения. Подобие предмета поверхностно и внешне, подобие интеллигенции центрально и внутренне. Подобие предмета — инструмент

¹Бэкон Р. «О знаках» // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы). М., 2010. С.357.

подобия интеллигенции: подобие интеллигенции чувствует, или познает, посредством подобия предмета»¹.

Фактически Р. Бэкон здесь только намечает, а вот Н. Кузанский уже достаточно систематически развивает психологические и когнитивные представления, которые войдут в науку лишь в конце XIX — начале XX века: в формировании нашей чувственной картины мира определяющую роль играют смысловые установки сознания, закрепляемые в языковой форме. Более того, Николай Кузанский закладывает основы того, что может быть названо **философией мысли**, поскольку для него именно Божественная Мысль (Слово) свертывает в себе изначально все многообразие будущей Вселенной, а мысли нашего интеллекта лежат в основании и наших рассудочных построений, и чувственного познания, чтобы, обнаружив в них самих себя, — позднее обратиться к познанию умопостигаемого божественного мира, как бы направить познающую — неизбежно несовершенную и гипотетическую — человеческую *мысль* навстречу и творящей Божественной *Мысли* и

¹Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. С. 336. В этом плане не совсем адекватным видится взгляд Х.-Г. Гадамера на философию языка Николая Кузанского. Последнего не столько интересует «связь всех человеческих языков с вещами» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С.507.), сколько связь слова и мысли. Гадамер упускает из виду, что для Кузанского язык и слово — важнейшие средства не столько постижения вещей, сколько именно Божественной Мысли-Слова, явленной в многообразии мировых вещей и явлений. «...Ум, формирующий слово, — пишет Кузанец, — формирует его только для обнаружения себя, слово есть не что иное, как явленность ума (mentis ostensio), а разнообразие слов — не что иное, как разнообразное явление единого ума... Представляй себе формирующего все в мире как ум. Через рожденное от него Слово он познает себя и разнообразно обнаруживает себя разнообразными знаками в творении, знаке несотворенного Слова, причем не может быть ничего, что не было бы знаком, обнаруживающим рожденное Слово...» (Николай Кузанский. Т.2. С.329–330). То есть для Кузанца творящая и познающая мысль может и вовсе не облекаться в слово и речь.

одновременно к своим собственным неизреченным смысловым глубинам. Этот мотив связи Божественной и человеческой мысли сквозной нитью проходит через все сочинения великого кардинала и получает самую разнообразную нюансировку¹. Мы не будем здесь касаться проблематики философии мысли, так как она увела бы нас далеко в сторону от обсуждаемых здесь проблем².

Однако еще большие совпадения между двумя мыслителями обнаруживаются в их взглядах на бытие и знание. Как мы помним, Р. Бэкон отмечал две важнейшие функции математического знания — служить методологическим средством прояснения истин теологии и одновременно практическим инструментом опытного изучения природы. Обе эти темы были блестяще развиты в творчестве Николая Кузанского. В его основополагающих метафизических трактатах «Об ученом незнании» и особенно «О предположениях» мы встречаемся с виртуозным

¹Вот как он формулирует цель существования разумной души в работе «Игра в шар»: «Душа лучше видит нетелесное, чем телесное, потому что нетелесное она видит, входя в себя, а телесное — уходя от себя. Но во всем она стремится только к одному, увидеть и понять через свою разумную мощь причину и всего, и себя самой, и когда она в своем живом разуме ощущает причину и основание всего, и себя, она наслаждается высшим благом, постоянным миром и радостью...» (Там же. С. 304). А вот как с позиции своей философии мысли он проводит различие между человеком и Христом в «Ученом незнании»: «Интеллект у всех людей потенциально всеобъемлющ и возрастает из потенции в акт постепенно, по мере этого роста умаляясь в своей потенциальности; наоборот, максимальный интеллект, существуя в полную меру актуальности как предельная потенция всякой духовной природы, необходимо будет в такой же мере интеллектом, в какой и богом, а бог есть все во всем... Опять-таки величайшего совершенства человеческой природы и надо искать в чем-то субстанциальном и существенном, то есть в интеллекте, которому служит все остальное» (Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1979. С.155).

² Современный подход к разработке философии мысли представлен в коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул, 2021.

использованием геометрической символики для усиленного метафизического и логического прояснения божественных атрибутов, где совпадают противоположности: абсолютный максимум с абсолютным минимумом; движение с бесконечной скоростью — с покоем; доведенный до предела угол (тупой или острый) превращается в прямую линию, а многоугольник с бесконечным количеством сторон стремится совпасть с окружностью. Единица, линия и плоскость оказываются весьма удобными и эвристичными символическими средствами для наглядной иллюстрации связей единственности и единства Божественного бытия с тварной множественностью и разнообразием¹, а треугольник — связей и взаимной рефлексивности ипостасей Божественной Троицы. Что касается использования математического аппарата для экспериментального исследования природных закономерностей, то Р. Бэкон, без сомнения, был бы восхищен и поддержал ту программу эмпирических исследований с использованием механизмов взвешивания, которую премудрый кардинал развернул в своем знаменитом трактате «Простец об опытах с весами».

Думается, что никаких возражений не вызвал бы и следующий пассаж из работ Кузанца, где он развивает столь любимую оксфордцами «метафизику света»: «...Среди своих чудесных дел бог создал свет, превосходящий простотой прочие телесные создания и служащий той серединой между духовной и телесной природой, через посредство которой этот телесный мир, как бы через свое простое [начало], восходит в духовный мир. В самом деле, свет переносит

¹Например, используя математический образ поверхности, которая может быть и плоской, и сферической, и многогранной, Кузанский тем самым иллюстрирует свою излюбленную идею, что в первичном единстве Абсолюта свернуты все возможные формы Вселенной. И делает общий вывод, что «совершенство математического постижения позволяет сравнению приблизиться к теологии» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т. 2. С.173).

образы в зрение¹, благодаря чему форма чувственного мира восходит к рассудку и интеллекту и через интеллект достигает в божестве своей цели. Исхождение мира в бытие тоже произошло таким образом, что этот телесный мир стал тем, чем он есть через причастность свету, и телесные вещи считаются тем более совершенными в телесном роде, чем больше они причастны свету, как видно в четырех первоэлементах... Бог есть неприобщаемый бесконечный свет, так же светящий во всем, как различительный свет в чувствах; и разнообразное определение (*terminatio*) этого неделимого и беспримесного света являет разнообразие творений так же, как разнообразное определение света в прозрачной среде являет разнообразие цвета, хотя сам свет с цветом не смешивается»². Таким образом, для Кузанского и Р. Бэкона существует умный творящий Божественный Свет, нисходящий в инаковость и тьму материи, навстречу которому из тьмы чувственного мира призван свободно устремляться свет индивидуального человеческого ума³. Как существует синергия Божественной и человеческой мысли, так же

¹В силу этого бэконовские *species*, как переносимые светом «семена вещей», опознаются с помощью присущих нашему интеллекту смысловых потенций. Божественный Свет оказывается, таким образом, **посредником** между возникшими на его основе и вещами, и глубинными идеями, присущими человеческому уму. Стало быть, для обоих мыслителей свет — причина бытия и мира вещей, и идей в нашем интеллекте, и, главное, совпадения мира вещей и мира человеческих идей.

²Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С.297.

³Эта динамическая модель бытия-знания наглядно представлена в знаменитой парадигме (фигуре «П») Кузанского, где совмещаются пирамиды света и тьмы, Бога и ничто (Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С.207). На проблеме онтологического статуса материи и инаковости, являющейся осевой для философии Кузанца, мы еще специально остановимся ниже. Что касается разумного света индивидуальной души, то Кузанский прямо говорит, что «светящий в нас свет дается свыше и не смешивается с телом» (Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2. С.339). Его имманентное наличие в нас — условие разумного человеческого бытия.

существует синергия Божественного и человеческого умного света, а «метафизика мысли» и «метафизика света» фактически совпадают.

Можно найти и другие явные смысловые переключки в трудах двух этих выдающихся философов Европы. Кузанский, как и английский мыслитель, признает *сверхлогические* способности интеллекта (или формы «внутреннего опыта» по Р. Бэкону¹), которые превосходят даже его разумные (диалектические) логические способности², на чем мы еще специально остановимся ниже. Оба уподобляют человеческую душу зеркалу, от чистоты которого зависит адекватность отражения божественных форм (идей)³. И тот и другой предпочитают логические и теоретические аргументы ссылкам на Священное писание и труды отцов Церкви.

Конечно, есть между ними и существенные различия. Если Р. Бэкон — все же средневековый и схоластический мыслитель, то Кузанец является носителем идей совсем другой, возрожденческой эпохи, который, даже будучи кардиналом и занимая весьма высокие посты в церковной католической иерархии, мог позволить себе суждения,

¹В предыдущей главе мы приводили цитату Р. Бэкона о различных формах внутреннего опыта.

²Кузанский пишет, что душа может достичь «высшего духовного совершенства и обладания самой истиной не как она омраченно существует в символе, намеке и разнообразной инаковости внутри этого чувственного мира, а как она **духовно созерцается** (выд нами — *авт.*) в самой себе» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т. 1. С. 304).

³По Р. Бэкону, «душа, оскверненная грехами, подобна ржавому зеркалу, в котором не могут должным образом быть явлены образы вещей; но душа, украшенная добродетелями, есть все равно, что хорошо отполированное зеркало, в котором формы вещей явлены должным образом» (Бэкон Р. Большое сочинение // Р. Бэкон. Избранное. М., 2005). Тот же самый образ_мы встречаем у Николая Кузанского, где зеркало нашего интеллекта «чем оно само будет проще, свободнее, яснее, чище, прямее, правильнее и истиннее, тем чище, радостнее и истиннее оно будет созерцать в себе божественную славу и всю Вселенную» (Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С.310).

немыслимые для времен «удивительного доктора», такие как констатация безграничности и всеобщей одушевленности Вселенной, отрицание Земли в качестве центра мироздания или уверенность, что в Космосе существует множество разумных миров, где жители Луны и Солнца, возможно, более интеллектуально совершенны и светonosны, чем жители нашей планеты¹.

§2. Coincidentia oppositorum как главный принцип философии Николая Кузанского

Таким образом, достаточно органично и непротиворечиво совмещая в себе противоположные черты и античного, и средневекового, и ренессансного, и будущего грядущего классического научно-философского мировидения², Кузанец, вместе с тем, оказывается мыслителем, намного опередившим свое время. Если добавить, что он трактует мир не как *механизм*, а как сложноорганизованный и *живой организм*, где каждая его часть связана с каждой и несет на себе специфику разумного целого; где описание мироздания зависит от позиции наблюдателя, а все наши научные построения неизбежно гипотетичны и приближительны (вероятностны); где ни одна индивидуальная вещь не похожа на другую и требует индивидуального осмысления, и где человек, как микрокосм в рамках макрокосма и как высшая форма творения, обладает способностью к безграничному интеллектуальному совершенствованию³, — не будет большой натяжкой назвать

¹См.: Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С.134–137.

²Здесь достаточно упомянуть, что учеником Кузанца был знаменитый Региомонтан (Иоганн Мюллер), а глубокое влияние его идей испытал не менее знаменитый И. Кеплер.

³В соответствии с установленным Кузанским законом в сотворенной Богом Вселенной нет ни абсолютного максимума, ни абсолютного минимума, в силу чего любая вещь может бесконечно прибывать или уменьшаться, совершенствоваться или деградировать, реализовываться или не реализовываться свой потенциал.

Николая Кузанского провозвестником *будущей неклассической науки*¹.

В этой связи глубоко символичны две детали. Во-первых, идейное наследие великого кардинала «хорошо забывают» к началу XVIII века, а «вспоминают» лишь во второй половине века XIX, то есть когда его стохастические, органицистские и эволюционные идеи оказываются вновь актуальными, так как трудно представить интерес к наследию Кузанского в эпоху просвещенческого деизма и механицизма. В этом плане не страшно, что вовремя забыли; главное — вовремя вспомнили. Во-вторых, знаменательно, что одно из последних упоминаний о Кузанце мы встречаем у Лейбница — мыслителя, по целому ряду идей наиболее близкого к великому кардиналу. Это касается лейбницевского идеализма, органицизма и эволюционизма, его реляционных взглядов на пространство и время, монадного номинализма и неприятия субстанциалистских взглядов на материю. Тем

¹Любопытно сравнить, как трактуют принцип тождества макро- и микрокосмов Николай Кузанский и, например, П.А. Флоренский в одноименной работе. Здесь встречаются интересные совпадения, например, о сложности сотворенного мира в силу его причастности материи и инаковости, а также о недостижимости ни минимума, ни максимума в познании мира и человека. Так, П.А. Флоренский, классический представитель неклассического мышления, пишет: «Человек — в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир — в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек. Если даже в пределах *физических* категорий мы знаем, что об атоме надо говорить ничуть не меньше и ничуть не проще, чем о солнечной системе, и что действительно *никак* нельзя сказать, чтобы первый был проще последней, то тем более надо настаивать на неуменьшении сложности по мере перехода от вселенной к человеку, когда мы не можем не считаться с категориями биологическими, психологическими, оккультными, духовными: воистину ум теряется... при созерцании бесконечной сложности человека, именно бесконечной, ибо по мере нисхождения от целого к частям, от частей — к частям частей, от последних — еще к их частям мы не только не усматриваем упрощения, но, напротив, видим, как сложность растет и растет» (Флоренский П.А., священник Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С.441).

более удивительно, что отзыв Лейбница о Кузанском оказывается предельно уничижительным. Он называет его «полугеометром», занимавшимся вероятностной и эмпирической геометрией низшего разряда, в то время как он, Лейбниц, показал, что есть универсальная неопровержимая аргументация и что «в философии со спорами можно покончить так же, как и в геометрии, — посредством исчисления»¹. В этих словах Лейбниц предстает, увы, вовсе не как предтеча будущей немеханистической науки и философии, а как типичный представитель новоевропейского метафизического (в смысле антидиалектичности) мышления.

Однако вернемся к высказанному нами вначале ключевому тезису, что сама философия Николая Кузанского — наглядная демонстрация его *максимы о совпадении противоположностей*. Она имеет самое прямое отношение не только к разновекторным идейным влияниям, которые испытал мыслитель, и к его общему месту в истории философии, но и к особенностям его стиля, и к чисто содержательным сторонам философской системы. Так, Кузанский является безусловно **христианским католическим мыслителем**, но в нем **религиозный философ**, тяготеющий к свободе философствования и к рациональной аргументации, постоянно побеждает конфессионального теолога и мистика. Неслучайно в его трактатах, подчеркнем еще раз, в отличие от трудов Фомы Аквинского, Дунса Скота и даже Р. Бэкона, мы встречаем минимум ссылок на Священное писание и на труды Отцов Церкви.

Надо сказать, что уже в своей первой основополагающей работе «Об ученом незнании» он очень четко, причем в блестящем антиномическом стиле, сам формулирует основные проблемы своей философии и очерчивает противоположные стратегии их решения. Исследователи справедливо отмечают схожесть антиномий Кузанского с

¹Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т.1. М., 1982. С.200–201.

антиномиями Канта, иногда вплоть до совпадения конкретных формулировок. Однако его четко антиномически сформулированные проблемы носят даже более общий и фундаментальный характер, чем антиномии кенигсбергского мыслителя, ибо касаются диалектики необходимости и случайности, единства и множественности, вечности и временности в творении. Кузанец также совершенно точно фиксирует антиномию-проблему соотношения совершенного бытия Бога и несовершенства сотворенного им мира, ведь в мире нет ничего, что не от Бога. А вот пример четко фиксированного им парадоксального совпадения противоположностей применительно к бытию самих вещей: «Рассмотришь вещи без него — они так же ничто, как число без единицы. Рассмотрешь его без вещей — у него бытие, у вещей ничто. Рассмотрешь его, как он пребывает в вещах, окажется, что рассматриваешь вещь как некое бытие, в котором пребывает бог, и тем самым заблуждаешься... ведь бытие вещей не есть что-то другое [рядом с божественным бытием], словно это две разные вещи, но все их бытие и есть бытие-от. Рассмотрешь вещь, как она пребывает в боге, — она есть бог и единство.

Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию бога в ничто: отними бога от творения — и останется ничто. Отними субстанцию от сложной вещи — и не останется никакой акциденции, то есть в смысле акциденции останется ничто. Но как понять это нашим разумом?»¹.

Эта сложная диалектика бытия сотворенных вещей отражается в спектре довольно органично совмещаемых им противоположных концептуальных подходов. Как явный последователь номиналистической средневековой традиции, Кузанец признает реально сущим в мире лишь множество сотворенных Богом *единичностей*. Не случайно категория чтойности является едва ли не центральной для его философии, однако при этом он признает важную роль

¹Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С.105–106.

общих понятий, образованных рассудком, благодаря чему появляется возможность различать чувственные ощущения и представления¹. Таким образом, *абстрактно-общие* аристотелевские понятия играют для него важную функциональную роль в познании природного мира, в силу чего его вполне можно отнести и к представителям концептуализма². Однако истинно сущими в уме Бога, запредельными даже для разумной ипостаси интеллекта, оказываются для него не сами по себе неповторимые единичности и не понятия, где отвлечены их общие свойства, а то, что на языке Гегеля получит впоследствии название *конкретно-всеобщего единства*, где целое существует как свернутое единство множественного, включающее в себя и различие, без которого невозможна и подлинная единичность. Нельзя сказать, что подобная диалектическая трактовка природы идей в Божественном Интеллекте является для ренессансного мыслителя основной, однако она несколько раз встречается на страницах его произведений. Кузанец, в частности, пишет: «...Единству в движении рассудка противоположно множество или многочисленность. Богу подходит не это единство, а такое, которому не противоположны ни различие, ни множество, ни многочисленность. Такое единство и будет его максимальным именем, свертывающим все в простоте своего единства. Это имя несказанно и превосходит всякое понимание»³. Этот же мотив единства как свернутого множества звучит и в работе «Берилл» при описании Кузанским умопостигаемых вещей (идей), когда «в одном

¹Там же. С.402.

²Там же. С.114.

³Там же. С.89. (Николай Кузанский. Указ.соч. Т.2, С.129). Тезис о том, что «множественность вещей произошла оттого, что божественный ум одно понимает так, а другое — иначе. И если рассмотреть это тщательно, то ты обнаружишь, что множественность вещей есть только способ понимания со стороны божественного ума», мы находим и в «Книгах простеца» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т. 1. С. 407).

начале [душа улавливает] много умопостигаемого разнообразия», и где идея предстает целостностью, которая свертывает «в себе все частные определения»¹

В этом плане позиция Кузанского вполне может быть квалифицирована как позиция диалектического реализма в трактовке понятий и вполне неоплатоническая. Нечто очень близкое в понимании диалектики единого и многого мы встречаем, например, у Плотина при неоплатонической интерпретации Ума. В работе «О том, что единое, тождественное сущее везде во всем во всей целостности своей присутствует» Плотин пишет: «...Истинно сущее множественно лишь по различию (сущностей), но не по месту (особому для каждой), что, несмотря на свою множественность, оно есть единое целое, что “сущее везде касается сущего”, что оно везде присутствует во всей целостности. Точно так же и ум есть множество, только многообразное, но не разделенное по месту, — и он всегда и везде весь в целостности»².

¹Там же. С. 129.

²Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С.156. Плотин комментирует здесь знаменитый фрагмент философской поэмы Парменида о неделимости истинного бытия, предостерегая от упрощенного его толкования. Кузанский, к сожалению, знал о взглядах Парменида только из вторичных источников, в том числе из малоинформативного фрагмента о нем в книге Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». На самом деле, как мы увидим ниже, Парменид оказывается едва ли не самым близким к Кузанцу мыслителем, учитывая, что бытие, по Пармениду, есть исключительно бытие истинной мысли, имеющее сферическую форму, чуждое всякому небытию, делимости и движению. Разве что у Парменида истинно сущее бытие конечно, а у великого кардинала актуально бесконечно. Теоретический анализ наследия Парменида, показывающий насколько Плотин в диалектической трактовке его идей глубже, чем многие современные историко-философские работы (в том числе, Поппера), читатель найдет в статье автора: Иванов А.В. «Философия мысли» Парменида: опыт теоретической реконструкции // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 2019. № 2. С. 3–18.

Любопытно, что Э. Кассирер, как типичный неокантианец и сторонник функциональной трактовки понятия, особенно подчеркивает новизну этой идеи конкретно-всеобщего единства у Кузанца и его отход от формальной логики Аристотеля¹. По Кассиреру, возрожденческий мыслитель открывает здесь возможности математической логики в познании Абсолюта. Математика «становится для него подлинным, единственно достоверным и “точным” символом умозрительного мышления и спекулятивного созерцания единства противоположностей»². То, что математическая символика оказывается для Кузанца исключительно удобным средством философского умозрения и иллюстрации принципа совпадения противоположностей, — в этом с Э. Кассирером, безусловно, можно согласиться. Об этом мы писали выше. Но главной альтернативой формальной логике Аристотеля становится для Николая Кузанского вовсе не математика, а то, что впоследствии получит название *диалектической логики*, как умения целостно схватывать любой предмет в единстве его противоположных сторон и определений. Это тем более справедливо, что, вопреки Кассиреру, именно принцип непротиворечивости до сих пор остается важнейшим условием создания любых математических и формально-логических теорий.

Что же касается диалектических рассуждений Кузанского, то они, как отмечают многие исследователи, оказываются просто поразительно схожими с гегелевскими

¹Аристотель, с точки зрения Кассирера, «представляет иерархию бытия в виде иерархической последовательности понятий. Но, как возражает Кузанец, если таким образом и можно постичь смысл тождественного и различного, гармонии и противоречия в мире конечных вещей, то само абсолютное и необусловленное, находящееся за пределами любого сравнения, ускользает из сети родовых понятий логики... И если для человека все же открыта возможность мыслить абсолютное и бесконечное, то такая мысль никак не может и не должна искать себе опору в традиционной “логике”, которая ведет нас от одного конечного и ограниченного — к другому, но никогда не выведет за пределы самого конечного и ограниченного» (Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С.18).

²Кассирер Э. Указ. соч. С.19.

диалектическими построениями. В частности, это касается критики обоими мыслителями аристотелевского формально-логического принципа непротиворечивости как важнейшего закона бытия и мышления¹. Как Гегель, так и Кузанец рассматривают его как регулятивный принцип исключительно рассудочного мышления и приводят одинаковые аргументы против него: прежде чем запретить противоречие в мышлении и в бытии — его надо предварительно помыслить, а сфера бесконечного, каким является Божественное Бытие, имманентно диалектична для нашего разума². Гегель и Кузанский также едины в том, что

¹У Аристотеля он дается в нескольких формулировках. Одна из них в «Метафизике» звучит следующим образом: «...Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М., 1976. С. 125 (1003b15)).

²«Этот философ, — пишет об Аристотеле Кузанец, — уверовал, что утвердительный метод противоречит отрицательному и что несогласное не может быть высказано одновременно об одном и том же. Но это он высказал путем рассудка...». Этого принципа, по мнению кардинала, явно «недостаточно для истины, которая созерцается умом превыше рассудка» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т.2. С. 230). Сравним это с суждением Гегеля: «*”А не может в одно и то же время быть А и не-А”*. Вместо того, чтобы быть истинным законом мышления, это предложение есть не что иное, как закон *абстрактного рассудка*» (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1975. С.270). Отметим еще один символический момент сходства во взглядах двух великих диалектиков: диалектический интеллект, осваивая бесконечную предметность типа Бога, мира или человека, выглядит мистическим для рассудка. «...Мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, — пишет Гегель, — но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности» (Гегель. Указ. соч. С. 212). С этой констатацией, думаем, согласился бы и Николай Кузанский, разве что с оговоркой, что непосредственное мистическое постижение все же реально существует за пределами диалектического разума, хотя последний вплотную подводит к сфере непосредственного знания.

одна противоположность, доведенная до предела, с необходимостью переходит в свое иное. Но здесь позиция великого кардинала, вопреки многим его абсолютно верным диалектическим констатациям, приведенным выше, оказывается поразительно *метафизической* в силу своей явной односторонности. Так, ясно осознавая нерасторжимую парность категорий «бытие-небытие», «неиное-иное», «единое-многое», «простое-сложное», «тождественное-различное» при осмыслении Бога и его взаимоотношений со Вселенной, он с удивительным постоянством, вопреки не только последующей гегелевской, но и всей предшествующей античной диалектике, везде подчеркивает абсолютный примат именно первых категорий в этих парах и абсолютную логико-метафизическую производность и вторичность вторых.

Можно привести поистине бесчисленное количество этих явно односторонних категориальных суждений Кузанца, типа того, что иное может существовать только потому, что есть иное, обеспечивающее бытие иного, а простота и единство Бога предшествуют всякой сложности и различиям, обнаруживаемым нами в мире. Вот типичная логика его рассуждений, переходящая из работы в работу: «...Он, — пишет о Боге Кузанец, — то абсолютное основание, в котором всякое различие есть единство и всякое разнообразие есть тождество, так что различие оснований, которое в нашем понимании различия отлично от тождества, в боге существовать не может»¹. Или еще: «Он — бесконечность, он свертывает в себе все, и ничего не может быть вне его; тем самым для него нет ничего иного или разного»².

Можно, конечно, попытаться объяснить эту односторонность тем, что Кузанец не знал второй грани универсального диалектико-логического закона, определяющего взаимоотношения всеобщих парных категорий нашего разума: как одна категория, доведенная до логического предела, переходит в свою категориальную

¹Николай Кузанский. Указ.соч. Т.2. С.39.

²Там же. С. 62.

противоположность¹; так и абсолютное отрицание одной из категорий утверждает ее же². Например, говоря «иного нет», мы тем самым уже утверждаем его небытие, а, говоря «бытия нет», узакониваем бытие данного суждения. Отрицание сущности само претендует на существование, а отрицание несуществования подразумевает несуществование противоположного суждения. Вряд ли столь глубокий диалектик и метафизик, да еще и отличный знаток истории философии, как Николай Кузанский, не понимал, что все его попытки чисто логически обосновать приоритет одной фундаментальной категории и вывести из нее противоположную (многое — из единого, иное — из неинного, инаковость — из тождественного) не являются убедительными. Это вызвано, по-видимому, чисто мировоззренческими причинами — христианскими убеждениями Кузанского и его официальным статусом кардинала Римской католической Церкви, которым он не мог рисковать. П.П. Гайденко солидаризируется с мнением немецкого исследователя Х. Гаймсета, что наследие Кузанского — наглядное доказательство того, что христианское понятие творения мира Богом из ничего не может быть согласовано с дуализмом греческой философии³.

§3. Проблема онтологического статуса материи и инаковости

Действительно, в целом ряде мест Кузанец подчеркивает, что **может быть только одно абсолютное начало в мире** —

¹Кстати, об этом свойстве категорий был прекрасно осведомлен уже Аристотель (Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М., 1976. С. 144 (1012b15)).

²См. более подробно об этой диалектике логических категорий в книге: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С.491–495.

³См. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1967. С.46.

это творящий Бог, который в потенции содержит в себе все возможные вещи Вселенной, и ничего в ней не может быть, что не от Бога. «Я вижу, что ты, господь бог, — пишет Кузанец, — есть сама бесконечность, и, значит, ничто рядом с тобой не иное, не разное, не противоположное: бесконечность несовместима с инаковостью, потому что рядом с ней как с бесконечностью ничего нет; все включает и все охватывает абсолютная бесконечность... С отнятием Бесконечного ничего поэтому не остается. Он — бесконечность, он свертывает в себе все, и ничего не может быть вне его; тем самым для него нет ничего иного или разного»¹. Здесь и возникает та центральная и трудноразрешимая проблема, над которой бьется великий кардинал практически во всех своих работах: каков тогда **онтологический статус материи и инаковости**? Если материя — не самостоятельное начало, то откуда в мире бесконечное несовершенство форм, а, главное — откуда хаос и зло, если Бог — единственная первопричина и основание мирового бытия? Эта проблема действительно оказывается трудноразрешимой для христианского монизма и дает повод критикам упрекнуть Николая Кузанского в непоследовательности².

Однако, на наш взгляд, надо сохранять осторожность в квалифицирующих суждениях, когда мы имеем дело с идейным наследием такого гениального мыслителя, как Николай Кузанский, особенно если вспомнить очень тонкое замечание С.А. Левицкого, высказанное по поводу философской системы С.Л. Франка, — едва ли не самого великого продолжателя дела великого кардинала в последующей философской традиции. Левицкий пишет: «У каждого философа имеется та “слепая точка”, на которой он терпит крушение. Подобные крушения всегда в высшей степени поучительны, ибо они проистекают не от дефекта или недодуманности, а от философской последовательности, от умственной смелости идти до конца по избранному пути»³.

¹Николай Кузанский. Т.2. С.62.

²Гайденко П.П. Указ. соч. С.27.

³Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. М., 2008. С.772–773.

Приведенное высказывание в высшей степени справедливо применительно к главной трудности философской системы Кузанца, ибо в соответствии с главным принципом своей философии он предлагает **целый спектр различных, часто противоположных подходов к решению проблемы онтологического статуса инаковости и материи**. Решая ее, он фактически «проигрывает», как бы диалектически «взвешивает», все наиболее фундаментальные возможные метафизические ходы ее решения, твердо придерживаясь еще одного очень важного принципа своей философии — гипотетического характера любых человеческих интеллектуальных построений. Он сам не дает окончательного решения проблемы, не делает окончательного выбора, а словно приглашает, как мы увидим ниже, последующую философскую традицию свободно и самостоятельно сделать выбор из веера предложенных им метафизических альтернатив, возможно, в более благоприятных и лояльных к свободным исканиям духа культурно-исторических условиях.

Какие же фундаментальные метафизические ходы мысли предлагает убежденный теист Николай Кузанский для объяснения несовершенства, многообразия и текучести сотворенного мира?

1) Можно поспорить с приведенным выше утверждением П.П. Гайденко, что христианский креационизм не может быть совмещен с античным дуализмом идеи и материи (Платон), формы и материи (Аристотель), Единого и материи (неоплатоники). Близкий к неоплатоническому подход можно обнаружить у самого Кузанского в его уже упоминавшейся парадигме («П»)¹ из трактата «О предположениях», где Бог является основанием пирамиды света, а инаковость предстает «тенью, отпадением от первого простейшего единства,

¹Парадигма Кузанского явно отсылает к звезде Давида, аналог которой можно найти в других древних учениях. Она везде символизирует единство и опосредствование двух начал — духовного и материального.

материальной плотностью»¹. Он также вполне в духе неоплатоников интерпретирует основание пирамиды света как ничто, а весь сотворенный мир развертывается, соответственно, между Богом и ничто². Не хватает только вспомнить знаменитую градацию уровней бытия, восходящую к Эриугене, и назвать божественное бытие несотворенным и творящим, а бытие ничто — несотворенным и нетворящим³. Графическая модель развертки мирового бытия Кузанского оказывается весьма эвристичной для описания различных предметных областей, да и сам он прямо предлагает использовать фигуру «П» во всех исследованиях.

Однако больше ни в одной другой своей работе он ее не использует и даже не упоминает. Это, по-видимому, связано с тем, что он впоследствии подвергся серьезной критике за свои явно присутствующие в парадигме симпатии к платонизму и античному дуализму. Однако те метафизические выводы, которые по вполне объяснимым причинам побоялся сделать великий кардинал, сделает последующая платонизирующая христианская традиция, разработав монодуалистическую онтологическую парадигму, то есть о втором начале в Боге, «которое не есть он сам»⁴. Пожалуй, наиболее отчетливое монодуалистическое

¹Николай Кузанский. Указ.соч. Т.1. С.206.

²Там же. С.207.

³У самого Эриугены эта стадия связана, как известно с возвращением вещей в Божественное Лоно.

⁴Шеллинг. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 108. Правда, и у самого Кузанского можно найти потенциально шеллинговский метафизический ход мысли. В диалоге «О возможности-бытии» на замечание одного из участников диалога, что чистая возможность бытия есть вечное несотворенное начало и традиционно называется материей, кардинал отвечает, что материя и небытие в Боге есть сама абсолютная возможность-бытие, и это только человек со своим конечным интеллектом ищет материя, которая может стать чем-то. В Боге же действительно сущее и возможное, идеально оформляющее и материально воспринимающее диалектически совпадают (Николай Кузанский. Указ.соч. Т.2. С.153–154).

признание ничто-материи в качестве второго начала, из которого Бог и творит мир, мы встречаем у С.Н. Булгакова в «Свете невечернем»¹; в более мягкой и скрытой форме — у С.Л. Франка в «Непостижимом», речь о котором еще впереди. В любом случае, креационизм вполне метафизически и логически согласуется с дуализмом духа и материи, вернее, с **монодуализмом**. И возможность эта впервые намечена именно Николаем Кузанским.

2) У великого возрожденческого мыслителя мы находим и вполне креационистские ходы мысли, где материя творится Богом. В латентной форме эта позиция присутствует уже в приведенном выше фрагменте. В явной форме она высказывается Кузанцем в нескольких местах. В работе «Игра в шар» он пишет: «...Бог — трехпричинен — действующая, формальная и целевая причина всякого творения, а также и самой материи, которая тоже является причиной, потому что хоть она и не есть нечто, но без нее становящееся и не могло бы стать»². Как видим, здесь взгляд на материю как на бесформенную потенцию вполне аристотелевский и близкий к Фоме Аквинскому в плане сотворенности материи. При этом из факта сотворенности материи Богом вовсе не следует причастность Бога к текучести, хаотичности, недостаткам и злу мира. За это он никакой ответственности, по Кузанскому, не несет. «Зло, и возможность грешить, и смерть, и порча не творения бога, который есть бытие. Никакой сущности не может поэтому принадлежать инаковость, потому что ни у инаковости нет бытия, ни ее нет в бытии; так сущности двойцы не принадлежит инаковость, хотя именно в силу того, что существует двойца, при ней случается быть инаковости. Как горох, разом брошенный на ровную мостовую, разлетается так, что ни одна горошина не движется и не останавливается

¹Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.163. Более подробно авторский взгляд на исторические этапы развития монодуалистической парадигмы представлены в монографии: Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». Барнаул, 2017. С. 33–55.

²Николай Кузанский. Указ. соч. Т.2. С.275.

наравне с другой, а у каждой свое место и движение, однако вся инаковость и разнообразие не от бросившего, который бросил все разом и одинаково, но от случившихся обстоятельств, коль скоро невозможно чтобы [многие] горошины двигались одинаково и останавливались в одном и том же месте»¹.

Противоречивость данного фрагмента очевидна: если в сотворенной Богом материи нет хаотичности и инаковости, тогда вообще непонятно, откуда они в мире берутся и зачем вообще вводить категорию материи? Или же надо приписать замысел случайности, разнообразия и хаоса самому Богу, но это будет противоречить продекларированному отсутствию в нем всякой инаковости. Неслучайно этот аргумент от привходящей случайности и хаоса в мире, которые нельзя приписать ни Богу, ни сотворенной им материи, встречается у Кузанского еще только один раз — в формулировке одной из его знаменитых антиномий в «Ученом незнании»², хотя признание того, что именно материя (неважно — существующая ли от века или сотворенная Богом) является важной причиной индивидуальных различий и вероятностных процессов в мире прекрасно бы согласовалось со столь любимой идеей кардинала о фундаментальной непохожести друг на друга даже вещей одного и того же класса. Но этот, казалось бы, естественный и логичный метафизический вывод не принимается кардиналом из-за возможных упреков в дуализме, а также в ущемлении абсолютности и совершенства Божественного бытия.

В силу этого мы обнаруживаем у Кузанского еще одну трактовку материи. Он отрицает опасный тезис об абсолютности материи как причинного начала вещей (опять-таки неважно — вечной или сотворенной Богом), признавая только ее относительный и конкретный характер в виде определенной возможности, которая «не есть вечность и не совечна богу, но отпадает от вечности, как конкретно

¹Там же. С.293.

²Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.100. Но и здесь эта мысль не получает должного развития.

ограниченные вещи на целую бесконечность отпадают от абсолюта»¹.

Решение проблемы здесь оказывается еще менее удачным: если говорить только о конкретной материи сотворенных вещей (земле, дереве, металлу и т.д.), то это, с одной стороны, все равно оставляет открытым вопрос об общем для них материальном начале², а, с другой, для множества определенных возможностей (конкретных материй) в уме бога должны быть соответствующие различные идеи, то есть в любом случае придется признавать различенность и инаковость в самом Боге. Все эти конкретные метафизические трудности заставляют Кузанца искать иные ходы мысли.

3) Стремясь избежать упреков как в дуализме, так и в творении Богом материи (равно и абсолютной, и относительной) с ее неизбежной хаотичностью, случайностью и текучестью, Кузанский, как уже отмечалось выше, предпринимает попытку чисто логически дедуцировать иное, многое и различное не из материи, а из самого божественного идеального неиного, то есть из его бытия, единства и простоты. Ход его рассуждений таков: разное и многое возможны, а, значит, и вторичны только потому, что есть исходное и абсолютное единство. Если бы единства не было, не были бы чем-то единым ни разное, ни многое. Инаковость же возможна только потому, что есть неиное, иначе бы оно никак не могло сохранить свою инаковость. Кузанский в этой связи пишет, что «когда мы говорим, что разное разное, мы утверждаем, что разное тождественно себе самому; поистине разное только и может быть разным через абсолютное **то же**, в силу которого все существующее есть то же самое для себя и другое для другого»³. Чуть ниже он проводит эту логику еще

¹Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.122.

²Не случайно же Аристотель наряду с материей первоэлементов вынужден вводить учение об их общей основе в виде бескачественной первоматерии.

³Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.338.

определеннее: причастность всеобщему тождеству зовет несовершенные вещи все больше этому тождеству уподобляться, а, следовательно, различаться друг от друга в своем тождестве и даже друг с другом бороться. «...Сущее соревнуется в уподоблении **тому же** путем отождествления себя с самим собой и, значит, резкого расподобления с каждым другим... Получается, что приобщение к одной и той же сущности развивает у них противонаправленность сил. Сохраняя тождество самим себе, они в свою очередь стремятся отождествлять — скажем, горячее стремится горячить, холодное охлаждать, — и, поскольку горячее зовет горячее к тождеству с собой, а холодное зовет холодное к тождеству **с собой**, возникает борьба и с ней становление, разрушение и всякая подобная временность, текучесть, неустойчивость, разнообразие движений»¹.

Аргументация не очень убедительная: ведь стремление к различию, обособлению, изменению и тем более к борьбе все равно должно содержаться в исходном божественном замысле. К тому же, повторимся, логически дедуцировать множество и инаковость из единства и тождества невозможно в принципе, ибо уже в самом начале тождество должно отличаться от того, что им не является, — например, Бог от задуманного им мира. Предельные категориальные полюсы мысли друг из друга выведены быть не могут, как не могут быть и устранены. Это вынужден косвенно признавать и сам Кузанский в тех примерах конкретно-всеобщей диалектики единства и различия, множества и единства, которые мы приводили выше.

Другое дело, и в этом с ним можно согласиться, что в парах этих противоположностей можно говорить о ведущем содержательном значении одной из категорий. Так, любое бытие содержательней и интересней, чем все формы небытия; поиск единства интересней констатаций абстрактных различий и множественности; порядок и форма безусловно ценнее любого хаоса; а сама по себе материя важна с точки зрения именно закономерностей и смыслов,

¹Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С. 341–342.

которые ее упорядочивают. В этом плане в самом слове «монодуализм» подчеркивается не только неразрывное единство (монизм) противоположных начал (дуализм), но и содержательный примат одного из этих начал.

Но ведь Кузанец логически и метафизически отстаивает гораздо более сильный тезис, что онтологически небытие, различие и множество не существуют ни сами по себе, ни в уме Бога. Помимо всех трудностей, отмеченных выше, это еще оборачивается *преформизмом*, когда в сотворенном мире не может быть ничего, чего бы раньше не было в уме Бога¹. Но это автоматически ставит под вопрос свободу воли человека и делает неразрешимой проблему зла.

По-видимому, понимая это, Кузанец в целом ряде мест отстаивает гораздо более последовательную четвертую — гносеологическую — позицию, в ряде контекстов в той или иной форме совмещая ее с проанализированными выше.

4) Суть этого гносеологического подхода заключается в том, что проблема природы материи и тесно связанной с ней проблемы инаковости, то есть творения вещей мыслью Бога, которые, вместе с тем, отличны от него самого, — объявляются Кузанским трансцендентными даже для нашего диалектического разума². Здесь налицо чисто апофатический подход, причем Бог оказывается трансцендентным в силу его бесконечного интеллектуального превосходства над нашим интеллектом, а материя, напротив, — в силу бесконечной лишенности и бесформенности, которые также невозможно схватить интеллектом как упорядочивающим началом всякого бытия. «Бытие и познаваемость дает форма, — пишет Кузанец. — Поэтому то, что не оформлено, — потому ли, что оно раньше, либо потому, что позже [формы], — не постигается; таковы бог, материя, ничто и тому подобное. Когда мы касаемся этого умственным взором, мы касаемся его выше или вне постижения»³.

¹«...Что бы я ни сделал, все произойдет согласно божественному провидению» (Там же. С. 86).

²Николай Кузанский. Указ.соч. Т.2. С.58–59.

³Там же. С. 202–203.

Правда, по Кузанскому, то, что не постигается и не передается другим с помощью слов и понятий, то есть через опосредованную деятельность интеллекта, может быть дано непосредственно как «видение ума». Вот только передать это непосредственное знание другому сознанию рациональными средствами невозможно в принципе. Он приводит тонкий образ: бессмысленно говорить о белом снеге, когда мы все и всегда понимаем как бы сквозь красное стекло, то есть через концептуальную оформляющую деятельность нашего интеллекта.

Теперь пришло время обратиться от онтологических построений Кузанского к более детальному анализу его теоретико-познавательных построений¹ и, в том числе, к проблеме соотношения различных видов знания. В качестве же предваряющего тезиса хочется полностью согласиться с С.Л. Франком из его «Непостижимого», где он говорит, что Николай Кузанский, «объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу»².

§4. Гносеологический синтез Николая Кузанского

Давайте теперь посмотрим, какие же синтетические теоретико-познавательные идеи высказывает Кузанский, которые, действительно, делают его философию абсолютно уникальной и, смеем утверждать вслед за С.Л. Франком, абсолютно современной.

Во-первых, Кузанец утверждает **гипотетичность** и в лучшем случае **относительную истинность всех человеческих знаний** (и теологических, и философских, и

¹При всей восходящей к неоплатонизму их органической связности и взаимной опосредованности онтологии и гносеологии, что зримо присутствует и в метафизическом наследии великого ренессансного мыслителя.

²Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 184.

научных), а недостижимой Истиной является для него только сам Господь Бог, причем в нем органически совпадают бытие, знание и творчество; мысль, видение и слово. И то, что кажется разрозненным и даже противоречивым в человеческом познании, в Боге образует совершенное единство. Он — за пределами любых противоположностей, которыми может оперировать, силясь осмыслить его, наш человеческий интеллект. Это — Абсолютное Божественное Бытие в Истине и Свете, которое лежит за пределами наших даже самых тонких диалектических катафатических определений. Кузанец приводит любопытный символический образ крепостной стены нашего диалектического интеллекта, за которой как раз и обретается Божественная Истина¹. В любом случае позиция Кузанского универсально динамична: суть человеческого познания — это вечное восхождение к Истине, где даже Священное Писание, вроде бы доносящее Ее до брэнного и смертного сознания, все равно нуждается во все более глубоком и тонком понимании, как индивидуальном, так и коллективно-историческом.

Во-вторых, — и это еще одна очень глубокая гносеологическая максима, сближающая великого кардинала

¹«Так я увидел, — пишет Кузанец, — что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь; дверь туда стережет высочайший дух разума, **который не даст войти** (выд. нами — *авт.*), пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т.2. С.53). Отсюда потом логически вытечет антиномизм богопознания С.Л. Франка, С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. Но обратим внимание на различия: у Кузанского, во-первых, стену надо творчески преодолеть, а не разрушить: и, во-вторых, диалектический разум является необходимой и естественной преградой для познания и вместе с тем необходимой ступенькой, без которой невозможно взойти на уровень непосредственного познания Бога. Как мы увидим ниже, взаимоотношения между интеллектуальным пониманием и непосредственным видением Бога осмысляются мудрым кардиналом в еще более тонком динамическом и диалектическом ключе, если обратиться к его последней работе «О вершине созерцания».

с Р. Бэконом — если Божественная Истина едина, то не могут не быть внутренне едиными и все формы человеческого знания. Они, каждая по-своему и все вместе, должны вести наш интеллект к Богу и к самопознанию. «Разумная природа, — пишет Кузанский, — которая выше времени и не подвержена мирскому тлению, по своей сути свернуто заключая внутри себя нетленные формы, ... прорывается к чистейшей истине как цели своих стремлений и исполнению желаний. И поскольку такая цель есть все, раз эта истина — бог, то наш разум, ненасытимый до сих пор, пока не достигнет ее, в меру этой своей неспособности насытиться ничем, кроме вечной цели, бессмертен и нетленен»¹. Важно, что Бесконечная Божественная Истина может быть схвачена только через «разнообразие умопостигаемых истин»², то есть как **конкретное единство многообразного знания**.

Работы самого Кузанца в полной мере являют такое единство знания, где сугубо теологическая проблематика совершенно рационально обсуждается на языке философских категорий³, где органично совмещаются математические символы и конкретные эмпирические научные факты для иллюстрации каких-то отвлеченных философских идей типа совпадения максимума и минимума или возможности, содержащей в себе все будущие действительные формы. Его философские работы насыщены примерами не только из геометрии, теории чисел, биологии, оптики, физиологии зрения, но из области психологии восприятия и искусствоведения⁴. С другой стороны, читая его вроде бы сугубо научную работу «Простец об опытах с весами»,

¹Николай Кузанский. Указ.соч. Т.1. С.171–172. В другом месте он говорит, что душа «стремится только к одному, увидеть и понять через свою разумную мощь причину и всего, и себя самой...» (Николай Кузанский. Указ. соч. Т.2. С.304).

²Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.240.

³Он, например, прямо отождествляет «богословствующих и философствующих» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т.1. С.317).

⁴См. его блестящую искусствоведческую и одновременно философско-богословскую работу «О видении Бога».

постоянно встречаешься с глубокими, именно философскими обобщениями и предсказаниями. Фактически все работы Кузанского — это достаточно органичный синтез (проблемный, терминологический и стилистический) теологии, философии и науки. И нигде не ощущается механического смешения стилей, какой-то искусственности или эклектики. Это именно **реальный и тщательно продуманный синтез различных видов знания, но синтез, во-первых, соответствующий уровню интеллектуальных и культурных достижений своей эпохи и, во-вторых, синтез проблемный, динамический и незавершенный**, то есть вполне отвечающий еще одному важнейшему принципу философии великого кардинала: нашему все более углубляющемуся и расширяющемуся — ученому — незнанию о божественных первоосновах бытия.

При этом Кузанец дает свою достаточно взвешенную и обоснованную классификацию видов знания в работе «О возможности-бытии». Он выделяет физику, которая занимается изучением «неотвлеченных форм», которые пребывают в природе, в ином; философию или богословие, которая занята анализом абсолютных и устойчивых идеальных форм, «отвлеченных от всякой инаковости», и промежуточный — математический — тип знания, который имеет дело с не отвлеченными полностью от чувственной данности, но устойчивыми формами. Соответственно, эти виды знания образуют иерархию¹, но высшее философско-богословское знание, как мы отметили ранее, является синтетическим по своей природе и диалектически снимает, то есть включает низшие виды знания на правах подчиненных

¹В этом плане не правы ни Клаус Якоби, ни П.П. Гайденко, будто у Кузанского мы не находим характерную для неоплатонизма идею иерархии бытия (Гайденко П.П. Указ.соч. С.32–33). Дело обстоит прямо противоположным образом: иерархии бытия, представленной, например, в фигуре «П», у Кузанского в совершенно неоплатоническом духе соответствует иерархия видов знания и познавательных способностей человека: чувственность–рассудок–интеллект (разум).

моментов. Как и для Р. Бэкона, для Кузанского и речи идти не может о какой-то «двойственной истине». Все виды знания в большей или меньшей степени причастны у него познанию Единой Истины.

В-третьих, у Николая Кузанского мы едва ли не впервые сталкиваемся с **классическим и систематически проработанным вариантом именно рациональной, а не конфессиональной теологии**, где, повторимся, минимум цитат из Священного Писания и трудов Отцов Церкви, практически нет их герменевтических толкований, как нет и апеллаций к ним как к незыблемым авторитетным свидетельствам. Понятно, что обсуждение теологической проблематики, типа соотношения апофатического и катафатического богословия, атрибутов и функций Бога, его взаимоотношений с миром и т.д., ведется Кузанцем с христианских католических позиций, однако это везде рациональный анализ проблем на языке всеобщих философских категорий, и это именно универсально философская, а не богословская интерпретация тех или иных догматических основоположений. Мы встречаем у него при этом и чисто логическую аргументацию, и метафизическую, и фактуально-эмпирическую, когда какой-то конкретный факт, как потенциальное присутствие будущего дерева в семени, дает основания рассуждать по аналогии о присутствии будущего мира в уме Бога; и, наконец, чисто богословско-апофатическую, когда мы восходим к сверхрациональному через рациональное отбрасывание всех приписываемых Богу атрибутов¹. Что же касается одного из самых глубоких сочинений мыслителя — трактата «О предположениях», то в нем принципиально нет ни одной ссылки, а есть систематически и рационально философски развернутое христианское миропонимание.

Два момента следует подчеркнуть особо, что делает рациональную теологию Кузанца исключительно глубокой и

¹См. о различных путях богопознания в трактате «Об искании Бога» (Николай Кузанский. Указ.соч. Т.1. С.301–303).

взвешенной. Это, с одной стороны, подчеркнутая гипотетичность любых философских и теологических построений, где конечная мысль человека, встречаясь с бесконечной Мыслью Бога, просто обречена на вероятностный характер своих утверждений; а, с другой стороны, доказательство, что иного пути познания Бога, кроме рационального, нет, потому что «как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум — формой мира предположений»¹. Иными словами, рациональная теология Кузанца основывается на вполне четко осознанной и ясно сформулированной исходной послылке: и мир, и человек созданы Мыслью Бога, и, значит, в основе своей рациональны и до известных пределов философски умопостигаемы.

В-четвертых, и это логически вытекает из предыдущего, у великого кардинала мы встречаем **целостную метафизическую систему с ее достаточно четко проработанными разделами**². Так, его онтология в наиболее систематической форме представлена в работе «Об ученом незнании», причем в ней мы находим все три ее классических раздела: книга первая посвящена рациональной теологии, о чем речь шла выше; вторая — философии природы; третья — антропологии. Гносеологические и психологические воззрения Кузанского развернуты преимущественно в трактатах «О предположениях», «Берилл», «О возможности-бытии», но в неразрывном единстве с проблематикой онтологической. Что же касается аксиологии, то ее идеи рассеяны по всем работам великого кардинала, но, быть может, с наибольшей проникновенностью и художественным мастерством представлены в трактате «О видении бога», где исследуются этические и экзистенциальные аспекты взаимоотношения человека и Бога. Но еще раз необходимо подчеркнуть, что в метафизике Кузанца онтологическое и

¹Там же. С.189.

²Авторские взгляды на метафизику и ее разделы изложены в уже упоминавшейся совместной монографии: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004, С.36–47.

гносеологическое, теологическое, философское и научное виды знания образуют довольно гармоничное и динамичное единство, где промышляются различные, в том числе и противоположные варианты решения тех или иных метафизических проблем, и в силу этого подобное единство остается открытым и незавершенным, словно приглашающим нас к самостоятельному развитию тех или иных тем.

В-пятых, в гносеологии великого кардинала есть одна проблема, носящая особо острый характер: **с чем имеет дело наш интеллект в актах бого- и миропознания (при всей условности подобного различения): с сугубо человеческими идеальными подобиями божественных идей (форм) в виде знаков, образов и понятий или же непосредственно с самими божественными идеями?** В ряде фрагментов, особенно принадлежащих к раннему этапу его творчества, развивается именно вторая версия¹, в то время как в более поздних трактатах чаще подчеркивается, что наш интеллект формирует лишь гипотетические подобия идеальных пробразов вещей в Божественном Уме, которые сами по себе для нашего ума всегда трансцендентны². Там Кузанец пишет, что «интеллект никогда не может постичь и исчерпать своим пониманием формы и чтойности вещей, коль скоро они опережают и превосходят его понятийную силу, хотя он может строить о них предположения (conjectures), исходя из того, что понимает. Только бог, творец и податель сущностных форм созерцает их в самом себе»³. Можно, конечно, зафиксировать явное формально-логическое противоречие во взглядах Кузанца. Однако, на наш взгляд, куда продуктивнее занять диалектическую методологическую позицию, свойственную самому Кузанцу, и сказать, что *непосредственное* созерцание мира Божественных идей свойственно преимущественно

¹Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.217. С. 309; Т. 2. С.372.

²См. подробную аргументацию этого тезиса в работе «Охота за мудростью».

³Николай Кузанский. Указ.соч. Т. 2. С. 394–395.

ангельским чинам¹, а вот человеческий интеллект, чья мысль, хотя имманентно онтологически и имеет ту же самую природу, что и Мысль Бога, — все же в основном оперирует *опосредствованными* знаково-понятийными конструкциями и лишь приблизительно — с неизбежными субъективными примесями и домыслами — *отражает* мир Божественных идей. Но обретения возможности его непосредственного постижения, как это свойственно, например, святым праведникам и мудрецам, Николай Кузанский нигде не отрицает.

Его решение этой важной дилеммы бого- и миропознания оказывается опять-таки *динамическим и специфически эволюционным*: совершенствуйся на путях познания и самопознания, и непосредственно невидимое сегодня — станет видимым завтра. Это подобно тому, как в чистейшем зеркале, к тому же максимально приближенном к тому, что оно отражает, образ от первообраза, аналог от оригинала отличить практически невозможно. Здесь словно растворяется само зеркало, и человеческая мысль непосредственно соприкасается с Божественной Мыслью, правда, никогда с ней не совпадая полностью и абсолютно.

В-шестых, философия Кузанского, как уже отмечалось, в целом рационалистична, ибо Божественный Интеллект **созидает** мир силой Мысли, а человек эту мысль **познает**. Однако интеллект имеет много уровней, где есть рассудочная и разумная, опосредованная понятиями и логическими категориями, интеллектуальная *понимающая* деятельность, а есть непосредственное *видение* Бога и его идей. Иными словами, Кузанец четко разделяет **рациональное познание различных уровней и трансцендентный религиозный опыт**. В основе последнего лежит **вера**, и «наша духовная сила способна восходить к

¹«Интеллектибельная» и «интелигибельная» умозрительная деятельность интеллекта характеризует исключительно высокий уровень развития интеллекта во Вселенной (Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.256–257; Т.2. С.290–291).

совершенству интеллекта в той мере, в какой она верит; а если есть вера, то путь восхождения не закрыт вплоть до богосыновства»¹. В этом состоянии интеллект способен, по Кузанскому, созерцать в Боге самого себя, а Бога — в самом себе, и в «едином простом познающем созерцании он видит тогда все вещи»².

Однако для того, чтобы достичь такого глубочайшего и высочайшего, недостижимого для большинства смертных, **познающего созерцания**, наш интеллект, трактуемый в самом широком смысле, должен динамически опосредовать свои рациональные (понимающие) и сверхрациональные (созерцательные) способности, ибо понимание и умное видение, как мы помним, по Кузанскому, отнюдь не одно и то же³. Эта связь опосредованного знания-понимания и непосредственного видения Божественной реальности исследуется Кузанским исключительно глубоко и под разными углами зрения.

Один предложенный им вариант мы уже обсуждали выше, когда диалектическое совпадение противоположностей при попытках разумного (не рассудочного) интеллектуального осмысления Божественного Бытия с необходимостью ведет нас за стену рационального в область непосредственно созерцаемого, где Бог «обретается без покровов»⁴. Второе решение проблемы предложено им в его последней, как считается, работе «О вершине созерцания». Приведем целиком эту важнейшую цитату. «Простое видение ума, — пишет Кузанский, — не постигающее видение, от постижения он поднимается к

¹Николай Кузанский. Указ. соч. Т.1. С.305. Здесь Кузанец явно занимает позицию, что эта «духовная сила» непосредственно приобщает нас к Божественным идеям.

²Там же. С.319. Здесь ощущается явное влияние мистики Мейстера Экхарта с его знаменитой идеей о смерти, растворении нашего «я» в Боге.

³См. этот мотив также в трактате «Компендий» (Николай Кузанский. Указ. соч. Т.2. С.319).

⁴Николай Кузанский. Указ. соч. Т.2. С.53.

непостижимому видению, — скажем, постигая одно больше, чем другое, он поднимается к видению того величайшего, или бесконечного, что выше всякого измеримого умом и постижимого. Эта возможность ума видеть выше всякой постижимой силы и возможности есть высшее *могу* ума... Интеллектуальная возможность видеть настолько связана с самим по себе *могу*, что ум способен наперед знать цель своего стремления, как путник наперед знает конец своего движения и может направить свои шаги к желаемому пределу. Если бы ум не мог издали видеть предел своего успокоения и конец стремления, свою радость и свое счастье, разве он бежал бы, чтобы получить награду?... Сопоставь все это и пойми, что **все связано так** [выд. нами — *авт.*], что ум может бежать к самой по себе возможности, которую издали видит, и постигать непостижимое наилучшим возможным образом: сама по себе возможность только и может, явившись в славе своего величия, насытить жажду ума»¹.

Кузанец подмечает здесь глубочайшую диалектику нашего познания не только Бога, но любой сложной предметности: **непосредственное внерационально-интуитивное схватывание (видение) сущности предмета предшествует и направляет деятельность нашего понимающего рационального интеллекта по освоению этой предметности, по категориально-понятийному раскрытию ее сущности; но, будучи освоенной разумом, эта предметность каждый раз вновь обнаруживает свои непостижимые глубины (или дали), которые вновь открываются только в «непостижимом видении»**².

¹Там же. С.424.

²Ср. это с писанием познавательного процесса в работе П.А. Флоренского «Мысль и язык»: «...Можно назвать обычный ход диалектического умозрения, — пишет Флоренский, — **путем, восхождением на вершину**, а достигнутое синтетическое слово — **созерцанием с самой вершины**: поступательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается **вообще** движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение — вращением; да, перед ним открылись горизонты столь

Нетрудно заметить, что здесь великий кардинал органически совмещает два своих базовых конститутивных принципа: ученое незнание и совпадение противоположностей. Именно они обеспечивают динамический и никогда не завершающийся синтез различных видов знания и бесконечность познания мира и Бога.

Эта восходящая диалектическая связь непосредственного и опосредованного, созерцаемого и понимаемого, внерационального и рационального в познании имеет отношение и к индивидуальной, и к коллективной когнитивной деятельности. Более того, — к взаимоотношениям между наукой и религией. Это тонко подметит впоследствии В. Гейзенберг, который в работе «Естественнонаучная и религиозная истина» напишет: «Подлинная религия говорит... не о нормах, а о путеводных образах, на которые нам следует ориентироваться в своих поступках и к которым мы в лучшем случае можем только приближаться. И эти путеводные образы возникают не из наблюдения непосредственно воспринимаемого мира, а коренятся в сфере лежащих за ним структур, которую Платон называл царством идей и о которой в Библии сказано: “Бог есть дух”»¹.

Динамическая гносеология Кузанского оказывается тесно связанной с эволюционным восхождением человека и всего человечества по ступеням духовного преображения, где Христос уподобляется вершине, затерянной в облаках. Вот знаменитый поэтический фрагмент из «Ученого незнания», во многом подытоживающий христианские

широкие, что есть, что созерцать, а малейший поворот вправо и влево дает ему **новую** полноту возвышенных зрелищ... Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути... начать **новое** восхождение на новую и новые вершины» (Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С.190–191).

¹Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С.334.

антропологические воззрения великого кардинала: «...Нас, верующих в Христа, ведет к той горе, которая есть Христос, знающее незнание. Нам не дано прикоснуться к нему нашей животной природой, а когда мы пытаемся взглянуть в него оком ума, то погружаемся в непроглядный мрак и знаем лишь, что посреди этого мрака высится та гора, на которой только и пристало селиться одаренным силой разума существам. И если приступим к Христу с большим постоянством, то скроемся в высоте от взора людей, следующих чувству, услышим внутренним слухом голоса и громы и увидим потрясающие знаки его величия, без труда начиная понимать, что он — единый господь, которому повинуются Вселенная, и по нетленным силам его стоп, как бы по неким божественным начертаниям, постепенно поднимаясь туда, где в священных орга'нах, символах пророков и святых богословов услышим уже не голоса смертных созданий, а голос самого бога и яснее разглядим его как бы через истончившееся облако»¹.

Подводя итоги анализа, мы можем констатировать исключительную глубину, тонкость и многомерность решения Кузанским проблемы соотношения философско-научного и религиозного, опосредованного и непосредственного знания. Им были намечены и диалектически осмыслены такие фундаментальные ходы мысли, которые с необходимостью воспроизвелись (в том числе и независимо от его прямого влияния) в последующей философской традиции, причем, как это ни странно, преимущественно в русской религиозной философии, чему будет посвящена отдельная глава монографии.

Литература

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. 530 с.

Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII — XVIII вв). М.: Наука, 1967. 447 с.

¹ Николай Кузанский. Указ.соч. Т.1. С.174–175.

Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. М.: Мысль, 1975. 452 с.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. 368 с.

Бэкон Р. «О знаках» // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2010, С. 356–378.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». Барнаул: Пять плюс, 2017. 364 с.

Иванов А.В. «Философия мысли» Парменида: опыт теоретической реконструкции // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 2019. № 2, С. 3–18.

Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М.: «Современные тетради», 2004. 647 с.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул: Новый Формат, 2021. 282 с.

Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.

Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. 992 с.

Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т.1. М.: Мысль, 1982. 636 с.

Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 623 с.

Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1979. 488 с.

Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1980. 471 с.

Николай Кузанский. О мире веры //«Вопросы философии». 1992. № 5. URL: http://bibikhin.ru/o_mire_very

Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя. 670 с.

Флоренский П.А., священник Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 621с.

Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.

Шеллинг. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.

Abstract
**Dynamic Synthesis of Knowledge
in the Philosophy of Nicholas of Cusa**

The chapter explores the views on various types of knowledge of the outstanding thinker of the Renaissance Nicholas of Cusa. It is shown that in a number of ideas and approaches, Kuzansky turns out to be very close to Roger Bacon. This concerns the constructive influence of language on the process of cognition; and the fundamental role of mathematics in the cognition of the world and God; and the symbolism of light; and the recognition of a special inner religious experience, which is not reduced to any other. At the same time, Nikolaz Kuzansky remains primarily a renaissance thinker, laying out new ways of knowledge. He considers the world created by God as a huge living organism, where each part is connected to each and is included in the common life of the world whole. The earth is not the center of the universe at all, and its center will be located every time where the observer is. There are not just many worlds in Space, but many thinking worlds. The principle of the coincidence of opposites plays a special role in the comprehension of God, the world and man is one of the main ideas of the great cardinal. In his dialectics, he is very close to Hegelian dialectics, in particular, in the criticism of the laws of formal logic of Aristotle. At the same time, the dialectics of Kuzansky suffers from obvious one-sidedness. Thus, clearly realizing the indissoluble pairing of the categories "being-non-being", "one-many", "simple-complex", "identical-different", when comprehending God and his relationship with the Universe, he is with amazing constancy, contrary not only to the subsequent Hegelian, but also to ancient dialectics, everywhere emphasizes the absolute primacy of the first categories in these pairs and the absolute logical-metaphysical derivation and secondary nature of the second. This is due to his general theistic orientation and social status as a cardinal of the Roman Catholic Church. This one-sidedness of dialectics is especially noticeable when analyzing the ontological status of matter and the nature of

diversity in the universe. Kuzansky offers a whole range of solutions to this problem, a number of which are directly related to the relationship of different types of knowledge. Thus, trying to solve the problem of matter purely epistemologically and apophatically, he asserts that God in his depth is incomprehensible to us because of his infinite intellectual superiority over our intellect, and matter, on the contrary, because of infinite deprivation and formlessness, which also cannot be grasped by the intellect as the ordering principle of Universe. Kuzansky declares all our knowledge as a whole hypothetical and approximate, and only God is the truth, but his being lies beyond the boundaries of any of our cognitive constructions. Kuzansky's epistemological position is **deeply dynamic**: the essence of human cognition, both rational and non-rational, is an eternal ascent to Truth, where even Holy Scripture needs an ever deeper and more subtle understanding, both individually and collectively historical. The very ontology of Kuzansky aims at the fact that different types of knowledge about a single world cannot but **represent unity**. His religious and philosophical works are full of examples not only from geometry, number theory, biology, optics, physiology of vision, but also from the field of psychology of perception and art history. He distinguishes three main types of knowledge: physics, mathematics and philosophy (theology), where the latter, as the highest type of knowledge, dialectically removes the previous ones, i.e. includes them as subordinate moments. Finally, Nikolai Kuzansky shares the position that there is **both direct knowledge-vision and indirect, rational (intellectual and rational) knowledge**. He suggests several dynamic types of relationships between them, where a genuine understanding vision is achieved only after intense intellectual efforts of the mind, but then the directly acquired knowledge itself requires a reasonable systematic understanding. The dynamic and synthetic model of the relationship between different types of knowledge and cognitive abilities of Nikolai Kuzansky had a huge impact on the subsequent philosophical tradition.

ГЛАВА 4.

Наука, теология и этика в современной западной философии

В современную эпоху продолжает доминировать научное мировоззрение. При этом, несмотря на светские установки большей части ученых и интеллигенции, причем не только в странах Запада, отношение к религии в целом не является враждебным, более того, вполне востребованы модели, которые выстраивали бы диалог между наукой и религией. Однако возможен ли не просто диалог, а нечто большее — интеграция науки и религии в единое целое? Точнее, возможно ли на базе преобладающего научного мировоззрения, последних открытий в области физики и особенно информационно-компьютерных наук создать такую систему взглядов, опирающуюся на современные технологии, которая сделала бы человека счастливым и открыла перед ним широкие творческие возможности? В этих представлениях и тесно связанной с ними практике нашлось бы место и религиозным идеям прошлого. Человек, точнее постчеловек, обрел бы способности, во многом сопоставимые с силами древних богов. Именно как попытку прийти на место религии, но, не отрицая, а встраивая ее отдельные элементы в себя, здесь будет рассматриваться «симуляционная теология» — представление о том, что мы живем в симуляции, управляемой всемогущим по отношению к нам сознанием, и что мы сами способны создавать частичную симуляцию реальности. Если эта попытка, предпринятая в книге Д. Чалмерса «Реальность+», является неудачной, то тогда имеет смысл действовать, опираясь на более традиционную методологию и ее базовые предпосылки. Именно в таком направлении, для которого теологически ориентированная метафизика — основа и одновременно вершина всех наук, работают теолог Н. Мерфи и физик Д. Эллис. При этом в отношении и их концепции возникает целый ряд вопросов. Какое место в иерархии наук

занимает этика? Можно ли доказать бытие Бога, и если да, то опираясь на какое доказательство?

Эти и некоторые другие вопросы будут рассмотрены в данной главе.

§1. Симуляция: отрицание трансценденции и миф о развитии в виртуальных мирах

1.1. Гипотеза симуляции и симуляционная теология: общая характеристика. Сам термин «симуляционная теология» является новым. Первой серьезной и известной работой, где она рассматривается, является книга «Реальность+» Д. Чалмерса 2022 года. Книга написана научно-популярно, даже снабжена иллюстрациями. В обсуждении «Реальность+» до ее публикации принимали участие ученые и философы из разных стран, в том числе В.В. Васильев из России. Всего Д. Чалмерс упоминает несколько десятков человек, с кем он обсуждал свои идеи. Безусловно, как предварительное обсуждение, так и реакция на выход книги свидетельствуют, что подобные идеи, несмотря на свою кажущуюся экстравагантность, начинают всерьез рассматриваться научно-философской общественностью.

До Д. Чалмерса Н. Бостром выдвигал весьма спекулятивную гипотезу симуляции, согласно которой технологии развиваются, и, используя их, высокоразвитые цивилизации могут создавать симуляции. Весьма вероятно, что они создали их великое множество, и наш мир также является симуляцией¹. Д. Чалмерс обосновывает три несколько более слабых тезиса. Первый утверждает, что **виртуальные миры реальны**, конечно, не так, как наш физический мир, но, тем не менее, они не иллюзия, ибо обладают каузальной силой и интерсубъективны. Второй тезис состоит в том, что **мы не знаем, находимся ли мы в**

¹Bostrom N. Are You Living in a Computer Simulation? // Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 53. №. 211.

виртуальном мире или нет. Этот тезис опирается на скептическое решение проблемы внешнего мира, то есть мы не можем однозначно утверждать, что он есть. Наконец, третий тезис гласит: **мы можем вести в виртуальном мире благоую жизнь** — не только этичную, но и, как минимум, относительно полноценную. Здесь Д. Чалмерс полемизирует с Р. Нозиком, который в своей книге «Государство, анархия, утопия» 1974 года критикует использование машины по производству личного виртуального опыта на основе того, что этот опыт во многом иллюзорный и уводит от действительной общественной жизни, так как машины «живут нашей жизнью вместо нас»¹. Д. Чалмерс же утверждает, что то, как мы живем в виртуальном мире — хорошо или плохо — зависит от нас самих, аналогично тому, как это происходит в физическом мире.

Д. Чалмерсу импонирует идея о том, что создателем симуляции является искусственный интеллект, а не биологические или квази-биологические существа. Философ опирается на допущение о том, что машины в результате своего интенсивного развития превзойдут человека не только в способности вычислять, но и в понимании мира. «Большинство создателей являются машинами»² — констатирует Д. Чалмерс. Соответственно, в рамках представления о реальности виртуальных миров и возникает симуляционная теология. **Симуляционная теология является изучением природы создателя симуляции как бога для тех, кто находится внутри симуляции.** Эта теология правомерна лишь в том случае, если мы принимаем гипотезу симуляции. В рамках симуляционной теологии обитатели симуляции задаются двумя главными вопросами. Во-первых, на кого похож симулятор (так Д. Чалмерс называет создателя симуляции) — на человека или на компьютер? Во-вторых, они решают вопрос о том, ради чего

¹Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 70.

²Chalmers D. J. Reality+: Virtual worlds and the problems of philosophy. New York, 2022. P. 145.

была создана симуляция? Д. Чалмерс приводит такие варианты ответов: ради развлечения, ради научного эксперимента, ради исторического анализа и для моделирования принятия решения. Примечательно, что среди этих вариантов ответа нет варианта, состоящего в творчестве, желании дать пусть не физическую, но некую духовную жизнь новым живым существам, в чем-то напоминающим детей.

1.2. Симуляция как отражение ценностей техногенно-потребительской цивилизации.

Книгу можно рассматривать как разновидность «популярной философии», хотя последний термин не очень удачен, и точнее было бы сказать, что «Реальность+» является **результатом влияния массовой культуры и нашей высокотехнологичной эпохи**, в первую очередь, кинематографа и видеоигр на философов. Помимо трилогии «Матрица», а также фильма «Матрица. Воскрешение», Д. Чалмерс ссылается на множество фильмов, например, таких, как «Главный герой», где исполняющий по шаблону свою роль незначительный игровой персонаж обрел сознание. Показателен в плане материала, на который ссылается Чалмерс, и популярный мультфильм «Рик и Морти», где жестокий, мало думающий о других изобретатель Рик вовлекает своего доверчивого внука Морти в опасные приключения. При этом данный мультфильм отображает множество научных идей. Как пишет Д. Чалмерс, у Рика в корабле есть созданная им колония микроскопических существ, которые поклоняются ему как богу, а он отнюдь не заботится о них — это одна из вариаций симуляционной теологии.

Современная массовая культура отнюдь не примитивна; в ней не только обыгрываются, но и предсказываются многие научно-технологические идеи, связанные с виртуальной реальностью, взаимодействием искусственного интеллекта и общества. При этом, если брать представление о человеке, то доминирующие тенденции таковы: описание патологических сознаний; борьба человека с нормальным сознанием со

своими порочными чертами характера; исследование сложности характера, противоречивых мотивов поступков и желаний; совершение мужественного поступка, часто сопряженного с риском для жизни, но существенно ничего не меняющего в жизни героя и окружающих, не выводящего их на более творческий и созидательный уровень. Примечательно, что в современном искусстве редко встретишь персонажей, которые обладают высокоразвитыми разумом и моральными качествами и которые могли бы выступать как пример для подражания. Зачастую им приписывают или отдельные недостатки, как бы сближающие их с обычным человеком, или напротив, их изображают живущими в своем мире, лишенными интереса и сочувствия к остальным существам.

Д. Чалмерс обстоятельно анализирует идеи Р. Декарта, доказательства бытия Бога и внешнего мира, то есть обращается к классику философии. При этом при анализе искусства он задействует по большей части современные произведения и не обращается к классическому искусству. Конечно, можно понять, почему он так делает: ведь именно современные произведения искусства повествуют о виртуальной реальности. Гипотеза реальности виртуальных миров основана на том, что мир в своей основе является цифровым.

Однако произведения классического искусства на своем языке дают ответы на вопросы о том, можно ли свести мир к двоичному коду и как к нему относиться. Так, музыка является наиболее возвышенным из искусств, и при этом она, в силу того, что структурирует звуки, близка математике. Но можно ли, сосредоточенно и увлеченно прослушивая Баха или Бетховена, усомниться в том, что музыка не сводится к структурной, чисто «математической» составляющей и что в ней есть элемент несказуемого, точнее невербализуемого, — того, что может быть только прочувствовано и созерцаемо слушателем!? Кроме того, *искусство, посредством чувственной интуиции, то есть непосредственного соприкосновения с объектом, дает и доказательство бытия*

внешнего мира. При этом не натуралистическое, а символическое искусство часто отображает не видимый образ объекта, а его эйдос. Следует ли из вышеизложенного, что нужно забыть современное искусство и приобщаться только к классическому? Классическое искусство следует принять за образец, неиссякаемый источник смыслов и вдохновения. В современном массовом искусстве, даже в фильмах и сериалах, хотя и не так часто, но все же встречаются глубокие и гуманистически ориентированные произведения. Например, получивший Оскар за спецэффекты фильм «Куда приводят мечты» дает правдивое описание не виртуального мира, а посмертной судьбы души. Некоторые произведения содержат отдельные верные идеи, а также те сюжеты и образы, которые нуждаются в дополнительной интерпретации. В частности, в «Матрице» образ Нео можно понимать по-разному, но наиболее распространено представление о том, что в нем есть христологические коннотации, что он выступает как спаситель и жертвует собой ради людей. Д. Чалмерс же считает, что машины — боги в этом фильме и, соответственно, спасителем, ассоциированным с Христом, выступает компьютерная программа агент Смит¹.

Итак, резюмируем наши рассуждения об искусстве: оно ярко иллюстрирует и помогает прояснить, а в каких-то случаях и прямо задает мировоззренческие установки. По большей части для современного массового искусства — это ценности техногенно-потребительской цивилизации с ее видением человека. Эта цивилизация понимает свое развитие как улучшение технологий, обеспечивающих человеческие желания и потребности. Этика же понимается не как воспитание добродетелей, а в утилитаристском ключе, как то, что приносит пользу самому человеку и обеспечивает не сопряженное с насилием и конфликтами сосуществование с другими людьми. Такое представление о человеке и нашло отображение в книге Чалмерса.

¹Chalmers D. J. Reality+: Virtual worlds and the problems of philosophy. P. 145.

1.3. Натуралистический панпсихизм: от протосознания до тинэйджера-демиурга. Примечательно отношение Д. Чалмерса к доказательствам бытия Бога. Он принимает только аргумент от тонкой настройки или «разумного замысла». Он отвергает космологическое доказательство, поскольку видит в нем противоречие. Воспроизведем простейшую формулировку этого доказательства: все имеет причину, таким образом и Вселенная имеет причину. Этой причиной является Бог. Д. Чалмерс пишет: «Что было причиной Бога? Если ничто не было его причиной, тогда утверждение о том, что все имеет причину, является ложным. Однако если Бог имел причину, тогда Бог сам не является изначальной причиной»¹. Звучит вроде убедительно. Но в ответ на подобное рассуждение можно обратиться к несколько иной формулировке, состоящей в том, что цепь причин не может уходить в бесконечность. По крайней мере, не чисто логически, а физически, все, что мы наблюдаем, имеет начало и конец, в том числе и вся наша Вселенная. Основанием цепи причин является беспричинная причина, точнее, причина самой себя. Далее, можно подобные рассуждения усилить доказательством от случайности и необходимости. Конечная цепь причин могла и не существовать, так как она конечна и не самодостаточна, а то, что она возникла, обусловлено причиной более высокого, финального порядка. Причина самой себя существует необходимо, иными словами, имеет в самой себе основание своего бытия. Конечно, подобные рассуждения вызывают множество возражений и нуждаются в уточнениях.

Чалмерс признает, что цепь причин не может уходить в бесконечность. Согласно ему, вероятно, есть некий исходный уровень, на котором бесконечное сознание порождает все последующие симуляции. **Структура мира иерархическая**, то есть, если использовать отечественный образ, — мир подобен матрешке, где **каждый нижестоящий уровень**

¹Chalmers D. J. P. 138.

может в силу доступной ему энергии и развитости его сознания создать симуляцию на порядок более примитивную и упрощенную, чем он сам. Конечно, есть и нижняя граница развития, после которой невозможно создавать симуляции. Общими для всех Вселенных являются универсальные и общезначимые математические структуры. Сознательная активность имеет структуру, но само сознание выходит за рамки этой структуры. С нашей точки зрения, это верное предположение: сознание находится как бы «за» и «над» математическими структурами, несводимо к ним и качественно от них отлично. Д. Чалмерс пишет, что структура физики, возможно, воплощена «в едином космическом разуме как в идеалистическом представлении, или посредством взаимодействия множества крошечных разумов на нижнем уровне, как в панпсихизме»¹. Д. Чалмерсу больше импонирует панпсихизм. Причем, такой панпсихизм, который не противоречит картине мира современных естественных наук и не предполагает обращение к высшим божественным сущностям. «Крошечные разумы» — это протосознания, присущие всей материи, даже элементарным частицам, и даже как бы атомы человеческого сознания. Здесь возникает проблема комбинации протосознаний и человеческого сознания, которое кардинальным образом отлично от них. На наш взгляд, проблему комбинации не решить. Необходимо *предположить, что зерном, из которого возникло сознание человека, была частица высшего божественного сознания*. Прорастет ли это зерно — зависит от материальных условий, а как и в какой форме — от общества и от свободных усилий самого человека. Впрочем, последнее утверждение нуждается в дополнительном обосновании. Д. Чалмерс верит, что сознание способно развиваться фактически бесконечно. При этом у него нет сколь-либо определенного представления о качествах более высокоразвитого, по сравнению с человеческим, сознания. Про него, согласно Чалмерсу, можно определенно сказать

¹Chalmers D. J. P. 401.

только то, что оно обладает более мощными технологиями, способными улучшать тело человека, продлять его жизнь, а также создавать симуляции с сознательными обитателями.

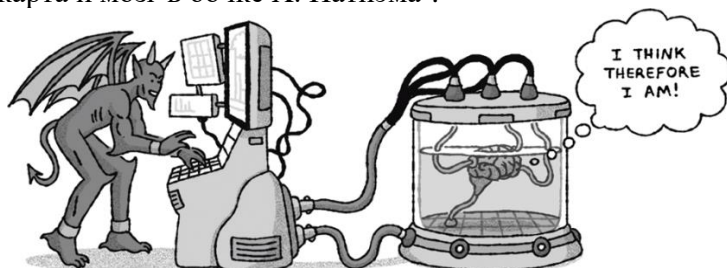
Д. Чалмерс предполагает, что тинэйджер из высокоразвитой цивилизации создает Вселенную. В этом можно усмотреть иронию двойного рода: во-первых, если некоторые верующие, поверхностно понимающие идеи христианства, антропоморфизируют Бога, представляя его старцем с бородой, то почему бы ему не быть тинейджером? Во-вторых, тут можно усмотреть и самоиронию. Чалмерс не понимает, как могло бы выглядеть сознание, создающее Вселенную, и поэтому экстраполирует образ подростка, играющего в Sims (игру, симулирующую жизнь людей) на всю Вселенную.



Вот соответствующая иллюстрация из книги Д. Чалмерса¹. Для него более предпочтительной является гипотеза о том, что симулированная Вселенная сотворена с исследовательскими целями, а не с целью развлечения. Однако создателям может быть просто безразлична судьба творений в конкретной Вселенной, поскольку они творят множество, ансамбль Вселенных, с целью собрать статистическую информацию об их фундаментальных параметрах, а не с целью заботиться о разумных существах на их планетах.

¹Chalmers D. J. P. 134.

1.4. Перспективы симуляционных теологий. Перейдем к вопросу о возможности и последствиях осуществимости симуляций в перспективе нескольких десятилетий. Крайне маловероятно, что человечество создаст полноценную симуляцию, при этом в компьютерных играх степень свободы, способности к обучению и развитию искусственного интеллекта будет возрастать. Чалмерс приводит следующую иллюстрацию, соединяя в ней демона Р. Декарта и мозг в бочке Х. Патнэма¹.



Мозг в бочке вряд ли будет создан в силу физиологических ограничений. Законы функционирования организма не позволят это сделать, и мозг скорее умрет, так как не сможет жить и мыслить с подключенными к нему проводами. Однако, если брать не мозг в бочке, а человека, то посредством костюма виртуальной реальности это уже отчасти осуществляется, а в будущем подобная технология будет еще больше развиваться. Хотя на ее пути также встают физиологические ограничения. В частности, сам Д. Чалмерс признается, что не может больше получаса находиться в шлеме виртуальной реальности. Конечно, не только костюм, но экран телефона и других мультимедийных устройств отчасти погружают человека в виртуальную реальность. Организм и сознание человека адаптивны; многие живут, точнее, выживают десятилетиями в условиях одиночного тюремного заключения в крайне стесненных условиях. Д. Чалмерс и другие подобные исследователи утверждают, что человек будет вести двойную жизнь: часть времени проводя в этом, а часть — в виртуальном мире. Будет

¹Chalmers D. J. P. 71.

происходить только возрастание роли виртуальной реальности в жизни большей части человечества. Пока факторов, препятствующих этому, вроде обыгранного в фантастических фильмах уничтожения всех электроприборов, не предвидится. Перспективы развития виртуальной реальности свидетельствуют о том, что в будущем значение и популярность симуляционных теологий будет только возрастать. Ведь в них реализуется то, что невозможно воплотить в физическом мире, таким образом они выступают как некий суррогат рая. Конечно, при этом есть и будут отрицательные последствия погружения в виртуальные миры.

1.5. Направления критики симуляционной теологии.

Перейдем к критическим аргументам в адрес симуляционной теологии, отчасти обобщая уже высказанные идеи. В основе симуляционной теологии — три уже приведенных тезиса Д. Чалмерса, а также его идея о том, что создатель симуляции не обязательно благ. Однако все же **симулированные объекты** выступают как **суррогат, замена реальности, причем качественно более бедная** и ограниченная по сравнению с ней. Чалмерс в качестве одной из характеристик реальности симулированных объектов утверждает то, что они не являются подделкой. Так, настоящий бриллиант отличен от поддельного. Но если взять даже не драгоценный, а обычный камень, то чтобы воссоздать все его сложное внутреннее строение, взаимодействие миллионов атомов, составляющих его, то потребуется колоссальная вычислительная мощность, недоступная для современных технологий. Могут утверждать, что для виртуального объекта и не требуется, чтобы он воспроизводил обычный объект. Однако, что он в таком случае, как не симулякр или особого вида подделка, далеко не повторяющая все свойства оригинала? Уточним, что в данном случае речь идет о виртуальных объектах, которые составляют среду обитания в виртуальном мире. Произведения искусства тоже в некотором смысле виртуальны, но они существуют в физическом мире, отображая и его, и идеальный мир эйдосов, а также

творческие стремления своего создателя. Научные модели тоже виртуальны или точнее идеальны, но они представляют собой абстрагирование свойств объекта, а не его замену.

Чалмерс также утверждает, что мы не знаем, живем ли мы в симуляции, — отсюда следует, что тот настоящий бриллиант, который у нас есть, вероятно, является симулированным. Вернемся к тому, что было сказано выше. Цифровая симуляция даже кубического сантиметра вещества требует колоссальных вычислительных мощностей. Сомнительно, что симулирование вселенной доступно даже очень высокоразвитой цивилизации. К выводу о том, что невозможно создание **цифровой симуляции** приводит не только ее **техническая неосуществимость**, но также обоснование того, что **материя не является всецело цифровой**, что **в ней есть некий непрозрачный, неподвластный для цифрового моделирования компонент**.

Создание симуляции или размышления о ней антиэкологичны. Это аргумент во многом этического порядка. В то время как человек является частью природы и призван созерцать, развивать ее, помогать жизни растений и животных, ее населяющих, он вместо этого создает автономный симулированный мир. В гипотезе симуляции мы имеем дело не с коэволюцией человека и природы, а с радикальным отрывом от нее, обусловленным волей (вернее, произволом!) техносферного человека. В связи с экологией гораздо более перспективной выглядит дополнительная реальность: мы видим физический цветок, а компьютерная программа, анализируя его фото, сообщает нам, например, о том, как его защитить от вредителей.

Симуляция как **культурно-исторический феномен, профанирующий истины религии.** В данном критическом аргументе, исходящем со стороны теологов и религиозных философов, присутствует такая логика: гипотеза симуляции (сознательно или чаще неявно для ее создателей) принижает, подстраивает под современное мировосприятие вечные истины религии. Соответственно, необходимо вернуться от

искажения к оригиналу, ведь лучше целое, а не какая-то искаженная и извращенная малая частица истины. Э. Белтрамини пишет: «Гипотеза симуляции — это апокалиптический миф, основанный на предпосылках Просвещения... Первоначальный эсхатологический пафос, направленный против существования мира, трансформируется в Симуляции в новый интерес к условиям нашего существования. Как будет на Небесах?»¹.

В симуляции не признается трансцендентное измерение бытия, точнее, оно профанируется, становится ничем не отличимым от земного. На месте Бога вполне может оказаться всемогущий по отношению к нам подросток. Почему миф или околорелигиозное верование в симуляцию — апокалиптическое? Апокалипсис — это переход нашего мира в иное бытие, симуляционный миф также предполагает радикальную трансформацию нашего бытия в силу того, что оно станет хотя бы отчасти виртуальным. В коммунизме, который также выступает как апокалиптический миф Просвещения, предполагалось реализовать аналог Царства Божьего на земле в рамках коммунистического общества. Коммунизм предполагал этический кодекс строителей коммунизма, хоть в нем и нет норм абсолютной морали. В мире симуляции также необходима мораль как установление норм взаимовыгодного и взаимоуважительного общежития множества сознаний в одном мире. Чалмерс прорабатывает нормы морали в обществе симуляции. Проблема однако в том, что внутри симуляции может быть организована вроде бы демократическая и благая жизнь, но при этом ее создатель вполне может оказаться злым и жестоким. Если жесток он, демиург, то почему бы не быть таковым обитателю симуляции, когда это ему выгодно. Если у демиурга одни права и возможности, а у обитателей симуляции совсем другие, то получится, что миропорядок несправедлив и даже

¹Beltrami E. In search of the demiurge exploring the assumptions behind singularity and computer simulation // European Journal of Science and Theology. 2020. Vol. 16. №. 5. P.52.

трагичен. Э. Белтрамини отмечает, что отсутствие теории происхождения зла является фундаментальной слабостью симуляционной гипотезы. Действительно, **допущение злого, жестокого мироустройства ведет, в конечном счете, к субъективизации и релятивизации морали** или к порочной двойной морали, когда что позволено одним, не позволено другим. В истории существовали языческие религии, в которых люди были лишь слугами или даже рабами, игрушками, жертвенным материалом для жестоких богов. Является ли мифология симуляции неязычеством или даже демонологией? Вряд ли, поскольку это нерелигиозное мировосприятие. Скорее это дальнейшее развитие, как бы дополнение трансгуманизма. **Трансгуманизм — это антропология, а гипотеза симуляции — онтология.** Вместе они составляют альтернативу традиционным религиозным представлениям, но при этом вполне совместимы с новыми околорелигиозными верованиями.

Следует отметить, что теологическая, культурологическая и религиоведческая критика гипотезы (или мифа) симуляции является убедительной для части гуманитариев и философов, а также верующих людей. Сами сциентистски ориентированные сторонники гипотезы симуляции вряд ли к ней прислушаются. Что же естественные науки утверждают о морали высокоразвитых цивилизаций, которые могли бы создать симуляцию? Данный вопрос относится к области футурологии и исследованию внеземных цивилизаций, и потому при его решении возможны лишь сугубо гипотетические утверждения. Цивилизации при обладании мощным оружием, вроде атомного, могут просто уничтожить себя, а те из них, которые преодолели эту угрозу, перейдут к жизни в едином сообществе. Физик М. Каку в книге «Будущее разума»¹ пишет о том, что это коллективное существование будет напоминать жизнь пчел или муравьев. При этом они скорее всего будут существовать не на физическом, а на

¹Каку М. Будущее разума. М., 2022.

информационном плане. Будут ли они при этом создавать симуляцию общества, подобного нынешнему человечеству, с целью понять его жизнь или провести научный эксперимент? Это маловероятно, так как они могут получить данные знания и другими путями. Не стоит экстраполировать на них методы и достижения современной науки. Представляется, что **из технократических гипотез и прогнозов футурологии невозможно вывести сколь-нибудь полноценную мораль.** Этика — дисциплина, автономная от естественных наук. Обоснованию важнейшей для развития человека роли этики посвящена работа физика и математика Дж. Эллиса и христианского философа Н. Мэрфи о нравственной природе Вселенной.

§2. Религиозная метафизика в основе этики и космологии

Джордж Эллис — заслуженный профессор математики Кейптаунского университета, один из крупнейших космологов и специалистов по теории относительности. Так, его книга «Крупномасштабная структура пространства-времени» 1974 года в соавторстве со С. Хокингом была выпущена уже 50 изданиями¹. Нэнси Мерфи — теолог, профессор христианской философии Фуллеровской богословской семинарии. Д. Эллис также по праву можно назвать богословом и философом. Она выступила редактором книги «Далекое будущее Вселенной. Эсхатология в космической перспективе»² и написала для нее главу о природе бытия. Кроме того, Н. Мерфи участвовала в антивоенном движении в США, а Эллис — в ненасильственной борьбе с апартеидом в ЮАР. Рассмотрим

¹Hawking S. W., Ellis G. F. R. The large scale structure of space-time. Cambridge, 2023.

²Далекое будущее Вселенной. Эсхатология в космической перспективе. М., 2004.

концепцию взаимосвязи науки и религии на основе их книги «О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика»¹.

2.1. Ограниченность аргументов от дизайна и сознания как математической субструктуры. Для объяснения согласованности фундаментальных параметров Вселенной, в результате которой стало возможным возникновение жизни и разума, многие атеистически ориентированные ученые прибегают к гипотезе мультивселенной: в одной из огромного множества Вселенных случайным образом возникает такое согласование параметров. Д. Эллис и Н. Мерфи критикуют гипотезу мультивселенной в качестве обоснования существования разума в нашей Вселенной, конкретнее, на Земле. Эта гипотеза, по их мнению, неэкономична, ибо для объяснения одного, пусть и очень важного аспекта нашей Вселенной, требуется допущение существования неисчислимого множества других Вселенных. Кроме того, наличие других Вселенных, например, предполагаемых интерпретацией квантовой механики Эверетта, невозможно эмпирически подтвердить. Еще одна важная проблема состоит в том, как быть с законами логики и математики, задающими Вселенную. Отметим следующее: если они радикально меняются от Вселенной к Вселенной таким образом, что в каждой из Вселенных существует своя математика, то получается, что мы вообще ничего не можем знать о других Вселенных и не можем даже утверждать, что они существуют, поскольку эмпирически они нам недоступны, а, математика там совсем другая, непонятная нам. Остается предположить, что за множеством Вселенных находится одна метавселенная или сверхвселенная, проекции части законов которой и определяют жизнь каждой отдельной Вселенной. Однако почему бы не допустить, что сознание — «самосознающая субструктура математической структуры»²

¹Мерфи Н., Эллис Д. О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика. М., 2004.

²Тегмарк М. Наша математическая вселенная: в поисках фундаментальной природы реальности. М., 2014. С. 243.

или способ, каким информация ощущает, что ее обрабатывают, как предполагает Тегмарк. При таком широком и весьма вольном определении сознания оно будет и в сверхвселенной. Это **сознание**, мало похожее на сознание человека, **пребывая в вечной сверхвселенной, будет способно регулировать законы как минимум в некоторых из Вселенных**, вероятно даже задавать законы, начальные условия, достаточные для появления жизни. Физикалисты могут возразить, что это чистая спекуляция и в действительности в сверхвселенной не будет сознания. Согласно физикалистам, сознание обусловлено мозгом. Законы логики и математики, согласно им, также обусловлены физически. Если предполагается изначальность универсума математики, то это уже не физикализм, а пифагореизм как разновидность идеализма. В последнем предполагаются иные факторы для возникновения сознания. Помимо идеализма, из базовых принципов еще одной, гораздо более популярной сейчас теории, следует возможность существования сознания в метавселенной. Это функционализм, хотя его чаще всего соотносят с материализмом. Функциональные отношения необязательно связаны с мозгом или с иной биологической материей. Казалось бы, подобный путь ведет к обоснованию бытия некоего высшего сознания в сверхвселенной. Однако он ничего не говорит о сущностных характеристиках, целях и мотивах такого сознания, о том, является ли важной для него нравственность. По сути — это все обоснование бытия сознания, похожего на искусственный интеллект, как создателя нашей Вселенной, в симуляционной теологии.

Аргумент от замысла или от дизайна вселенной используется многими богословами. Его поддерживают Д. Эллис и Н. Мерфи, но согласно им, не следует слишком быстро переходить от науки к христианскому видению Бога. Необходимо учитывать **этическое измерение** в жизни человека. Действительно, как мы видели на примере симуляционной теологии, из того, что некто задал базовые параметры и вызвал к жизни Вселенную, еще не следует, что он Благ и похож на христианского Бога, который, как Сын

Человеческий Иисус Христос, воплотился на земле ради спасения людей. Необходим более широкий взгляд на соотношение науки и богословия. Аргумент от замысла или дизайна справедлив, но его следует рассматривать в более широком контексте этики и теологии.

2.2. Иерархия наук, дополненная метафизическим уровнем. Наука, точнее космология и физика, и метафизика — это взаимодополняющие дисциплины с различной методологией, понятийным аппаратом и др. Это именно **взаимодополнение систем познания, описывающих разные сферы реальности.** Из атрибутов и качеств Бога невозможно вывести знание о количестве и качестве всех химических элементов и другие научные истины. В наш век чаще встречаются противоположные попытки — перевести все религиозные истины на язык науки. Выглядеть это может рационализировано и наукообразно, хотя, по сути, граничит с абсурдом. Приведем схему иерархии наук¹, к которой пришли Д. Эллис и Н. Мерфи, критикуя и дополняя распространенные классификации наук, зачастую, как у Конта, сциентистски ориентированные и видящие в естественных науках идеал научного знания.

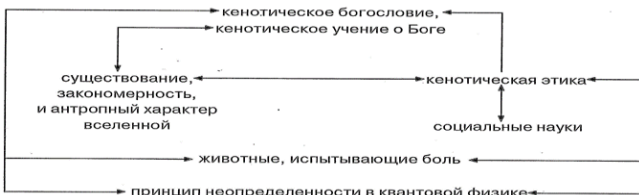


Рис. 9.2. Логические соотношения, дополняющие аргументацию



¹Мерфи Н., Эллис Д. Указ.соч. С. 232.

Д. Эллис и Н. Мерфи не принимают сциентизм, привлекая распространенный и в отечественной философии науки тезис: «Основания, на которых покоится наука, не могут быть исследуемы самой только наукой»¹. Наука существует в социокультурном контексте, научное знание определяет не только объект и методы познания, но и ценности, в том числе этические, и познавательные установки субъекта познания. Об этом говорит и концепция постнеклассической науки В.С. Степина², но в его теории постнеклассической науки не предусмотрен метафизический (богословский уровень). Относительно метафизического уровня необходимо сделать уточнение. Он может разрабатываться в богословском ключе, в том числе, рационально, в соответствии с современным уровнем развития науки и философии, интерпретировать основные положения христианской догматики; а может, как в религиозной или идеалистической философии, быть лишь опосредованно связанным с догматикой, несмотря на личные убеждения исследователя. Примечательно, что впоследствии Н. Мерфи выступала скорее, как теолог, а Д. Эллис представил, хоть и детально не разработал, — идеалистическую платоническую метафизику. С нашей точки зрения, предпочтительнее идеалистическая метафизика в силу как минимум большей общезначимости и свободы в своих рассуждениях и выводах. Перейдем к этике.

2.3. Этика самоотвержения и непринуждения.

Д. Эллис и Н. Мерфи отстаивают принцип непринуждения. В нем можно выделить два взаимосвязанных аспекта: ненасилие физическое или психологическое и признание за другим свободы действовать, говорить и мыслить. В России главным сторонником теории и практики ненасилия является Лев Толстой. В книге Д. Эллиса и Н. Мерфи Толстой упоминается один раз в связи с тем, что общины его последователей были разгромлены в 20-е гг. XX века. Дело в

¹Мерфи Н., Эллис Д. Указ.соч. С. 77.

²Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000.

том, что Д. Эллис и Н. Мерфи принадлежат к анабаптистскому направлению протестантизма, которое зародилось еще в XVI веке, а конкретнее, к деноминации квакеров. Одним из важнейших этических положений их деноминации является самопожертвование и ненасилие. Это положение проистекает из слов Христа «не противься злему» (Матф. 5,38) и ряда его других высказываний. Примечательно, что обосновывая понимание Иисуса Христа как сторонника ненасилия, они настаивают на новом, не принимаемом широко переводе эпизода с торговцами в храме: он якобы изгнал плетью не самих торговцев, а только животных (Иоанн. 2: 13–17). Они также истолковывают в свете своей концепции ряд других фрагментов из Нового Завета. Причем, у квакеров принцип ненасилия был не просто традиционным вероучительным положением. Многие из них действительно отказывались брать в руки оружие. Д. Эллис и Н. Мерфи также утверждают, что «связующая нить, объединяющая большинство мировых религий»¹, касается самопожертвования и ненасилия. Действительно, принцип ненасилия является одним из важнейших этических требований буддизма, но при этом в буддизме Китая и Японии были ордена воинов-монахов. Тут можно вспомнить знаменитый монастырь Шаолинь. В ответ на тезис о непопулярности ненасильственных методов в истории Эллис и Мерфи приводят контраргумент: «При любом анализе эффективности ненасилия следует учитывать эффективность противоположного метода, то есть насильственного»². Во многих случаях это действительно так, но надо учитывать историческую эпоху, в которую совершалось принуждение путем насилия. В крайних случаях насилие остается единственной мерой; так, только военным путем было возможно остановить Гитлера. Многие закоренелые преступники также не поддаются перевоспитанию, и насилие, то есть их тюремное заключение, остается

¹Мерфи Н., Эллис Д. Указ.соч. С. 17.

²Там же. С. 188–189.

единственным методом воздействия на них. На практике Д. Эллис и Н. Мерфи призывают не к тому, чтобы упразднить тюрьмы, перед этим «перевоспитав» заключенных, а к тому, чтобы не сажать за мелкие преступления, применять наказания вроде исправительных работ и др. Получается, что **позиция Д. Эллиса и Н. Мерфи в отношении применения насилия является компромиссной, а отчасти противоречивой, но за счет этого и более реалистичной, чем радикальные воззрения Л.Н. Толстого.**

Находит ли подтверждение тезис: «Политика, направленная на постоянное использование наименьшей степени принуждения, будет производить кумулятивный эффект, что, в конечном счете, повысит эффективность непринудительных средств»¹? В иной формулировке: принуждение приводит к негативным результатам, непринуждение — к позитивным, то есть к росту и развитию. Принуждение, например, в таких своих формах, как психологическое насилие, подчинение своей воле, удушение свободы мысли и свободы слова, подавление инициативы в различных коллективах действительно ведет к негативным последствиям, что подтверждается многими исследованиями. С другой стороны, само по себе непринуждение не обеспечивает развития, оно **должно сочетаться с формированием или с раскрытием неявно присутствующих целей и мотивов развития.** Принуждение же остается на крайний случай. Немного перефразируя высказывания В.С. Соловьева о праве, можно сказать: оно не для того, чтобы исправить человечество и установить рай на земле, а для того, чтобы мир не погрузился в ад. Свобода вне направляющих целей развития часто перерастает в произвол, вседозволенность. Для Н. Мерфи и Д. Эллиса такие цели и мотивы даны Богом в Библии, хотя, конечно, евангельские истины требуют адаптации, интерпретации в свете современного развития науки и состояния культуры.

¹Там же. С. 184–185.

2.4. Этика в основе общественных наук. В классификации Д. Эллиса и Н. Мерфи этика, в частности, христианская этика, располагается выше социальных и прикладных наук. Действительно ли она повлияла исторически и сейчас в имплицитном виде присутствует в социальных науках? Для протестантов была важна свобода, в частности, свобода в организации и управлении церковными общинами при следовании общим вероучительным принципам. Принцип свободы в разных сферах положен и в основу современных правовых систем. Значение прав и свобод человека, данных ему от Бога, обосновывал еще Д. Локк, которого можно назвать христианским либеральным философом. Свобода и неприкосновенность со стороны государства (естественно, при том, что оно следит за соблюдением законов) важны для экономической деятельности, по крайней мере, для рыночной экономики. Влияние этики протестантизма на современный тип экономической деятельности обосновывал еще М. Вебер. При этом в современной экономической теории, берущей свое начало от А. Смита, явно или неявно утвердился принцип **эгоизма и соперничества**, то есть все хозяйствующие субъекты стремятся к максимальной прибыли и ради этого готовы оттеснить или поглотить конкурентов. Н. Мерфи и Д. Эллис критикуют подобное понимание экономики и предлагают взамен принципы сотрудничества, внутреннего развития, направленности на благотворительную деятельность и др.

Физику и химию не следует подчинять метафизике, несмотря на синтетический, наиболее фундаментальный характер последней. Аналогично экономика вроде бы автономна от этики, но при этом те или иные этические принципы все же лежат в основе экономики. Хотя с экономикой ситуация в чем-то трагичнее: если бы люди руководствовались более гуманными мотивами, то была бы и немного другая экономическая теория. Многие даже верующие ученые в области социальных наук, не говоря уже о естественных, не понимают, как их область исследований может быть связана с

этикой и тем более с метафизикой. Это обусловлено не только декларируемой независимостью науки от идеологии, но и специализацией исследований, когда зачастую решается конкретная, казалось бы, далекая от этики задача.

Н. Мерфи и Д. Эллис утверждают, что не просто этика, но богословие лежит в основе общественных наук. Для подтверждения данного тезиса они обращаются к доводам Д. Милбанка, который обосновывает, что в современных общественных науках скрыто «антибиблейское» богословие, что их базовые принципы рационально доказуемы не в большей степени, чем христианское мировоззрение¹. Из теории Д. Милбанка можно сделать следующий вывод: в качестве базовых принципов общественных наук можно принять не «антибиблейское», а библейское богословие. От этого наука ничего не потеряет, только приобретет, если будет согласовываться с базовыми принципами мировых религий. Помимо доводов Д. Милбанка, Д. Эллис и Н. Мерфи задействуют следующий аргумент, обосновывающий значение христианской этики для гуманитарных наук: **гуманитарные и социальные науки исследуют ценности и цели, но не они, а этика дает ответ на вопрос о том, каковы высшие цели и ценности человеческой жизни.**

2.5. Вознесение и переход от богословия к космологии.

Д. Эллис и Н. Мерфи делают акцент на кенотической природе Иисуса Христа. Он воплотился ради спасения людей, принял мученическую смерть, хотя мог не умирать и победить мечом, точнее, божественной силой, своих врагов. При этом важнейшим событием в деятельности Иисуса Христа было его воскресение, знаменовавшее собой победу над смертью, победу духа над плотью. Посмертные явления Иисуса Христа убедили некоторых его учеников в истинности его учения, вдохновили их всех на проповедь в разных странах разным народам. Д. Эллис и Н. Мерфи приводят цитату богослова Йодера о том, что наш

¹Милбанк Д. Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума. М., 2022.

детерминистический ограниченный мир пребывает внутри по сути бесконечного «Царства Бога Воскресшего и Вознёсшегося»¹. Само **событие Вознесения**, помимо того, что оно служит источником чистой и светлой радости, торжественности, восхищения и благоговения, имеет еще и космическое значение. Оно **связывает земной социально-исторический мир и Царство Божие**, поскольку Иисус Христос явил своим ученикам, пребывающим на земле, часть своей божественной природы, которая в своей полноте раскрывается только в Царстве Божиим. Царство Божие — основа Вселенной.

Перейдем к вопросу о том, как Божественное действие в концепции этих авторов переходит с горнего на земной план, как оно воздействует на человека и природу.

Важное положение концепции Эллиса и Мэрфи состоит в том, что обоснование нравственной природы Вселенной распространяется не только на Землю, но и на другие планеты, на которых есть жизнь: «Наш тезис не ограничивается представлениями, свойственными эпохе Коперника, когда считалось, что человек — единственный представитель разумной жизни во вселенной, но содержит более широкий и демократический взгляд на ценность разумной жизни во вселенной (которая, безусловно, существует во многих других местах)»². Стремление совместить христианское богословие и представление о разумной жизни во Вселенной было свойственно еще Николаю Кузанскому. Оно требует расширенного толкования боговоплощения (как соединения божественного и материального) и не очень хорошо согласуется с догматом христианства о воплощении Иисуса Христа как об уникальном и центральном событии мировой истории. Можно пытаться объяснить, как воплощение Иисуса Христа способствовало спасению других, живших до него народов или тех народов, которые никогда не знали христианства.

¹Мерфи Н., Эллис Д. Указ.соч. С. 229.

²Там же. С. 234.

Однако если какая-то вземная цивилизация прекратила свое существование, погибнув из-за своих пороков, или перешла на новый уровень существования, одухотворив свои тела, то для нее земные события не имели значения и была необходима какая-то иная форма боговоплощения. Сути христианства это не противоречит. Неслучайно писатель и христианский мыслитель К.С. Льюис в романе «Переландра» из «Космической трилогии» описывает мир, избежавший грехопадения. Православный богослов В.Н. Лосский, истолковывая книгу Бытия, и разъясняя, что есть Небо и земля первого дня творения, пишет: «Небо — это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы... святой Григорий Нисский видит в 99 овцах, оставленных на высотах, символ ангельской полноты, сотая же, заблудшая овца — это наш земной мир. В нашем падшем состоянии мы фактически не можем определить места нашей вселенной среди беспредельных миров... и только святой, чье очищенное сердце объемлет самые отдаленные туманности, может постигнуть, не являются ли эти «звездные сферы» своего рода отражением ангельских эонов и потому не нуждаются в спасении»¹. При этом Д. Эллис и Н. Мерфи, упоминая о наличии разумной жизни во Вселенной, не идут дальше и не рассуждают о том, как ее можно встроить в христианскую теологию.

В соответствии с теологической концепцией этих авторов Вселенная управляется Промыслом Бога, но **божественное действие носит жертвенный** (или кенотический) **непринудительный характер**. Бог действует по отношению к Космосу не как владелец, управляющий машиной, а по отношению к человеку — не как хозяин к своему слуге, а давая им определенную свободу. Точнее, само понятие свободы применимо по отношению к человеку,

¹Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 445-446.

а по отношению к природе можно утверждать, что не все явления в ней детерминированы. Кстати, детерминизм проистекает не только из механистической картины мира, сформировавшейся в физике XVII–XIX веков. Некоторые религиозные доктрины при отстаивании всемогущества и всевластия Бога над миром приходят к детерминизму и к отрицанию свободы человека. Подобная позиция характерна, в частности, для большей части исламских богословов. Д. Эллис и Н. Мерфи утверждают, что Вселенная подчинена определенным законам, но эти **законы позволяют осуществляться свободной воле человека**. Согласно Д. Эллису (а тут ему можно доверять, как одному из крупнейших естествоиспытателей), мы до конца не понимаем, как действуют законы физики, что лежит в их основе, в частности, есть ли «шаблон» поведения частиц, не написанный языком математики и др. Божественное действие может проявлять себя через вероятностный мир квантовой механики. Он пишет: «Мы предполагаем, что **божественное действие на квантовом уровне внутри нервной системы человека** действительно могло бы быть **способом передачи «божественной информации»** посредством видений и других духовных практик»¹. Необходимо уточнить, что такое действие, своеобразный «канал» связи между Богом и человеком, доступно только тем, кто сам стремится к этому. На квантовом уровне Бог также может воздействовать на природу, и если это воздействие нерадикально, то есть если Бог не производит чудесным образом из небытия светила, то такое его действие также можно назвать непринудительным. **Действие же Бога на уровне нервной системы через «видения и духовные практики» является, по мнению авторов, важнейшим доказательством его бытия.** Это доказательство имеет «прямое действие» и является более убедительным, чем рациональные — априорное онтологическое и апостериорные — доказательства. То, что многим людям в видениях являются отнюдь не божественные

¹Мерфи Н., Эллис Д. Указ.соч. С.246.

силы, доказывает только то, что духовный опыт доступен далеко не многим. Почему так, ведь Бог сотворил мир и сейчас оказывает промыслительное непринудительное воздействие на него? Д. Эллис и Н. Мерфи ссылаются на гипотезу основоположника инклюзивной философии религии Д. Хика¹. Необходима «гносеологическая» дистанция между человеком и Богом. Они пишут: «Бог не властвует над миром таким образом, что вера в существование Бога и представление о Его природе навязываются каждому человеку»². При этом человеку даются намеки на истинную природу вещей, в основе которых сокрыт Бог. В своей душе же человек не воспринимает Бога вследствие эгоцентризма, преодолевая который посредством самоотверженных сострадательных действий, он будет постигать Бога все в большей степени. Необходимо уточнение, что некоторые атеисты действуют самоотверженно ради других людей, свободны по крайней мере от грубых пороков, но при этом не верят в Бога. Почему? Один из возможных ответов состоит в том, что они поверят в будущем или же верят в Бога в иных, нецерковных формах.

Вместо заключения. Обращаясь к идеям А.В. Иванова³, задающим базовые принципы диалога религии и науки, перейдем к заключительным выводам относительно двух рассмотренных концепций. А.В. Иванов отмечает, что есть четыре программы решения проблемы взаимоотношения науки и религии в современном мире. К какой из них следует отнести симуляционную теологию? Она не настроена враждебно к религии, не подвергает ее жесткой критике, но, с другой стороны, она не признает за религией истинность в своей области исследования, как это свойственно концепции «двойственной истины». Дело в том, что в симуляционной теологии или, точнее, симуляционной мифологии,

¹Hick J. *Evil and the God of Love*. Springer. 2010. 409 p.

²Мерфи Н., Эллис Д. Указ.соч. С. 239.

³Иванов А.В. Соотношение науки и религии: новые грани старой проблемы // *Философия науки и техники*. 2022. Том 27. № 1. С. 111–123.

включающей в себя определенные представления о мире и технологиях, практически отсутствует религиозный элемент. Подлинная религия через связь человека с трансцендентным измерением бытия преобразует, просветляет его. В симуляционной же мифологии, как утверждает Э. Белтрамини, представление о трансцендентном, то есть качественно отличном от нашего мира духовном его измерении, практически отсутствует. Точнее будет сказать, что там отсутствует представление о вхождении в трансцендентное измерение в результате правильных поступков, молитвы, медитации, актов любви и сострадания. Прикосновение к каким-то отражениям трансцендентного в виртуальной реальности может быть, но в той же мере, как и при приеме наркотиков. Симуляционная мифология, подобно магии, надеется механическими средствами сделать жизнь человека лучше, задействуя передовые технологии и идеи нефизических миров. Может ли она трактоваться как разновидность магического мировосприятия? Д. Чалмерс в своей концепции, с одной стороны, опирается на научные и философские исследования, с другой стороны, допускает, что наш мир симулирован и его создателем может быть любое, обладающее соответствующими технологиями сознание, тот же маг. Религиоведческий подход может быть отчасти полезен при анализе симуляционной теологии, но наиболее продуктивно ее рассматривать как онтологическое дополнение этики и антропологии трансгуманизма.

Концепция Д. Эллиса и Н. Мерфи, на наш взгляд, это достаточно удачная, хотя и не лишенная слабых мест синтетическая программа взаимодополнения науки и религии. Сам Д. Эллис, один из крупнейших космологов, является в то же время серьезным мыслителем. Так, он внес вклад в философию науки, обстоятельно и высокопрофессионально проработав концепцию нисходящей каузальности. О глубине его религиозной одаренности нам судить проблематично. Вероятно, объективное понимание степени такой одаренности возможно лишь на определенной исторической дистанции, но то, что он является широко

мыслящим верующим человеком и в некотором роде продолжает синтетическую традицию Р. Бэкона, Авиценны, Николая Кузанского, П.А. Флоренского и П. Тейяра де Шардена, — несомненно. Важнейшую роль в диалоге науки и религии играет опирающаяся на священные тексты (в случае Д. Эллиса и Н. Мерфи это Евангелие), а также учитывающая современный уровень развития гуманитарного знания метафизика. Идеалистическая метафизика дает физике ответы о причинах тонкой настройки базовых параметров Вселенной, а гуманитарным наукам — о целях развития человека и общества. Классификации наук, данная Н. Мерфи и Д. Эллисом, делает, таким образом, достаточно эффективную попытку перебросить мостик между наукой и религией. Почему это скорее их взаимодополнение и взаимообогащение, а не подчинение? Потому, что метафизика опирается на достижения автономных от нее наук и, кроме того, при интерпретации Евангелия учитывает достижения современного гуманитарного знания.

Литература

Далекое будущее Вселенной. Эсхатология в космической перспективе. Под ред. Дж. Эллиса. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 500 с.

Иванов А.В. Соотношение науки и религии: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники. 2022. Том 27. № 1. С. 111–123.

Каку М. Будущее разума. М.: Alpina. Popular Science. 2022. 646 с.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. 586 с.

Мерфи Н., Эллис Д., О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 288 с.

Милбанк Д. Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума. М.: Теозстетика, 2022. 736 с.

Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.

Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.

Тегмарк М. Наша математическая вселенная: в поисках фундаментальной природы реальности. М.: CORPUS, 2014. 592 с.

Beltramini E. In search of the demiurge exploring the assumptions behind singularity and computer simulation // European Journal of Science and Theology. 2020. Vol. 16. №. 5. P. 35–55.

Bostrom N. Are You Living in a Computer Simulation? // Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 53. №. 211. P. 243–255.

Chalmers D. J. Reality+: Virtual worlds and the problems of philosophy. New York: Norton & Company, 2022. 505 p.

Hawking S. W., Ellis G. F. R. The large scale structure of space-time. Cambridge : Cambridge university press, 2023. 404 p.

Hick J. Evil and the God of Love. New-York:Palgrave Macmillan. 2010. 409 p.

Abstract

Science, Theology and Ethics in Modern Western Philosophy

Simulation theology as presented by D. Chalmers is the notion that we live in a simulation controlled by all-powerful towards us consciousness, and that we ourselves are able to create a partial simulation of reality. The simulation is a reflection of the influence of the mass culture of the technogenic-consumer civilization on philosophy. Chalmers' naturalistic panpsychism suggests various stages in the development of consciousness from protoconsciousness to the demiurge creating a simulation. The demiurge can be evil, ethics is not important for him. The prospects for the development of virtual reality indicate that in the future the importance and popularity of simulation theologies will only increase. Let us designate the ways of criticism of simulation theology. The simulated objects act as a surrogate, replacement of reality qualitatively poorer and more limited in comparison with it. Matter is not digital, it has a certain component that is not subject to digital modeling. Creating a simulation or thinking

about it is anti-environmental, leading away from a person's duty to nature. The simulation hypothesis adopts the eternal truths of religion for the modern worldview, and accordingly, it is necessary to return from distortion to the original. The assumption of an evil, cruel world order leads to the subjectivization and relativization of morality or double morality. Transhumanism is anthropology, and the simulation hypothesis is ontology. Together they constitute an alternative to traditional religions, but are compatible with new para-religious beliefs.

The argument from the design of the universe should be applied in connection with the general classification of the sciences, which includes ethics. The concept of Ellis and Murphy, in our opinion, is a successful, although not without weaknesses, synthetic program for the complementarity of science and religion. Ellis himself, one of the greatest cosmologists, is at the same time a serious philosopher and theologian. They propose a hierarchy of sciences, supplemented by a metaphysical level. This is precisely the complementarity of cognition systems that describe different spheres of reality. The humanities and social sciences explore values and goals, but not they, but ethics give an answer to the question of what are the highest goals and values of human life. Ellis and Murphy, following the Anabaptist tradition of gospel interpretation, advocate an ethic of selflessness and non-coercion. The position of Ellis and Murphy concerning the use of violence is a compromise, but due to this, it is more realistic than in the radical views of L.N. Tolstoy. Non-coercion should combine with the formation or disclosure of already implicitly present goals and motives for development. Jesus Christ showed the highest degree of self-denial, his Resurrection and Ascension connects the earthly socio-historical world and the Kingdom of God. Divine action directs intelligent life that exists in many parts of the universe, but it does not violate free will. The divine influence on the cosmos and man probably occurs at the quantum level.

ГЛАВА 5.

О науке и религии в Древней Руси (по материалам книжной культуры)

§1. Введение в тему

В историко-философской литературе период XI–XVII вв. называют Древней Русью. Он начинается с формирования государственности, принятия христианства и заканчивается царствованием Петра Первого, когда был сделан интеллектуальный выбор в сторону Европы и науки Нового времени. Крещение Руси сыграло решающую роль в объединении разрозненных племен в единое государство. С принятием христианства стало распространяться новое мировоззрение, оформлялась церковь как социальный институт, создавались очаги новой культуры — монастыри. Через богослужение, иконописное и храмовое творчество распространялось новое миропонимание среди народа, закрепляясь в особом отношении к повседневности в молитвах, духовных стихах, сказаниях, знахарских молитвах-заговорах, художественных образах в росписях предметов быта. Внедрение властями новой религии было болезненным процессом, сопровождавшимся истреблением верховных представителей языческих верований — волхвов, шаманов, знахарей. Борьба христианского мировоззрения с языческим в средневековой литературе осмыслялась как противостояние истинного учения, данного Богом, с дьяволом, распространявшим лжеучения. К лжеучениям относили не только языческую мифологию, но часто и произведения античных писателей. Однако по поводу оценок античного наследия мнения христианских богословов разделились.

В низовой, народной культуре исследователи отмечают феномен двоеверия — языческие представления ассимилировались с христианскими установками, часто прежнее облекалось в формы нового. Так, например, по мнению некоторых исследователей, выдающийся памятник

древнерусской книжности «Слово о полку Игореве» (конец XII века) можно отнести к «двоеверной» культуре. Лексически в тексте присутствуют славянские, тюркские, скандинавские мифологемы и образы, в то же время явно просматриваются установки новой религии. Христианские элементы просматриваются в сопоставлении с контекстом памятника о походе Игоря — с летописными сказаниями, содержащимися в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях¹.

Важно, что вместе с принятием новой религии шло освоение богатейшей византийской культуры, а в дальнейшем с распространением славянской письменности проходил обмен переводной литературой по линии южных и западных славян. Третий значительный канал культурного влияния шел через северные торговые пути Великого Новгорода. Исследователи, например, отмечают явное влияние кельтской культуры². Очаги книжной культуры сосредоточивались главным образом в монастырях. В знаниях было заинтересовано и высшее общество. Так, первая энциклопедия средневековых знаний «Изборник Святослава» (1073, 1076) была составлена для князя и его детей.

В самой постановке вопроса о науке и религии в рассматриваемый исторический период возникает ряд затруднений. Первое — что считать наукой и как определиться с религией? На Руси до XVII века естественнонаучное и сокровенное знание четко не разводились (в Европе это произошло на столетие раньше). С позиции позитивной науки техногенной цивилизации вопросы и религиозной веры, и сокровенного знания к науке об окружающем мире не относят, в лучшем случае рассматривают как феномены культуры. С другой стороны, сама научная рациональность, при ускорении темпов научно-технического и социального развития, резко меняется. В XXI веке идет активный диалог представителей различных сфер

¹Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 55.

²Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 6.

общественной жизни, в том числе ученых и богословов. Появляются экспериментальные возможности, и пересматривается отношение, например, к трансцендентному опыту. Сама поставка вопроса о соотношении науки и религии в Древней Руси чревата презентизмом, но все-таки можно попытаться путем реконструкции текстового материала прояснить этот вопрос, принимая во внимание выводы уже проделанной исследовательской работы.

Выдающийся исследователь древнерусской книжности академик Д.С. Лихачев отмечал: «Обычно жанры Древней Руси воспринимаются с известной долей модернизации, и это крайне вредит их исследованию»¹. Сказанное касается не только классификаций жанров, но и любых классификаций. Среди многочисленных текстов разного уровня и разной направленности можно выделить тексты типично религиозного характера, с отчетливо выраженной философской проблематикой, морально-назидательные, естественнонаучные, космологические и иные. Особую группу составляет деловая письменность, кормчие, служебники, юридические акты и пр.² Исследования древнерусских представлений о мире и человеке включают разнородный комплекс источников, которые весьма разнообразны по идейному составу³.

Большинство апокрифов попадало в индексы Запрещенных книг, но некоторые считались полезными для домашнего чтения и для воспитания души. Особый пласт составляет блок текстов сокровенного знания, к которому относят целительские практики, астромедицину, прогностику, расчетную астрологию⁴. Прослеживается связь сокровенного знания, отраженного в апокрифах, с народной

¹Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 58.

²Громов М.Н., Козлов Н.С. Указ.соч. С. 15–16.

³Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.

⁴Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. М., 2015.

магией и прогностикой, жреческими ритуалами, герметическими трактатами и практиками древних цивилизаций и Средневековья. Множественность точек зрения на вопросы основ жизни свидетельствует о развитии диалектического мышления, понимаемого как активное мысленное взаимодействие (диалог) по вопросам основ религиозного и научного мировоззрений. Формы дискуссий были разнообразными — от острой полемики до заимствования и ассимиляции идей. Широкое распространение апокрифической литературы говорит о неутихающем интересе людей той эпохи к метафизическим вопросам, выходящим за пределы видимой повседневности.

Народные предсказательные практики бытовали с древнейших времен, но до рубежа XIV–XV вв. тексты гадального назначения в официальной литературе не были обозначены. Впервые они были внесены в раздел «ересных и богоотметных книг» в Погодинском Номокане XIV титулов», в котором древнерусская языческая традиция встретила литературную традицию других народов. Далее этот раздел повторяется в Индексах митрополита Киприана (кон. XIV — нач. XV в.) и митрополита Зосимы (1490–1494), а затем вошел в «Домострой». Индексы митрополитов положили начало русской традиции запретов на «отреченные» сочинения. Запреты последовали после принятия 61 правила Трулльского (VI Константинопольского Собора 692 г.), обличавшего гадания и толкования будущего¹. К отреченным книгам относили книги по астрономии, звездочетству, сонники, волхвовники, птичьи чарове, землемерие, часомерие, знамения лунные и солнечные, зеленники, колядники, громники, запахи в лесу и поле и пр². Как видно из перечисленного, под запрет попадала народная магия, наблюдения и приметы, астрологическая литература, элементы естественнонаучных знаний. Под особым запретом было врачевание, как народная целительская магия, так и

¹Там же. С. 253.

²Там же.

профессиональная медицина вплоть до эпохи Московского барокко, когда ситуация стала меняться. Отношение и к натурфилософским сочинениям античных авторов не было однозначным.

Причины непонимания сокровенного знания и отношения к языческому мировосприятию многообразны — политические, идеологические, социально-психологические, когнитивные. При обсуждении проблемы взаимоотношения научного и религиозного знания и опыта целесообразно обсудить основы методологии той или иной точки зрения и практики. Выделим перспективы и проблемы, по которым можно прояснить вопрос о соотношении науки и религии и которые в современной ситуации активно обсуждаются: древнерусская эпистемическая культура (гармония начал религии, науки и практики); проблема религиозного и научного в картине мира (космология, астрономия, астрология); пасхалистика и ятроматематика; креационизм и жизнь природы; ноуменальная философия, антропология, значение этики.

§2. «Художество художеством»

Диалог культур и взаимообмен знаниями констатировал множественность уникальных культурных образований, в том числе в отношении рациональности и перспектив научного прогресса. В научный обиход вводится понятие «эпистемической культуры»¹. Отмечается, что западноевропейский путь рациональности и научно-технического прогресса — не универсальный. Мнения исследователей разделились — одни отстаивают тезис о множественности культур, другие предпринимают попытки синтеза по типу принципа единства в разнообразии. В последнем случае вырисовывается метаперспектива, которая

¹Knorr Cetina K. Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge-London: Harvard University Press. 1999.

предполагает анализ истоков (универсалий общего характера, культурных универсалий, архетипов, смыслов), которые реализуются конкретным образом в разных историко-географических и историко-культурных условиях. В таком случае правомерно поставить вопрос о древнерусской эпистемической культуре. Скептическое отношение к интеллектуальной истории Древней Руси было заложено в кругах просветителей нач. XVIII в. Примечательно, что в XIX в. наряду с господствующей точкой зрения о «невегласии» Древней Руси (Г. Шпет), то есть отсутствии какого-либо интеллектуального и духовного развития, в тот же период высказывались противоположные идеи достоинства национальной культуры и, обобщая, бытования многих уникальных «эпистемических культур». Впервые предложил начать историю отечественной философии не с XVIII в., а с XI–XII вв. архимандрит Гавриил, который писал: «Каждый народ имеет свой особенный характер, отличающий его от других народов, и свою философию, более или менее наукообразную, или, по крайней мере, рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии»¹.

В конкретно-исторической ситуации Древней Руси «эпистема» как познание представляет собой уникальный феномен синтеза человеческих способностей. Раскрытие смыслов понятия «древнерусская эпистемическая культура» предполагает рассмотрение не только вопросов познания, творчества, способов мышления и практического воплощения идей, но и проблем онтологии — представлений о структуре бытия, символической картины мира, но, главным образом, проблем антропологии — учений о природе человека, ценностях и смыслах его жизни.

Еще в 1980–1990-х гг. выдающийся отечественный исследователь культуры Древней Руси М.Н. Громов отмечал, что древнерусский, допетровский период истории нашего отечества X–XVII вв. занимает особое место: идет

¹Цит. по: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 6.

становление государственности, борьба за независимость отечества, распространяется письменность у восточных славян, закладываются основы духовной культуры и теоретического мышления, формируется комплекс идей и направлений мысли, которые проходят сквозь дальнейшую историю Нового и Новейшего времени¹. Исследователь определяет мудрость Древней Руси как целостный культурно-исторический феномен². С этим можно согласиться. В оптике современных цивилизационных процессов можно сказать и более: закладывались основы духовно-интеллектуальной культуры, которые сегодня могут представить традиционную российскую перспективу в диалоге культур.

В исследованиях древнерусского периода нельзя пройти мимо тонкостей переводческого характера. Дело в том, что в современном русском языке многие понятия познавательного содержания имеют иные оттенки смыслов, отличающиеся от славяно-русских. Понятие «эпистемология» используется в большинстве контекстов в отношении научного познания, так, как оно представлено в техногенной цивилизации. Признаются формы вненаучного познания — обыденное, художественное, религиозное. В отношении духовного опыта принято употреблять понятие «гносеология». На формирование науки как особой деятельности, которая привела к научно-техническому прогрессу, существенное влияние оказали социальные процессы Нового времени, когда зарождалось экспериментальное математическое естествознание, наука стала самостоятельной сферой культуры, сформировался союз науки и техники. Именно логико-рациональный смысл становится ядром выражения «эпистемическая культура» в новоевропейской культуре.

В переводах с древнерусского на современный язык греческий термин «ἐπιστήμη» переводят как «наука», тогда как в древнерусских текстах стоит «художества». В

¹Там же, С. 3.

²Там же. С. 24.

латинских вариантах используется термин «ars». В смысловом ядре терминов греческого, латинского и древнерусского языков содержалась идея синтеза опытного знания (ремесла), науки как метода и искусства как способа творчества. В своем высшем выражении ремесло становилось мастерством, искусностью, а не просто чем-то искусственным.

Наибольшим авторитетом среди философских сочинений пользовались произведения Иоанна Дамаскина. Его фундаментальный труд «Источник знания» включает «Диалектику», «О ересях», «Богословие». Известны более 200 списков «Диалектики» XV–XVIII вв. Произведение написано в духе перипатетической школы. Концепцию знания Иоанна Дамаскина можно расценить как идеальный образец гармоничного сочетания научного, религиозного и практического в любом виде творчества. В шести определениях философии дается полисемантическое понимание термина: познание сущего и его природы (первое определение), познание мира духовного и материального (второе определение), размышление о смерти естественной и произвольной (третье определение), «уподобление к Богу» (четвертое определение). В последнем случае предполагались философско-религиозные размышления об изначальной субстанции, вечности, бесконечности, абсолютности божественных качеств, которые можно рассматривать как предельный идеал человеческих качеств. Как поясняет М.Н. Громов, анализируя тексты «Диалектики» по славяно-русским рукописям, в пятом определении философии богослов перечисляет основные смыслы этой деятельности: «Философия есть хитрость хитростем и художество художеством, ибо всякая философия есть начало всякой хитрости, тоя бо всяка хитрость обретается и всяко художество»¹. «Хитрость хитростем» имеет оттенок «еже руками делается», то есть ремесло, практические занятия. «Художество» понималось как «словесная хитрость»,

¹Там же. С. 30.

интеллектуальное ремесло-делание (риторика, грамматика, логика). «Художество художеством» скорее имеет оттенок быть царицей наук, вмещающей все направления познания, как природного, так и духовного. В шестом определении соединяются античная и библейская традиции: «Философия паки есть любление премудрости, премудрость же истинна Бог есть, и убо любовь, яже к Богу сия есть истинная философия»¹.

Обобщенность теоретических положений можно объяснить как неопределенностью первоисточников, так и ограниченными возможностями конкретно-исторических форм восприятия. Тайное в традиции никогда не передавали ясно, четко и явно. Сокровенное должно ложиться на благодатную почву, иначе или зерна не дадут всходов, или несовершенные, невежественные люди знания обратят во зло, непредумышленно или умышленно. Глубина постижения сокровенных истин достигалась не умом (интеллектом), но духовным чувством в молитвенных практиках и богослужениях. Конкретная образность древнерусского языка и миропонимания стала той благодатной почвой, на которой произрастали семена «умозрения в красках» (Е.Н. Трубецкой). Иконописную традицию Древней Руси можно по праву рассматривать как средоточие духовного начала эпистемической культуры, внутреннего опыта мудрости, синтеза видения, чувствования и знания. М.Н. Громов справедливо различал символическое, образное и понятийное познание в Древней Руси, указывая на «эстетизацию умственной деятельности»². Дуальный стиль мышления по типу классической логики (да/нет) в понятиях восполнялся целостно-многомерным в символах и образах.

Идеальным образом синтеза Высшей Истины и Красоты служила мироустроительница София-Премудрость Божия. Истоки почитания Божественной Мудрости уходят в глубоко

¹Цит. по: Русская философская мысль X–XVII веков. С. 30.

²Громов М.Н. Своеобразие древнерусской мысли // Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. М., СПб., 2001. С. 29–43.

архаические времена. Исследования показывают, что это общечеловеческий архетип, на русской почве обогащенный смыслами византийскими богословами¹. Библейский образ Софии описан в книгах легендарного царя Соломона. В главе 7 книги Премудрости Соломона мудрец повествует о том, как на него сошел дух Премудрости Божией, дух «разумный, святой, едиnorodный» (Прем 7, 25). «Премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает» (Прем 7, 24). Благодаря Премудрости Бог даровал Соломону знание сути всего (Прем 7, 16-21). Проникновенные тончайшие чистые энергии Софии предполагали утонченное восприятие. Соломон обладал даром духоразумения мудреца, глубинного распознавания сути вещей, процессов и мыслей людей. Явное (естественнонаучное) и сокровенное (сокрытое) в древней науке-искусстве не расходились. Язык стихийных соответствий выстраивался на принципе тождества макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человека). Сочетания стихийных элементов в растениях (фармакопея) увязывались со звездными течениями (астрология и астрономия, на современном языке — биоритмология), на знание этих соответствий опиралась древняя естественная медицина. В тексте явно говорится о знании циклов не только природных, но и космических, от которых зависели проведение ритуалов и предсказательно-прогностическая деятельность. Знание мыслей людей предполагало понимание мотивов и намерений, нравственных устремлений, умения распознавать смыслы за внешним словесным выражением, способности понимания и интерпретации символов.

О представленности античной натурфилософской традиции в древнерусских источниках исследователи говорят как о реминисценции идей. Так, Дамаскин, сочетая идеи Аристотеля с христианским миропониманием, критиковал философские и религиозные школы платоников, стоиков, эпикурейцев, гностиков как еретиков («О ересях»). Что

¹Там же. С. 45–59.

сегодня для нас значимо как ценное в древнерусской традиции? Идея гармонии религиозного, научного, художественного и практического, идеал одухотворенной синтетической мысли в действии (в мировоззрении и жизненных практиках).

§3. Религиозное и научное в картине мира (космология, астрономия)

Космологические представления входили в религиозно-философскую картину мира, являясь частью экзегезы. Космогенез и космоустройство описывались в толкованиях на шесть дней творения, так называемых «Шестодневах». Шестодневы включали сюжеты как религиозно-метафизического, так и природоведческого характера. На древнерусской почве соперничали две богословские школы — антиохийская, представляющая плоскокомарную (комара — крыша, свод) концепцию мироздания, и каппадокийская, представители которой придерживались геоцентрической концепции. Антиохийская традиция на Руси была представлена «Христианской топографией» Козьмы Индикоплова (с XII в.), «Шестодневом» Севериана Габальского (с XII в.). Идеи антиохийцев оказали влияние на Хронографы, «Беседу трех святителей», «Палею Толковую»¹. Памятник книжной культуры «Палея Толковая» (толкование на древность) известен с домонгольской эпохи и принадлежит древнерусскому автору-составителю. В собранных текстах богословской и апокрифической книжности заметно ощущается творческая личность древнерусского книжника². Геоцентрических идей

¹Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2-х ч. Ч. 1. Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008. С.15–17.

²Дергачева И.В. Автор «Палеи Толковой». Творческий портрет // «Палея Толкова» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. М., 2014. С. 116–123.

придерживались Василий Великий («Беседы на Шестоднев»), Иоанн Дамаскин, Иоанн экзарх Болгарский (на Руси тексты известны не позднее XII в.)¹. Мифологическая традиция космогенезиса и космоустройства в виде Вселенского яйца в рукописной традиции представлена в текстах «О земном устройении», «Указ о земли Ивана Дамаскина», «О яйце»². Не типичное для ортодоксальной позиции ярусное устройство описано в апокрифах «Книга Еноха» (с XI–XII вв.), «Видение Исаи» (с рубежа XII–XIII вв.), «Откровение Варуха» и других. Концепция эманации в духе неоплатонизма представлена одним из читаемых на Руси произведений — «Ареопагитиками» Псевдо-Дионисия (с XIV в. берет начало отечественная рукописная традиция памятника)³.

При всем многообразии космологических концепций можно выделить общие, наиболее характерные черты. Строение мироздания дуально: чувственный мир, земной, соединен со сверхчувственным миром, небесным. Видимое, *воздушное небо* отделено от *неба небес*, где пребывает сам Господь с ангелами и праведниками, перегородкой — *твердью*, или вторым небом. Событие разделения твердью вод во второй день творения на небесные и земные по-разному толковалось, но общим было мнение, что водная субстанция необходима как промежуточная, переходная. При натуралистическом восприятии вода (лед) призвана охлаждать горячие светила, которые находятся под твердью. При сакральном толковании небесные воды интерпретировались как особая небесная субстанция (Григорий Нисский). Звезды и планеты (блуждающие звезды) прикреплены на поясах (небесах, сферах), которые вращаются, совершая видимое земному наблюдателю движение.

Существенно то, что космос — *живой!* Тела планет вращают ангелы-управители этих планет, многочисленны ангелы стихий — грозы, молнии, инея, дождя и пр. Ангелы и архангелы в мироустройении выполняют важную служебную

¹Космологические произведения.... Ч. 1. С. 19.

²Там же. С. 26.

³Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С.9.

роль, передавая Волю и Слово Творца человеку. Служебные ангелы — не телесны, не имеют природы тела в трех пространственных измерениях, как человек. Ангелы — огненные существа (иной стихийной субстанции), могут являться людям в доступных образах. С философской точки зрения, стихия огня — одна из дифференциаций первоматерии, но выразить градации материи (духо-материи, тонкой материи) в Средневековье было затруднительно. Вплоть до середины XIX в. бытовали представления о материи как веществе. Революционные сдвиги в картине мира произошли в XIX в. под влиянием открытий в физике (электромагнетизм, радиоволны, рентген), когда материю стали понимать как энергию и нечто лучистое.

Космоустройство в христианской картине мира — *антропоцентрично!* Творец создает космический дом, в который помещает венец творения — человека. В космическом доме земная природа, звезды, солнце, луна мыслятся как его неотъемлемые части (принцип единства мироздания). Создатель творит по законам Красоты, а земная природа отвечает замыслу Творца и, по существу, сотворит с ним применительно к конкретным условиям. В Палее это выражено в принципе «претворять себя многообразным образом» (философский принцип единства в многообразии). Универсальный принцип распространяется на многообразие условий среды обитания, растительности, пернатых и животных, приспособлений к жизни¹.

Создание космосхем сопровождалось сложной теоретической работой. Богословы должны были согласовывать положения Писания, мнения греческих философов разных школ, наблюдаемые феномены, проводить мысленные эксперименты, выработать аргументы против оппонентов. Если приходилось заимствовать нечто не приемлемое для своей позиции, то давали его обобщенно,

¹Палея Толковая. М., 2012. С. 26–27; Герасимова И.А. «Толковая Палея», античная наука и житейский опыт // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. С. 17.

обходили острые вопросы. С современной точки зрения, в дискуссиях приобретался опыт построения непротиворечивых моделей, опираясь на откровение, теоретическое рассуждение и опыт. Из текстов Священного Писания активно использовались первая глава книги Бытия Моисея, слова Иова Бог «повесил землю ни на чем» (Иов 26, 7), откровение Исайи: «Он есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча пред Ним; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья» (Ис. 40, 22), видение Моисею скинии (Исх. 25–27).

Как уже было сказано, в древнерусском интеллектуальном пространстве соперничали представители двух основных концепций мироздания — плоскостно-комарной и геоцентрической. Идея космического дома в плоскостно-комарной концепции была близка и понятна простому человеку. Входишь в храм, и перед тобой открывается величественная красота видимых и невидимых пространств Вселенной. Антиохиец Козьма Индикоплов развивает идею храма-дома, исходя из символики скинии Моисея. Храм стоит на прямоугольной плоскости (отсюда земля — плоская и прямоугольная), прямоугольное основание окружают воды Мирового океана, небесные опоры покоятся на недосыгаемой полосе заокеанской земли. Комара соответствовала крыше, а твердь — потолку. Шатровое покрытие скинии уподобляется сотворенному небу, семисвечник в первой скинии передает идею семи планет, расположенных ниже тверди. Святая святых и ковчег завета с изображением на крыше херувимов становятся символами второго комарного неба. Сокровенное пространство внутри скинии соотносится с ноуменальной сферой бесплотных существ. Бог пребывает вне сотворенного дома, но являет себя в нем, подобно тому, как это он делает в скинии. В пределах земной части Козьма помещает рай (рай у экзегета — земной). Трудность видимого движения светил разрешалась антиохийцами объяснением их горизонтального движения по кругу с востока на запад. Гора (или туман) на севере служили естественной преградой видимости в ночное время.

Геометрии плоскости антиохийцев противостояла сферическая геометрия представителей геоцентрической традиции. Геоцентрические модели отражали теоретико-богословские положения и наблюдаемые научно-астрономические знания. В «Богословии» Дамаскина воспроизводится аристотелевская геоцентрическая схема, где в центре сферического неба (верх) находится равноудаленная от него во всех направлениях неподвижная земля (низ). Вместо эфирной субстанции звезд у Аристотеля Дамаскин вводит шаровидную вращающуюся твердь, за которой простирается невидимое небо небес. Семь блуждающих звезд (планеты) располагаются на поясах, расположенных на разных уровнях ближайшего к Земле воздушно-небесного пространства. Геоцентрическая модель поясняла длительность дня и ночи, что было затруднительно для плоскоотно-комарной модели.

Многое в моделях толковалось натуралистически, а не символически. Так, слова Исайи о Творце, который «восседает над кругом земли» интерпретировались как видение полусферы, как круга в восприятии человека. Встает вопрос: почему всевидящий Творец видит именно круг? При символическом прочтении можно предположить, что речь идет о круге как символе бесконечности и божественного совершенства, тогда как квадрат (прямоугольник) — символ конечного, а относительно эволюции человека — символ несовершенного человека. Предназначение человека — приобретая опыт в земных условиях, стремиться к духовному, к божественной природе. Метафорически, стремиться преобразовать квадрат в круг.

В славяно-русских сборниках геоцентрические схемы конкретизировались, в том числе, приводились описания небесного глобуса с зодиакальной полосой и структурными координатами Вселенной, мировой осью и линиями, соединяющими полюса на сфере («Шестодневник», рукопись второй четверти XVI в. из собр. РГБ, Муз. № 921). В картине мира религиозно-духовное, метафизическое сочеталось с материальным, физическим.

Автор-составитель Палеи придерживался антиохийской космохимии, но высказывал оригинальную для этой традиции мысль о безпорном положении тверди и земли в мировом пространстве, прибегая к аргументам от сверхъестественного — «по божьей воле». В Палее раскрывается способ общения человека с ноуменальной сферой. Чистая, возвышенная, сердечная мысль может путешествовать по инобытийным пространствам, достигать ангельских сфер и получать от огненных существ советы.

Идея космического дома глубоко вошла в сознание русского народа, что нашло отражение в пословице: «Небо — терем, звезды — окна, откуда ангелы смотрят».

На Руси не было профессиональных астрономов, но в монастырях велись систематические наблюдения за звездным небом, за лунными и солнечными затмениями, пролетающими кометами, метеорными потоками, солнечными пятнами, полярными сияниями. Результаты наблюдений тщательно записывались в летописях. Анализ данных оказал существенную помощь современным астрономам в уточнении траекторий движения небесных комет, циклов солнечной активности, тонких эффектов вращения Земли и Луны за последние три тысячелетия¹.

В 1957 г. был запущен на орбиту Земли первый спутник. Началась космическая эра техногенной цивилизации. Наука делает вывод: жизнь на Земле — явление космическое. Волны памяти помогут напомнить: космос наш дом.

§4. Проблема астрологии в стереоптике истории

Причин резко отрицательного отношения к астрологии со стороны официальных церковных институтов много. С одной стороны, шла борьба с магией и ее злоупотреблениями. Новое учение противопоставляется прежним халдейским и

¹Городецкий М.Л. От редактора // Святский Д.О. Астрономия Древней Руси. М., 2007. С.10–15.

эллиническим практикам, а также народным прогностическим и предсказательным обрядам. Астрология претендовала на возможность предсказания будущего, что с точки зрения церкви невозможно, ибо, как считалось, нельзя предвидеть перст Божий. На недопустимость предсказывать будущее указывают уже первые распространявшиеся на Руси тексты — «Изборник 1076 года», «Палея Толковая», анонимные антиязыческие поучения, сочинения Максима Грека и многие другие¹. В полемике часто доводили до крайности приводимые аргументы. Например, автор-составитель Палеи писал: «Некие пустословы считают, будто рождение людей зависит от звезд». Но сами тексты противоречивы: в одном месте ругают астрологию, а в другом — описывают зодиакальные созвездия и их характеристики. Представление о знаках Зодиака русские книжники могли получить из круга святоотеческого чтения: «Изборник» 1073 года, куда вошли сочинения греческих богословов; комментарии на «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, Севериана Габальского, Георгия Писиды; «Христианская топография» Козьмы Индикоплова², «Диоптра» Филиппа Монотропа³.

Были причины и научного характера, а именно, отсутствие инструментария. Как пишет исследователь славянского средневековья В.Ф. Райан, «детально разработанная система астрологии, в том виде как она существовала в греко-римском мире в эпоху Клавдия Птолемея, а в дальнейшем была усовершенствована арабами, требовала знания математики и наблюдательной астрономии, умения составлять таблицы и изготовлять астрономические инструменты. Некоторые аспекты астрономии и астрологии, зафиксированные в латинских текстах, западноевропейская наука унаследовала из эпохи классической древности.

¹Сокровенные знания Древней Руси. С. 249.

²См. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008. Ч. II. Тексты плоскоотно-комарной традиции. СПб., 2009.

³«Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного средневековья. М., 2008.

Однако в основном эти науки были возрождены благодаря текстам и инструментарию, заимствованным в Средние века у нехристианского Средиземноморья при посредстве мусульманских и еврейских ученых Испании, Прованса и Италии, а позднее, в эпоху Ренессанса, непосредственно из древнегреческих сочинений»¹. В Византии астрологическая традиция не прерывалась, переживая периоды как всплеска, так и упадка. Если давать обобщенную оценку, то можно сказать, что славянам античные астрономические и астрологические познания не были переданы. Однако локально, в ряде монастырских центров развивались и математика, и ее приложения в астрономии и астрологии. Одним из интеллектуальных центров Руси стал монастырь Антония Римлянина в Великом Новгороде (с XII в.).

Вопрос о возможностях астрологической прогностики чрезвычайно интересен в оптике когнитивной эволюции. Если ветхозаветная история знала и пророков, и астрологов, то в новозаветное время ситуация кардинально изменилась. Можно предложить объяснение, принимающее во внимание ход когнитивной эволюции: эпоху магии сменила эпоха рационализма. На смену магическим практикам шли рационально-научные практики. В Средние века как в народной среде, так и среди просвещенных богословов и врачей «от природы» еще сохранялись остаточные магические способности, такие как ритмочувствующее понимание и мышление, простиравшиеся до космической природы. Астрология до вычислительного периода, определившегося в античную эпоху, носила магически-интуитивный характер с характерным символическим способом выражения мысли (астромагия). С тенденцией ослабления магических практик их носители исчислялись единицами, но магия никогда не исчезала полностью. В Новое время в европейской истории место естественного мага стал занимать ученый.

¹Райан В.Ф. Баян в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С.536.

Действительно, занятия астрологией требуют развитости математических способностей. Но сводится ли астрология к расчетной астрологии? Нет. О том, что существует математическая интуиция, написано немало монографий. Если принимать во внимание особенности древних наук и познаний, то стоит поставить вопрос о необходимости особых способностей для серьезных занятий астрологией. Своеобразным ключом может служить отрывок из ветхозаветной «Книги Премудрости Соломона». От Софии Премудрости Божией иудейский царь-мудрец получил способность познавать сущее: «Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен, смены 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 Премудрость, художница всего» (Прем. 7, 16–21). Из текста явно прочитывается понимание Соломоном качества времени по звездным течениям и, соответственно, возможность прогностики на основе больших циклов. Божественные науки («звездотечение») требуют и божественных способностей, а именно — синтеза духовного чувства (иеровдохновения, чувствознания, «видения очами сердца», по меткому выражению Оригена) и интеллекта. Применение принципов высшего знания к земным реалиям вдобавок требует развитости тонкой наблюдательности, что особенно очевидно на примере древней естественной медицины¹. Возвращаясь к разделу «Художество художеством», можно сказать, что астрология вернет свое былое величие, когда наука станет религиозной, а религия научной, когда культура будет приближаться к идеалу синтеза религии, науки, искусства и опыта.

В XV–XVI вв. с распространением книжной культуры в обиход входит расчетная астрология, развивается

¹См. главу третьего раздела данной монографии «Врачевание и медицина в Древней Руси».

интеллектуальное прогнозирование. Предпосылками астрологического прогнозирования было представление о всесвязности мирового целого, о существовании единой ритмики Вселенной, которая охватывает Землю и сказывается на ритуальной и повседневной жизни человека. В расчетной астрологии созрели естественно-научные знания об универсальных природно-космических ритмах. На современном языке можно пояснить: если мы мыслим нашу планету как закрытую систему, то тем самым делаем ошибку методологического геоцентризма. Но только с середины XX века начинают проводиться серьезные исследования солнечно-земных связей, космической погоды, космических излучений и их влияния на Землю. Древний принцип единства мироздания постепенно входит в науку.

§5. Красота и математика. Кирик Новгородец

Можно согласиться с мнением крупного исследователя древнерусской естественно-научной мысли Р.А. Симонова, что методологически верным будет исследовать научное знание, исходя из того, каким оно было в те времена и при предпосылках общественной потребности в нем. Скрупулезное и внимательное изучение источников привело ученого к мнению о значимости для эволюции научного познания следующих областей:

1. календарной арифметики;
2. «сокровенной» (эзотерической) математики;
3. ятроматематических (и других астрологических) представлений¹.

Кирику Новгородцу (1110 – после 1156/58), ученому, монаху Антониева монастыря в Великом Новгороде

¹Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры). М., 2007. С. 7. Ятроматематика, или врачебная расчетная астрология будет рассмотрена в главе «Врачевание и медицинские знания в Древней Руси».

посвящено значительное количество работ современных исследователей. До наших времен в списках дошло два трактата Кирика — «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (1136) и «Вопрошание Кириково»¹. Первоначально историки науки не могли оценить и верно интерпретировать расчеты Кирика, а историки отечественной церковной науки и вовсе отвергали научность трактатов мыслителя. Так, во второй половине XIX в. «Учение о числах» Кирика оценивалась историком русской православной Церкви Е.Е. Голубинским как работа, «которая, впрочем, не имеет практического значения ни для истории, ни для чего бы то ни было и написана единственно для бесцельного обнаружения учености»². Как отмечает Р.А. Симонов, примерно к концу XX в. «Учение» Кирика в мировой литературе стало признаваться «своего рода одной из вершин научного средневекового творчества, возвышающегося над общим уровнем культуры Руси»³. П.В. Кузенков, сравнивая «Учение» Кирика с аналогичным произведением знаменитого византийского писателя и ученого Михаила Пселла (1018 – после 1092), пришел к выводу: «Любознательным русским было чему научиться у византийцев, но делали они это в той степени, в какой считали нужным для собственных целей. Ни о каком слепом заимствовании в данном случае говорить не приходится»⁴. Календарные тексты, появившиеся в славянской глаголической традиции в последней трети IX — первой половине XI в., которые, по предложению Симонова,

¹См. тексты по: Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. Симонов Р.А. Кирик Новгородец — русский ученый XII века в отечественной книжной культуре. М., 2013.

²Цит. по: Симонов Р.А. Научное творчество Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1. 2012. С. 96.

³Симонов Р.А. Научное творчество Кирика Новгородца. Указ. соч. С. 97.

⁴Кузенков П.В. Календарно-пасхалические традиции в Византии и на Руси в XI–XII вв. Сопоставление календарных трактатов Михаила Пселла (1092 г.) и Кирика Новгородца (1136 г.) // Вестн. Церковной истории. 2006. Вып. 2. С. 136.

названы «семитысычниками», в славянской глаголической традиции появились в последней трети IX — первой половине XI в. Они предшествовали трактату Кирика, но содержали множество ошибок вычислительного характера.

Как уже было сказано, научная мысль развивалась в тех направлениях, которые были востребованы повседневностью. Особое значение в религиозной годовой обрядовой жизни имела Пасха. Воскресение Христово, победа над смертью считается главным христианским праздником. Календарно-математические вычисления, которые проводил Кирик, относились к так называемому Вечному календарю. С математической точки зрения, как отмечает Симонов, сложность вычислений пасхалий связана с тем, что Пасха является подвижным календарным праздником. Празднование Пасхи приходится на первое воскресенье после весеннего полнолуния, наступающего не ранее 21 марта и не позднее 25 апреля по старому стилю. «Полный цикл “блужданий” для Пасхи в границах этого промежутка длится 532 года, затем порядок перемещений повторяется. Период в 532 года называется “великим кругом” или “великим индиктоном”, который связан с солнечными и лунными кругами. Если перемножить длительность солнечного и лунного кругов, то получится величина длительности “великого круга” ($28 \times 19 = 532$)»¹.

Можно выделить математический, астрономический, церковно-религиозный и философский аспекты вычисления пасхалий и проведения обрядов праздника.

С математической точки зрения методология проведения хронологических работ Кирика, как показали многие исследования, безупречна. Из текста «Учения» следует, что ученый понимал смысл проведения хронологических работ. Как доказывает Симонов, на Руси существовала оригинальная вычислительная школа на основе трехтабличного «вечного календаря», отличная как от Запада,

¹Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 108.

так и от Востока¹. Бытовали визуальные алгоритмы счета на абаке и в форме «рук» (вруцелето). Найденные позднейшие труды компутистов свидетельствуют о бытовании интеллектуального полемического пространства Руси вокруг проблем пасхалистики. В списках «Учения» четко прочитывается его структура. Согласно Погодинскому списку, структура «Учения» четырехчастная: 1) о единицах счета времени (параграфы 1–5), 2) о теоретических основах календаря (параграфы 6–18), 3) о дробных делениях часа (параграфы 19–27), автобиографические данные².

Авторитетный исследователь творчества Кирика Рэм Александрович Симонов³ приходит к выводу: «Учение» — это образец средневекового научного трактата, где тесно переплетены математические, календарные, хронологические и религиозно-философские представления, связанные с осмыслением категории “время”⁴. Реконструкция протографа позволяет сделать вывод, что трактат обладал логико-конструированными достоинствами, характерными для научной литературы⁵. Категория времени математически-хронологически раскрывается через чередования природных циклов, другими словами, законов Вселенной как целого. Добавим: ритм и цикл с философской точки зрения связаны с фундаментальным принципом движения материи и принципом гармонии. Представляет интерес рассмотреть этот пласт в «Учении» и «Вопрошании» Кирика.

¹Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С.115–122; Симонов Р.А. Расчетная пасхалистика домонгольской Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. №1(13). С. 16–31.

²Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 306.

³Герасимова И.А., Мильков В.В. К 90-летию выдающегося историка древнерусской математики Рэма Александровича Симонова // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. №1(13). С. 6–15.

⁴Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 122.

⁵Симонов Р.А. Кирик Новгородец — русский ученый XII века в отечественной книжной культуре. С. 114.

В циклической повторяемости, которой посвящен трактат о числах, библейские мотивы совмещены с природно-хронологическими и натурфилософскими. Вселенский цикл начинается с библейского сотворения мира (параграф 1), во вселенский цикл вложены солнечные и лунные круги (7 и 8 параграфы), а также большой круг — индиктон (15 параграф). Космоприродные циклы соотносимы с календарным (модельным) временем — тысячелетиями, годами, месяцами, неделями, днями. Натурфилософские циклы поновления стихий вложены во вселенский цикл (параграфы 10–13). При этом подразумевается, что Вселенная включает как видимые, так и невидимые сферы (стихия неба). Остается загадкой, откуда в строго выстроенном математическом трактате натурфилософский отрывок о поновлении стихий? Сами циклы обновления стихий никак не проверишь на практике. В разных списках относительно поновления имеются разночтения, но главное — в самом принципе гармонии¹.

Множество ритмик Вселенной сгармонизированы и синхронизированы. Примечательно то, что и все человеческие процессы встроены во вселенское целое. Для Кирика «его историческое время», время славного Новгорода, новгородского князя Святослава Ольговича и архиепископа Никона, его самого, писавшего трактат, вписано во вселенские ритмы (20 параграф). Памятование властителей соответствует почитанию начала иерархии, консолидации Воли Творца и воли народа через духовно-социальные центры — водителей народов (принцип золотой середины). Фокусом психоэмоционального и духовного напряжения в годовом цикле является Пасха, Воскресение Христово как победа жизни над смертью. Календарные вычисления Кирика и относились к этому событию. В создании Вечного календаря ориентировались на особую ситуацию в природе — весеннее равноденствие и фазы луны,

¹Герасимова И.А. Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. С. 128–153.

согласуясь с апостольским авторитетом. Считается, что именно в это время обостряется психоэмоциональная и духовная связь видимого и скрытого космоса. Мысль, эмоция и действие отдельного человека многократно усиливаются в коллективном мышлении или действии, когда синхронизированы коллективные ритмы с ритмами космофизической и духовной природы.

Во втором дошедшем до наших времен произведении Кирика «Вопрошании» содержится множество примеров следования принципу гармонии в религиозной повседневности. «Идея божественной гармонии в человеке передается через сочетания со словом “благо”: благоразумие, благочестие, благочиние, благодать, благородство, благовоспитанный, благочиние, благоприятный, благодетель»¹. Для Кирика, дьякона и затем иеромонаха, система христианских ценностей создавалась и утверждалась на Соборах, их смыслы раскрывались в Священном Писании, порядок и ритм жизни закреплялся в монастырских уставах. Принцип Иерархии (в практической жизни как духовное наставничество) был главным, по иерархической лестнице человек связывал себя с Небесным Священноначалием. Анализ трактата показывает, что в решении вопросов религиозной жизни Кирик следовал авторитету ближайшего звена в церковной иерархии. Принцип иерархической лестницы (священноначалия) и его значение для человека, вставшего на путь к Богу, наиболее явно и последовательно излагается в трактате «О небесной иерархии» из Корпуса Ареопагитик в более позднее время. Как пишет Ареопагит, цель иерархии — по возможности уподобляться Богу и соединяться с ним, «считая Его наставником всякого священного знания и действия»². Принцип иерархии — основа основ монастырского общежития и наставничества.

¹Там же. С. 142.

²Цит. по: Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С. 238.

Учение о гармонии и ритме наиболее развито в музыке. Возможно, не случайно Кирик был доместиком (руководителем) церковного хора. Считается, что христианский неоплатоник Климент Александрийский заложил теоретические основы церковной музыки. Музыка им понималась как питание души божественной гармонией. О сути музыки в духовной жизни Климент пишет: «Мы находим музыкальную гармонию в церковной симфонии закона, пророков, апостолов и Евангелия, и в согласном звучании каждого из пророков»¹. Примечательно то, что циклический повтор в богослужениях при мастерстве есть уникальное событие храмовой синергии.

Примечателен социально-политический контекст времени и социальная среда, в которой формировался Кирик. Обитель, в которой подвизался ученый, на первых порах была автономной общиной чужестранцев-монахов. Пришельцы держались независимо и до вступления в должность архиепископа Нифонта (1131) не находились в подчинении новгородского владыки. В устройстве обители не принимал участие и князь. Шло формирование независимой боярской республики. Ко времени написания «Учения» окончательно закрепляется порядок вольного избрания князя. Кирик проявлял себя как сторонник княжеской власти, но общий дух свободомыслия коснулся и его творчества. «В политике, как и в науке, он во многом шел собственным путем, и это при том, что оригинальность и нетрадиционность не соответствовала средневековым стереотипам»². Свобода — неотъемлемое условие творчества при любых историко-культурных обстоятельствах.

¹Климент Александрийский. Строматы. URL: <http://biblicalstudies.ru/Lib/Father2/Kliment10.html>. 902.2011.

²Мильков В.В., Симонов Р.А. Наследие Кирика Новгородца (к 900-летию древнерусского ученого и мыслителя) // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXVII. № 1. С. 132.

§6. Антропология как ключ к пониманию древнерусской культуры и науки

Исследователи подтверждают вывод, сделанный В.С. Горским еще в 1988 г., что антропология являлась центральной проблемой древнерусской мысли¹. В исследованиях В.В. Милькова антропологические воззрения приводятся в систематический вид, выявляются нюансы установок в понимании природы человека. В дохристианский период, согласно Милькову, человек ощущал себя частью космической природы, не разделяя материальное и духовное. Любые изменения целого сказывались на изменениях в человеческой жизни, и наоборот, человек считал себя соучастником всеобщей жизни в те времена, проводя в урочное время ритуалы. Ощущения фатальной предопределенности не было у славян, считалось, что судьбу можно скорректировать действиями².

С приходом христианства утверждаются представления о двусоставной природе человека, соединении тела (плоти) и души. Внешний человек — воплощенная душа, внутренний — сама душа, обладающая свободой воли и самовластная. Венец творения, человек, онтологически причастен временному земному бытию и вечному духовному миру, но сущностно с Богом не смешан. Он наделен свободой воли, в своих действиях может отделяться или приближаться к Творцу. В ортодоксальном понимании уже в первых «Изборниках» 1073 и 1076 гг. на антропологической идее двуприродности человека выстраивается учение о спасении, и формулируются практические стратегии поведения, в отношении которых мнения различались. Сторонники монашеского образа жизни и пути жесткого аскетизма занимали мироотречную позицию, предлагали способы максимального очищения плотского естества человека от скверны (Феодосий

¹Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. Киев, 1988. С. 163.

²Сокровенные знания Древней Руси. С. 23.

Печерский, Кирилл Туровский, переводы патериков и пр.). Духовный порыв в утверждении горнего мира нацелен на взрыв в пробуждении в обществе осознания духовного назначения человека. Прошедшие духовный опыт святые и подвижники возвращались на служение людям.

Более гармоничное соотношение тела и души в земной жизни находим у христианских неоплатоников, согласно которым тело и душа одинаково ответственны за грехи, из чего следовало, что прохождение опыта жизни невозможно без изучения и природной среды, и духовных начал в человеке. Благодаря неоплатоникам открывался путь развития наук (художеств). Согласно общей установке, Бог создает тело из «праха земного», а душу из небесной субстанции. Погруженная в мир душа действует через тело. В таком случае в современной эпистемологии говорят о «воплощенном сознании», «отелесненном сознании». Согласно ортодоксальной точке зрения, сами души (их эмбрионы) создаются Творцом чистыми. В «Диоптре» Филиппа Монотропа, произведении, которое называют антропологией Средневековья, разность между людьми объясняется условиями материального существования душ — географическими, климатическими, социальными. К пояснению проблемы разности людей привлекаются медицинские представления о соотношении четырех материальных стихий (огонь, воздух, вода, земля) и их свойств (теплое-холодное, сухое-влажное), четырех жидкостей, четырех времен года, особенностей природного зачатия и пр.¹

Идея дуальности бытия в христианской литературе, противопоставления высшего и нижнего миров, существ телесных и бестелесных вызывает вопросы. В описании души неоплатоники исходили из платоновского учения о душе, перерабатывая его в соответствии с доктринальными установками. Согласно Платону, мироздание трехчленно —

¹«Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М., 2008. С. 279–283.

между высшим духовным миром и низшим, материальным миром находится срединный мир. Платон различал смертную часть души, связанную с телом, и бессмертную, духовную часть. Стихии, как первоэлементы, связывали все три мира, другими словами, различались «тела стихий» (платоновы многогранники), «души стихий» (причины) и духовные начала стихий (причины причин, начала начал)¹. Материя понималась двояко — как пространство («хора» у Платона, первоматерия) и как субстрат, то, из чего возникают вещи (Аристотель). В «Палее» первоматерия определяется как «толстота», «вещество созидания»². Др.-рус. «толстота» передает смысл греч. *παχύτης* 'толщина, гуща'. Там, где речь идет о дифференциациях корневой материи, употребляются выражения «составы земные», «стихии». У Платона верхний мир в структуре мироздания описывался как огненный, нижний, плотный — в терминах стихии земли (в которой представлены все другие стихии), а срединный — через стихии воды и воздуха. В отношении человека стихия воды ассоциировалась с эмоциями и образами, стихия воздуха — с мыслями. Эти соответствия в древнерусской литературе описаны в апокрифах³.

В представлениях о мироздании имеются трудности передачи смыслов при дуалистическом стиле мышления. Ангелы описываются как огненные существа, но они нематериальны, бестелесны. Получается, что они стихийны, на философском языке — манифестации первоматерии (в концепции эманации) и в то же время нематериальны. Есть еще один смысл «огненности», понимаемой как изначальная энергия. Учение об огне как основе мироздания в античности прозвучало у Гераклита, в котором субстанция огня — разумная и всепронизывающая. В «Палее» есть специальный раздел, посвященный стихии огня как основе невидимого и видимого мира. Огонь как изначальную энергию экзегеты

¹Платон. Тимей // Платон. Соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 421–500.

²Палея. С.16.

³Повествование о том, как сотворил Бог Адама // Сокровенные знания Древней Руси. С.612–633.

представляли как Божественный Свет и его эманации в проявленном мире. В плотном состоянии огонь кристаллизуется в вещах. Интересен пример в «Палее» о скрытом огне во льду¹.

Представляется, что трудность возникла во многом по причине обыденного уровня сознания, а также дуалистического мышления, разделяющего материальное и идеальное. О том, что человеческие энергии в молитвенном состоянии могут слиться с божественными энергиями, знали исихасты, но понятия энергии как состояния материи не было вплоть до середины XIX в., когда были сделаны фундаментальные открытия в физике и появились представления о материи как о чем-то лучистом. На языке позитивной науки изначальную энергию можно представить как материальный субстрат и движущую силу. Энергия может превращаться в движение, в теплоту, в свет, в электричество. Огонь как энергия разума, психики только начинает осмысляться. С середины XX в. наука обогащается понятием информации и энергоинформационными состояниями материи. В XXI в. расширяются представления о материи как энергии во многом благодаря исследованию поведения вещества в экстремальных ситуациях (низкие/высокие температуры, высокое давление, квантовый вакуум). Плазма как четвертое агрегатное состояние вещества (ионизированные атомы) проявляет свойства стихии огня как единства целостности и подвижности, стремления изменить форму. Плазму называют «умной материей», чувствительной к любым изменениям ситуации. Предпринимаются попытки научно-экспериментального исследования психических феноменов и трансцендентного опыта со стороны нейронаук, биофизики, биохимии, экологии человека, медицины. Гипотеза мысли как тончайшей энергии обсуждается в научных кругах, но проблема языка говорения о смыслах «огненности» остается.

¹Палея. С. 334.

При двусоставном понимании природы человека душа может склоняться к телесной жизни, но может восходить к божественной жизни духа. В зависимости от жизненного опыта различаются духовные, душевные и телесные люди. В самом высшем достижении очищенная душа готова принять в себя Божественную Троицу и, пройдя опыт жизни, стать боговидной, богоподобной. В этом и состоит ключ к пониманию спасения и назначения земной жизни. Икона «Души чистой» была распространена в русском искусстве XVII–XVIII вв. Взятый из Апокалипсиса Иоанна, сюжет аллегорически передает смыслы победы духа под плотью. Очищенная, божественная душа представлена в виде аллегорического образа облаченной в царские одежды девы, покорившей страстную, телесную природу.

Заемствованная у Платона трехчастность души¹ в интерпретациях обретала разные смысловые оттенки. В «Диоптре» словесная часть души (ближайшая божественному) — мышление, вбирала в себя умственные чувствилища, или силы (ум, разум, вера, воображение, понимание, память). Древнерусские «ум», «мысленное» в современной эпистемологии передаются через весь комплекс когнитивных способностей. Бессловесная часть души ответственна за прохождение опыта жизни в суровых условиях земного существования, в которых мысль воплощается в действие. Именно через действия можно судить о духовных качествах мысли, нравственных устремлениях, намерениях и пр. В эпистемологической литературе в таком случае говорят об объективации мысли в вещах, реалиях физического мира, но при этом, как правило, этический аспект опускается. В кризисное время вновь теоретики вспоминают об аксиологическом и этическом аспектах познания и деятельности. Бессловесные части души — желание как побуждение к действию и ярость как сила, дающая возможность действовать при противодействии, говоря языком современных стратегов. В

¹Платон. Федр // Платон. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 135–191.

«Диоптре» поясняется, что индивидуация (эго), «я» относится к душе, а эгоистичное «мое» — к телу¹. В земной жизни человеческая душа закаляется на поле брани, возвращая в себе элементы духа и выявляя естественные, изначально присущие ей добродетели, такие как смысл и праведность. Свойство смысла словесной части души — «царствовать исследовать глубины Божии разумом. Справедливости же — воздавать на суде борющимся помыслам равно во всем и отдельно каждому свое, вынося благое справедливое решение каждому из них»².

Но что ждет человеческую душу при воскресении или в горнем мире? Согласно «Диоптре», желательная и яростная части души в условиях божественного, гармоничного мира любви отпадут, но на земном поле брани они порождают семена божественных качеств. Способность пожелания порождает целомудрие и любовь, а способность к ярости — мужество, «сопротивляемость, способность не ослабевать в трудах и мечом терпения отсекал противоестественное», помогая человеку в борьбе с дьяволом³. В трактате «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита ярость-гнев неразумных в ангельском мире преобразится в ярость-силу, духовную энергию действия, «мужественную разумность и неуклонное участие в боговидном неизменном созидании»⁴. С методологической точки зрения отрицательный полюс качеств может трансмутировать в положительный по принципу родственных противоположностей, сформулированному Аристотелем.

Согласно автору «Диоптры», язык, телесные чувства, память как временная способность в мысленном мире не нужны. «Умственное» в горнем мире преобразуется в «видение высшего»⁵. Созерцание как синтетическая

¹«Диоптра» С. 238.

²Там же. С. 300.

³Там же. С. 293, 300.

⁴Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С. 233.

⁵«Диоптра». С. 303.

способность вбирает в себя остальные. Сами понятия «мысленного мира», «мысленного рая» говорят о том, что в ином мире духовный человек творит «огненной мыслью», энергично, невещественно. Обожествленная душа, ставшая домом Святой Троицы, синергично сотворит с божественными Светом. В «Палее Толковой» есть замечательный текст о мысли как энергичной сущности внутренних пространств. Порожденная человеком (душой, мозгом, сердцем) мысль отлетает в невидимые сферы. Чистая, светоносная мысль может долететь до ангелов и получить совет, возвращаясь к породившему ее человеку¹. Можно представить способности гармоничного будущего человечества, когда осуществится согласованность энергичных посылов развитого сердца и формирующей функции мозга. Понимание и осознание в земных условиях связано с формами языка (в общем случае, семиотических систем).

В своем высшем значении закаленная на поле брани, очищенная душа (внутренний человек) преображает земные накопления в качества духа, но сама духовная жизнь не есть земная. О непривязанности к земному ясно говорится в словах Христа: «Истинно говорю вам: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное» (Матф 18, 3). «Кто не примет царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мар 10, 4; (Лук 17, 15–17)) При переходе в иной мир нужна простота как отказ в сознании от всего, что связано с телесным существованием, но именно это очищение души непросто. Получается, что душа должна быть активна, в постоянном труде познавая мир и творя себя, но при этом не привязываться к плодам своего труда. В мире науки — не привязываться к схемам, гипотезам, теориям, различать законы природы и законы науки, их представления на языке, имеющем конкретно-исторические ограничения.

В цифровую эпоху человек техногенной цивилизации осознает многие положения древнего знания инструментально через технологии. Сфера мысли (ноосферы) отражается в

¹Палея. С. 127–128.

техносферном зеркале интернет-коммуникаций — мысль не знает преград в пространстве, мысль магнитно притягивает другие, близкие по качеству — худые или добрые. Культура современной техногенной цивилизации основана на интеллекте, причем, его вычислительный аспект упорно отдают машине. Но может ли искусственный интеллект заменить естественный? С точки зрения древнерусской ментальности интеллект, или эмпирический ум, относительно самостоятелен. Ум одухотворенной души не сводится к вычислительной способности, но предполагает ее на более высоком уровне совершенствования. С точки зрения духовной литературы можно дать следующий ответ: искусственный интеллект в техногенной цивилизации усиливает умственные способности человека, представляя собой органопроекцию, но сам материалистически направленный интеллект — всего лишь ступень в развитии разума, способ осознания потенциальных возможностей одухотворенного интеллекта.

Путь истинного познания невозможен без духовного начала этики, различения добра и зла, честности, добросовестности. Духовное начало проходит через сердце как орган со-творчества со Святым Духом в христианском понимании. Духовность предполагает служение Богу и людям, исключая эгоизм. Позитивная наука не предполагала этику как основу, но в кризисное время утраты ориентиров проблемы этики становятся основными, с каждой новой технологией появляются новые виды прикладных этик. Наконец, духовность проявляется в соблюдении законов природы, творчестве по принципам Гармонии-Красоты, что без духовного чувства целого невозможно. Глобальный кризис стал катализатором пробуждения внутреннего человека. Можно предвидеть одухотворение всей деятельности человека, будущий синтез науки, искусства и религии. А примером может служить древнерусская культура синтеза духа и ума.

Литература

Дергачева И.В. Автор «Палеи Толковой». Творческий портрет // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. М.: Согласие, 2014. С.116–123.

Герасимова И.А. «Толковая Палея», античная наука и житейский опыт // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. М.: Согласие, 2014. С. 15–38.

Герасимова И.А. Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1 / Отв. ред. В.В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ, 2012. С. 128–153.

Герасимова И.А., Мильков В.В. К 90-летию выдающегося историка древнерусской математики Рэма Александровича Симонова // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. №1(13). С. 6–15.

Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. М.: КНОРУС, 2015. 680 с.

Городецкий М.Л. От редактора // Святский Д.О. Астрономия Древней Руси. М.: НП ИД «Русская панорама», 2007. С.10–15.

Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. Киев: Наук. думка, 1988. 215 с.

Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М.: МГУ, 1990. 288 с.

Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. 960 с.

«Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного средневековья / изд.подготов. Г.М. Прохоров, Х Миклас, А.Б. Бильдюг. М.: Наука, 2008. 733 с.

Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1 / Отв. ред. В.В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ, 2012. 248 с.

Климент Александрийский. Строматы. URL: <http://biblicalstudies.ru/Lib/Father2/Kliment10.html>. 902.2011

Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2-х ч. Ч. 1.Тексты геоцентрической традиции / Изд.подг. В.В. Мильков, С.М. Полянский. СПб.: Мирь, 2008. 650 с.

Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч.II. Тексты плоскостно-комарной традиции. СПб.: Мирь, 2009. 624 с.

Кузенков П.В. Календарно-пасхалические традиции в Византии и на Руси в XI–XII вв. Сопоставление календарных трактатов Михаила Пселла (1092 г.) и Кирика Новгородца (1136 г.) // Вестн. Церковной истории. 2006. Вып. 2. С. 133–156.

Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука. Ленингр.отд-ние, 1986. 406 с.

Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М.: КРУГЪ, 2002. 589 с.

Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011. 544 с.

Мильков В.В., Симонов Р.А. Наследие Кирика Новгородца (к 900-летию древнерусского ученого и мыслителя) // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXVII. № 1. С. 129–143.

Палея Толковая / Пер. А.М. Камчатнова. М.: Согласие, 2012. 652 с.

«Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. / Ред. А.Н. Ужанков. М.: Согласие, 2014. 272 с.

Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.

Платон. Тимей / пер. С.С. Аверинцева // Платон. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

Повествование о том, как сотворил Бог Адама // Сокровенные знания Древней Руси. С.612–633.

Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 720 с.

Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры). М.: Наука, 2007. 431 с.

Симонов Р.А. Кирик Новгородец — русский ученый XII века в отечественной книжной культуре. М.: Наука, 2013. 396 с.

Симонов Р.А. Расчетная пасхалистика домонгольской Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. №1(13). С. 16–31.

Симонов Р.А. Научное творчество Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1. 2012. С.96–118.

Knorr Cetina K. Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge-London: Harvard University Press. 1999. 329 p.

Abstract
**Science and Religion in Old Russ (based on the materials
of book culture)**

Old (medieval) Russ covers the period of the XI–XVII centuries. It begins with the formation of statehood and the adoption of Christianity, and ends with the reign of Peter the Great, when an intellectual choice was made towards Europe and Modern science. In Old Russ, until the XVII century, natural-scientific and secret knowledge was not clearly distinguished. Studies of Old Russ ideas about the world and man use a diverse set of sources. Among the numerous texts of different levels and different directions, it is possible to distinguish texts of a typically religious nature, having a clearly expressed philosophical content, edifying, natural-scientific, cosmological and others. The author identifies a special layer of secret knowledge, which includes healing practices, astromedicine, prognostics and computational astrology.

Researchers consider the Old Russ culture to be an integral historical and cultural phenomenon. At that time, the foundations of spiritual and intellectual culture were laid, which today can express the traditional Russian perspective in the dialogue of cultures. In the book culture, the ideal of harmony of the religious, scientific, artistic and practical was affirmed. The ideal expression of the synthesis of the Highest Truth and Beauty was the world builder Divine Sophia-Wisdom.

A characteristic feature of the Old Russ Orthodox culture is the multiplicity of ideological trends. The Antiochian (plane-domed) and Cappadocian (geocentric) traditions competed in the cosmological representations from which the picture of the world was formed. There were mythological plots of the origin of the world from the World Egg. We find the concept of emanation in the style of Neoplatonism in one of the works read in Russia — the "Areopagitics" of Pseudo-Dionysius. In cosmological concepts, the ideas of the unity of the world, the beauty and harmony of the universe, the cosmic home of man were carried out. In discussions, theologians gained experience in constructing

consistent models based on revelation, theoretical reasoning and experience.

The attitude to astrology was contradictory. On the one hand, it was scolded and banned, on the other hand, knowledge about the signs of the Zodiac and the elements was transmitted. In the XV–XVI centuries, along with the spread of book culture, computational astrology came into use, intellectual forecasting developed. In computational astrology, natural-scientific knowledge about universal natural and cosmic rhythms was accumulated. Yatromathematics (medical astrology) played a special role. Unlike modern science, time had a qualitative character.

"The Doctrine on Numbers" by Kirik Novgorodets is an example of a medieval scientific treatise, where mathematical, calendar, chronological and religious-philosophical ideas related to the comprehension of the category "time" are closely intertwined.

The central problem of ancient Russian thought was anthropology. The idea of the Christian Neoplatonists of the harmonious about the relationship of soul and body opened the way for the development of science. Of particular interest are the plots about the all-binding (spatial) role of thought. The author concludes that the Old Russ book culture embodied the ideal of the synthesis of spirit and mind, religion and science.

ГЛАВА 6.

Наука и религия в русской религиозной философии: современный контекст прочтения

Преображение (свет Фаворский)
как основной мотив исканий
русской религиозной мысли (подвижники —
на самой горе), а внизу — под горой —
меньшие апостолы, указующие перстом на гору
(русские художники и философы)
Е.Н. Трубецкой

§1. Вводные методологические замечания

Направленность на построение целостного мировоззрения, где бы религиозный опыт, философское осмысление мира и научные результаты его исследования находились в органическом единстве, признается большинством авторитетных историков философии в качестве одной из важнейших характеристик русской метафизической мысли в целом. «Русские философы, — пишет в этой связи В.В. Зеньковский, — за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа»¹. В этом с В.В. Зеньковским вполне согласен Н.О. Лосский², а также многие современные авторитетные исследователи русской философии, будь то А.В. Гулыга, М.А. Маслин³ или М.Н. Громов.

¹Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т.Т.1, Ч.1. Л., 1991. С.17.

²Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С.470–471.

³Хочется особо отметить фундаментальную монографию: Маслин М.М. Разноликость и единство русской философии. СПб., 2017. В одном пункте с М.М. Маслиным, выдающимся историком русской философии и моим большим другом, трудно согласиться, а именно: что «русская философия — неотъемлемая часть европейской

Нацеленность на достижение идеала цельного знания и, соответственно, на обретение целостного личного бытия свойственна не только религиозной, но и многим светским направлениям русской философии. В частности, А.И. Герцен пишет: «...Подтверждая только свое тождество с собою, человек непременно распадается со всей вселенной, со всем тем, что он чувствует не принадлежащим своему я. Это — неминуемое, мучительное последствие логического эгоизма... Распадение человека с природой, как вбиваемый клин, разбивает мало-помалу все на противоположные части, даже самую душу человека...»¹.

Однако синтетические искания светской философии (и русская светская философия здесь отнюдь не исключение) все же всегда страдают одним существенным недостатком: в них отрицается сверхэмпирическая реальность Космоса и ценность религиозного познавательного опыта. Атеистическое мировоззрение в этом плане всегда гносеологически ущербно и односторонне, ибо не учитывает важнейшее значение именно религиозного понимания бытия и присущих ему специфических познавательных способностей, без которых цельного мировоззрения и цельного человека, по нашему глубокому убеждению, быть

философии» (Указ. соч., С.35). Русская философия — неотъемлемая часть мировой философии, но на этом общем древе растут разные ветви. И при всей несомненности исторических и идейных связей русской философии с европейской, она сильно отличается от последней и своеобразием своего категориального языка (типа соборности и софийности), и связями с другим сферами духовной культуры (например, с религией и искусством), и доминирующими темами философствования, и фундаментальной ориентацией на построение цельного мировоззрения, что никогда не было характерным для европейской философии, особенно XX–XXI веков. Любовь русской философии к Шеллингу, — а Шеллинга, кстати говоря, к России, — как раз и объясняется тем, что он по своему софийному мироощущению оказался ближе всех к русской философии и культуре в целом.

¹Герцен А.И. Избранные философские произведения. Т.1. М., 1946. С.130.

не может. Поэтому столбовая дорога синтетических исканий русской философии пролегает в ее религиозном русле, где тема соотношения религии с наукой и философией является одной из ключевых.

Обращение к этому пласту отечественной религиозно-философской мысли приобретает особое значение в современную эпоху, где вновь, в который уже раз, противоречия между светским и религиозным мировоззрением, рациональными и внерациональными компонентами когнитивного опыта становятся предметом яростной полемики и где вновь всплывают одни и те же мировоззренческие крайности гипертрофированного светского «рационализма» (во многом псевдорационализма) и религиозного иррационализма. Достижения и неизбежные исторические ограниченности русской религиозно-философской мысли, как мы постараемся показать ниже, могут стать существенным идейным и методологическим подспорьем в преодолении современных ложных концептуальных и идейных контрверз, так как помощь в формировании цельного мировоззрения и сегодня является важнейшей задачей философии, без решения которой вряд ли возможен переход нашей цивилизации к какому-то более справедливому и гуманному мироустройству, да и сама философия неизбежно вырождается в схоластическую игру понятиями.

Сделаем ряд предварительных методологических оговорок, дабы избежать недопонимания и недоразумений.

Во-первых, наш экскурс в историю отечественной философии будет носить не собственно *историко-философский*¹, а *философско-теоретический* характер, то есть идеи отечественных мыслителей будут интересны нам не сами по себе, а в русле современных дискуссий о взаимоотношениях науки и религии. Такой подход

¹В последнее время появились довольно содержательные работы на эту тему. См. напр.: Obolevich T. Faith & Science in Russian Religious Thought. Oxford, 2019.

подразумевает одновременно и критическое отношение к философскому наследию, и попытку творчески развить те или иные перспективные идеи и концептуальные установки прошлого, не получившие по тем или иным причинам развития у самих авторов.

Обратим также внимание читателя, что проблема *соотношения науки и религии* и давняя гносеологическая проблема *соотношения веры и знания* хотя и близки, однако далеко не тождественны. Так, соотношение внерациональной веры и рационального знания может анализироваться отдельно — применительно и к науке, и к религии, что мы попытались показать в первой главе данной монографии. Рациональное, внерациональное, а также иррациональное содержание может присутствовать в любом виде познавательной деятельности¹.

С другой стороны, анализ соотношения науки и религии может вестись в самых разных проблемных ракурсах, в том числе и не философских. Например, какова специфика внеязыковых контекстов понимания религиозных и научных текстов, или: в чем различие участия науки и религии в политических процессах России и Европы и т.д.?

Во-вторых, и это вытекает из предыдущего, наш анализ будет неизбежно выборочным. Некоторые персоналии по тем или иным причинам будут оставлены нами без серьезного внимания. Так, мы не будем анализировать известную работу В.В. Зеньковского «Апологетика», где он пытается доказать, что «христианское учение о мире, о человеке заключает в себе всю истину»². Этот труд иллюстрирует известный в науке и философии феномен: если у нас есть твердая исходная установка во что бы то ни стало защитить ту или иную систему взглядов, то мы всегда подберем соответствующие аргументы в их пользу и успешно

¹Данный тезис всесторонне обосновывается нами в работе «Рациональное и иррациональное в науке и религии». См. Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». Барнаул, 2017. С.18–33.

²Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С.410.

проигнорируем контраргументы. Труд В.В. Зеньковского — классический апологетический монолог в защиту религиозного мировоззрения, выполненный, правда, высокопрофессионально.

Мы не будем подробно касаться взглядов Н.А. Бердяева на проблему соотношения религии и науки, учитывая его крайне критическую и часто весьма далекую от объективности трактовку науки. Она сохраняется на протяжении всего его творчества, начиная с самых ранних работ, например, «Смысла творчества»¹ и заканчивая работами более позднего периода, где он понимает науку как разновидность «объективированного» (отчужденного и дегуманизированного) знания, подлежащего преодолению в грядущую эпоху Духа. «Наука и научное предвидение, — пишет Н.А. Бердяев в работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», — обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека»². Понятно, что при всей, часто справедливой и тонкой критике Н.А. Бердяевым современной ему науки, при таком подходе не может быть какого-либо продуктивного диалога науки с религией, так как они предстают как разные и непересекающиеся сферы духовной культуры. Да к тому же и современная ему религиозная и богословская мысль трактуется Н.А. Бердяевым как власть объективированного общего, противостоящего свободному и творческому индивидуальному духу.

¹В ней отечественный мыслитель пишет, что «подлинная природа всякого творчества неведома ни науке, ни учению о науке, т.е. гносеологии» (Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.35).

²Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 24. Разве что в самый поздний период своего творчества, по его собственным словам, «у него выросла оценка науки», однако от взгляда на нее как на рационально-понятийное овладение сферой «безличного и отчужденного» бытия он отнюдь не отказался (Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С.278).

Мы также не будем исследовать взгляды Н.О. Лосского на данную конкретную проблему. В его собственном философском наследии есть, по крайней мере, две очень важные конструктивные идеи, способствующие налаживанию продуктивного диалога между религиозным (в данном случае христианским) и научным мировоззрением. Прежде всего, он признает своеобразие познавательного опыта, который отличает религию, и дает свой анализ его различных форм в работе «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»¹. Этот анализ, правда, не лишен явных христианских симпатий и к настоящему времени несколько устарел. Вторая, исключительно важная, конструктивная идея философа связана с возможностью объединения научных эволюционных идей с христианской идеей творения. Отталкиваясь от соответствующей идеи В.С. Соловьева в работе «Оправдание добра», он выдвигает идею построения так называемой «*супранатуралистической*» теории эволюции, где каждое последующее природное царство не просто механически сменяет предыдущее, а органически вырастает на его основе, причем, как говорит В.С. Соловьев, «собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений»². Это подобно тому, как если бы идеальная цель, от века существующая в сверхэмпирической ноуменальной реальности, «наводила» материальные причины для того, чтобы сбыться в реальности феноменальной. Комментируя эти взгляды, Н.О. Лосский замечает, что данная идея «берет от естествознания всю фактическую сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и смысловую сторону их... Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической религиозной философии выработать

¹См. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.

²Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т.Т.1. М., 1988. С.274.

целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии»¹. К сожалению, «супранатуралистическая» идея эволюции В.С. Соловьева и Н.О. Лосского так пока и остается умозрительной идеей, которая, возможно в будущем, обретет более четкие концептуальные очертания. Любопытно, что важность эволюционного подхода В.С. Соловьева и Н.О. Лосского отмечает и Т. Оболевич в упоминавшейся выше монографии. Она пишет, что «Лосский, как и Соловьев, пытался примирить христианский догмат творения *ex nihilo* с теорией эволюции»².

Что касается конкретных взглядов Н.О. Лосского на связь науки и религии, то они, в частности, высказаны им в статье «"Мифическое" и современное научное мышление» в религиозно-философском журнале «Путь» за 1928 год. Она посвящена анализу вышедшей в то время фундаментальной трехтомной работы Э. Кассирера «Философия символических форм». Собственная позиция Н.О. Лосского на связь науки с религией и мифом изложена предельно просто и ясно: подлинной наукой он считает только ту, где ученые сознательно стоят на религиозных позициях или придерживаются взглядов, близких к его собственному идеал-реалистическому мировоззрению. Таковых, с его точки зрения, можно пересчитать по пальцам. К ним Н.О. Лосский относит основоположника современного витализма Г. Дриша, отечественного химика С.И. Метальникова и некоторых других ученых. Подавляющее же большинство исследователей стоит на ложных атеистических и материалистических позициях, в результате чего «в кругозор современной науки попадают только готовые мертвые *продукты* творческой деятельности и мертвый *порядок* их, связанный формами пространства, времени и отношениями, исследуемыми формальной логикой и математикой; все глубочайшие основы мира, Бог,

¹Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С.326.

²Оболевич Т. Faith & Science in Russian Religious Thought. Oxford, 2019. P.93.

субстанциальные деятели, творящие реальное бытие, творческие действия их, обусловленные ими внутренние сверхпространственные и сверхвременные связи реального бытия, ценностная и осмысленная сторона его совершенно выпали из кругозора науки. Таким образом в современном научном миропонимании мир *обезбожен, обездушен, обезжизнен, обессилен* (лишен динамического момента), *обесценен и обесмыслен*»¹. Изменение этой печальной ситуации, которая «грозит множеству людей неисцелимую слепоту к высшим сферам бытия»², видится Н.О. Лосскому в том, чтобы принципы идеал-реалистических философских систем «осторожно вводить... в состав специальных наук и таким образом расширять кругозор науки»³.

Понятно, что никакого равноправного диалога религии и религиозной философии, с одной стороны, и науки, с другой, здесь быть не может. Возможен лишь односторонний поучающий религиозный монолог с перспективами еще большего взаимного отчуждения этих сфер духовной культуры.

Наконец, мы не будем далее касаться философского творчества И.А. Ильина, у которого, в отличие от религиозно-персоналистического антисциентизма Н.А. Бердяева и религиозного монологизма В.В. Зеньковского и Н.А. Лосского, в одной из его центральных работ «Путь к очевидности» дана почти идиллическая картина взаимного духовного единения академической науки и религии. Для него подлинная научная деятельность сродни молитвенной. «...Тихое, созерцающее и глубокое благоговение, — утверждает И.А. Ильин, — является истинным источником академического исследования. И это благоговейное преклонение перед Богом — созданной тайной мироздания, это изумление человека, испытующего Божии “следы” и “лучи” в мире —

¹Лосский Н.О. «Мифическое» и современное научное мышление.
URL: <http://www.odinblago.ru/path/14/2>

²Там же.

³Там же.

есть одна из благороднейших молитв, доступных человеку... При верном понимании дела, академия не только не враждебна религии, но, напротив, она представляет собою одну из благороднейших форм религиозности и творчество истинного ученого есть тихое богослужение»¹. По И.А. Ильину, подлинное занятие наукой рано или поздно «незаметно приводит человека к созерцанию Божества»².

То, что любовь ученого к предмету своего изучения, самозабвенное погружение его мысли в исследовательскую деятельность являются атрибутивными чертами научного творчества и действительно могут приводить человека к религиозному мировоззрению и вполне гармонично сочетаться с трансцендентным опытом религиозной веры, — тут с И.А. Ильиным, безусловно, можно согласиться. Другое дело, что никакой необходимости движения от «молитвенного» служения науке к «созерцанию Божества» вовсе нет, и деятельность выдающегося ученого вполне может вести его к благоговейному восхищению гармонией материального мира и даже к резкому атеистическому неприятию религиозных «мертвых умственных схем и трафаретов»³, особенно если они навязываются ему извне, как это свойственно данному фрагменту в целом глубокой работы И.А. Ильина⁴. Более того, весь период развития

¹Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С.344.

²Там же. С. 344.

³Там же. С. 345.

⁴Тема взаимодействия науки и религии затрагивается и в других работах И.А. Ильина. Например, в «Аксиомах религиозного опыта» он утверждает, что «когда наука возникла, духовные содержания ведались религией и наука оставила их в стороне; а “природа” находилась у религии в пренебрежении и наука занялась природой... Так возникла и выточила свой метод позитивная наука, вне веры, вне любви, довольствуясь “наблюдением” и погасив “созерцание”, освобождаясь от религиозного опыта для того, чтобы впоследствии обрушиться на него своим духовно-слепым критическим анализом... Человек прав, когда требует от себя при подходе к религиозному опыту разумного трезвения, но он неправ, если подменяет разумное трезвение рассудочной трезвостью или трезвой слепотой... Дух

советской науки фактически опровергает эту благостную, но совершенно умозрительную модель И.А. Ильина: быть настоящим ученым, получать духовное наслаждение от занятий наукой и честно исполнять свой социальный долг перед обществом вполне можно и в самые суровые богоборческие исторические времена. Никаких непосредственных и жестких связей между научным и религиозным творчеством, равно как и разрыва, полного отторжения между ними никогда не было и нет. Они могут в жизни одних ученых совершенно расходиться между собой, а у других образовывать гармоничное единство. Неслучайно наряду с массой выдающихся ученых-атеистов в советский период творили и глубоко верующие выдающиеся ученые, такие как И.П. Павлов¹ или Лука Войно-Ясенецкий.

Не удивительно, что взаимоотношения между наукой и религией, разумом и верой, рациональными и внерациональными (или сверхрациональными) формами

познается и удостоверяется живым духовным опытом, а не отвлеченным рассуждением духовно бескрылого и беспомощного “ума”» (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. М., 1993. С.101). Позиция И.А. Ильина и здесь декларативна: вся суть творческих и диалогических, а не умозрительно враждебных или, наоборот, умозрительно идиллических взаимоотношений между религией и наукой как раз в том и состоит, чтобы взаимно испытывать истинность друг друга, с одной стороны, научными средствами объективного критического ума, а, с другой, «жизненно и целостно осуществляемыми актами духа: любовью, совестью, ... достоинством, ответственностью, волей к Совершенству...» (Ильин И.А. Там же. С.101). Давая, в целом, оценку философскому наследию И.А. Ильина, следует отметить его крайне неровный характер, где глубокий и тонкий анализ соседствует с абстрактной проповедью, а иногда и с откровенным резонерством. Работа «Аксиомы религиозного опыта» этим как раз и отличается. Символично даже само ее название, явно перекликающееся с гуссерлевской «Философией как строгой наукой».

¹По поводу религиозности Павлова до сих пор идут споры. Но нам представляется более обоснованным утверждение, что он действительно был верующим ученым. См., напр.: Моисеева Н.И. Отношение к религии Ивана Петровича Павлова // Русский путь. URL: http://russianway.rhga.ru/upload/main/67_Moiseeva.pdf

познавательного опыта получили более разнообразное и глубокое осмысление в отечественной религиозно-философской традиции, нежели у отмеченных выше авторов.

§2. Проблема целостности духовной жизни в наследии славянофилов

Одними из первых проблему соотношения веры и разума, логических и сверхлогических способностей сознания в систематической форме поставили, как известно, славянофилы. В основе их анализа лежит противопоставление западной религиозно-философской традиции, основанной на примате отвлеченно-логического мышления, и традиции православно-христианской, основанной на идеале не аналитического, а «всецелого», «верующего», или «живого» разума. Именно религиозная православная вера, понимаемая как особый тип знания, придает сознанию человека живую целостность и переводит его мышление (или разум) на качественно иную, более высокую ступень. Этой теме посвящено огромное количество историко-философских работ¹. Славянофилы в их понимании соотношения веры и разума, религии и философии, отталкиваясь, естественно, от европейской философской традиции, предложили столь новые и фундаментальные ходы философской мысли, наметили возможность столь разнообразных ракурсов подхода к проблеме, что действительно создали как бы порождающую смысловую матрицу будущих многообразных путей русской религиозной философии.

Во-первых, и это отмечается многими исследователями, важна постановка **проблемы целостности культуры и**

¹Серьезное внимание учению славянофилов, понимая его значение для судеб всей последующей русской религиозной философии, уделили все историки русской философии и практически все выдающиеся русские мыслители, как, например, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн или П.А. Флоренский.

целостности духовной жизни человека. Для славянофилов, особенно для Киреевского, духовная расколотость культуры и сознания в целом характеризует жизнь Запада, в то время как для русской православной культуры характерно стремление к цельности. Это касается всех сторон жизни, включая соотношение разума и веры, религии и философии с наукой. «...Раздвоение и цельность, рассудочность и разумность¹ будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»². Иногда, правда, И.В. Киреевский смешивает историческую реальность с духовными идеалами русской культуры, явно идеализируя отечественную общественную и духовную жизнь³, но сама задача обретения культурной, познавательной и жизненной цельности остается актуальной по сию пору. Фактически русская традиция метафизики всеединства начинает кристаллизоваться именно со славянофилов. У них можно встретить прямо программный тезис, который потом будет развивать и обосновывать В.С. Соловьев: «...Что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместима с разумом?»⁴.

Во-вторых, мы обязаны славянофилам **оправданием религиозной веры как важнейшей и самоценной сферы внутреннего познавательного опыта**, позволяющего установить живые и прочные связи с высшими слоями бытия и одновременно обрести целостность внутренней жизни.

¹Трактовка соотношения рассудка и разума у славянофилов своеобразна. Для них гегелевский диалектический разум все равно остается разумом рассудочным и аналитическим, не способным проникнуть в суть вещей. Хомяков даже использует термин «диалектический рассудок» (Хомяков А.С. По поводу отрывков найденных в бумагах И. В. Киреевского. URL: <http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/publicistika/po-povodu-otryvkov-kireevskogo.htm>)

²Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С.290.

³«...Русский человек каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (Там же. С.283).

⁴Там же. С.296–297.

Позиция, естественно, совсем не новая, если вспомнить, что писалось про веру теми же Роджером Бэконом, Николаем Кузанским или учителями славянофилов Якоби и Шеллингом. Важен исторический контекст, в рамках которого эта идея высказывается и отстаивается, а этот контекст — атеистический, марксистский и позитивистский XIX век. Надо было иметь не только широкий философский ум, но и гражданское мужество, чтобы трактовать религиозную веру как «живое цельное умозрение святых отцов церкви»¹, как «духовное зрение»² или, как говорит А.С. Хомяков, «полнейшее развитие внутреннего знания и разумной зречести было названо верою»³.

Однако в большинстве контекстов этот трансцендентный религиозный опыт постижения высшего Киреевский и Хомяков именуют все же классическими терминами «разум» или «мышление». При этом они подчеркивают, что это качественно иной уровень мышления, нежели европейские рассудок и разум, ибо он объединяет воедино все способности сознания. Киреевский пишет: «Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня — стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»⁴. С ним согласен и А.С. Хомяков «...Все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всеобщим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих»⁵.

Конечно, использование терминов «мышление» и «разум» у славянофилов вносит известную путаницу в

¹Там же. С.292.

²Там же. С. 320.

³Хомяков. Указ. соч.

⁴Там же. С.318.

⁵Хомяков. Указ. соч.

проблему. Любой разум и мышление всегда носят опосредованный и дискурсивно-линейный характер. Гораздо логичнее, как это откристиаллизуется в последующей русской религиозно-философской традиции, называть этот опыт *творческой верой, умозрением, духовным видением, мистической интуицией*. Это тем более справедливо, что и Хомяков, и Киреевский подчеркивают именно непосредственный, связанный с живым созерцанием и переживанием характер этого опыта, противопоставляя его разным разновидностям отвлеченного мышления — рассудку и разуму. Впрочем, это вполне можно объяснить, ведь славянофилы ведут непрерывную полемику с рационалистами-западниками типа Грановского и Герцена, стараясь использовать привычную для них терминологию.

Важно, что славянофилы связывают эту способность «верующего мышления» с деятельностью сердца, следуя в этом пункте за всей мировой религиозной мистико-аскетической традицией. Именно *зрячая вера сердца* носит творческий характер и служит гарантом против рационалистических и темно-магических соблазнов. И.В. Киреевский подчеркивает, что покуда истинно верующий «верит сердцем, для него логическое рассуждение безопасно»¹. Правда, связь религиозного опыта с деятельностью сердца будет всесторонне промыслена лишь в последующей русской «философии сердца».

В-третьих, славянофилы высказывают очень важную идею, которая до сих пор не принимается западной философией, но которая потом будет развита В.С. Соловьевым и другими русским религиозными философами: **глубина познания себя, мира и Бога зависит от уровня развития личности**. Это касается способностей логического (рассудочного и разумного) мышления, но еще в гораздо более высокой степени верующего разума (разумной зрячести), который обретается только в результате серьезных жизненных усилий, прежде всего нравственных. Эти

¹Киреевский. Указ. соч. С. 320.

способности и получаемые на их основе знания недоступны для среднестатистического индивида. «...Степени разумения бесконечны, — пишет А.С. Хомяков, — но зато и задача высшего разума для сообщения другим своих приобретений крайне трудна, потому что (говоря словами Киреевского) “все системы мышления, исходящие из низших степеней, понятны тому, кто стоит на высшей степени и видит их ограниченность; но для мышления, стоящего на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием”»¹.

В-четвертых, славянофилы показывают **системообразующий характер «верующего мышления» (И.В. Киреевский), «зрячего» или «всецелого разума» (А.С. Хомяков) в общем духовном строе личности.** Они дают знаниям живой и личностный характер; возвышают, направляют и духовно отрезвляют логический разум, который без такого внутреннего опыта веры превращается в «пьяный корабль» без руля и без ветрил, который может устремляться к собственной гибели. По словам И.В. Киреевского, «характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»².

В-пятых, именно славянофилы привнесли в светскую русскую философию не только идею сердца, но и неразрывную **связь любви и знания**, где именно любовь позволяет видеть предмет в его сущности и цельности, буквально проникая внутрь его. Любовь к познаваемому предмету нужна везде, но именно предмет верующего мышления (Вечное, Бесконечное и Совершенное) особенно требует любовного устремления. А.С. Хомяков пишет: «Путь

¹Хомяков. Указ. соч.

²Киреевский. Указ. соч. С.334.

нам издревле сказано, тот живой путь, который сам ведет человека вперед к его высшей цели. Из всемирных законов волящего разума или разумеющей воли (ибо таково определение самого духа) первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе закон любви. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение, и ему должны мы покоряться, и по его строю настраивать упорное нестройство наших умственных сил. Только при совершении этого подвига можем мы надеяться на полнейшее развитие разума»¹. Эта тема любви-знания потом будет в отечественной традиции с особой силой, но с разными акцентами развита П.А. Флоренским и И.А. Ильиным.

В-шестых, с точки зрения славянофилов, **индивидуальный верующий разум, имеющий опыт любви, нельзя отделить от соборного разума** тех, кто связан с ним духовной общностью, прежде всего общностью религиозной. Хомяков пишет: «Мы сказали, что изо всех законов нравственного мира, по которым разум должен строиться, чтобы получить ведение, первым и высшим является любовь; она по преимуществу необходима для разумного развития. Это положение само по себе уже богато последствиями. Любовь не есть стремление одинаковое: она требует, находит, творит отзвуки и общение, и сама в отзвуках и общении растет, крепнет и совершенствуется... Общение любви не только полезно, но вполне необходимо, для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью»².

Славянофильскую идею соборности как познающего единства людей, связанных любовью, можно развивать в разных направлениях. Можно придать ей сугубо исторический (или диахронический) характер, как это сделал

¹Там же.

²Хомяков А.С. Указ. соч.

С.Н. Трубецкой, где только соборному познающему разуму истина постепенно раскрывается в истории во всей своей смысловой полноте и глубине. Можно расставить и синхронические акценты, где только совместными усилиями через диалог и взаимную критику и в науке, и в философии, и в религиозном опыте обретаются новые знания. При этом важно, чтобы диалог велся между людьми, стоящими на общих идейных и ценностных позициях. Соборность и в ее диахронических, и в синхронических аспектах может трактоваться исключительно в религиозном ключе, как это и было свойственно самим славянофилам. Однако она может трактоваться и значительно шире, — как общая укорененность религиозных деятелей, философов, ученых и художников в общей национальной культурной традиции, как любовь к ее основополагающим идеям и ценностям, к ее великим именам и «осевым творениям»¹. Но важно, чтобы эта любовь была действительно «зрячей» — творческой, критической и открытой остальному миру, а не эгоистической и нарциссической, всегда чреватой гибельным национализмом. Необходимость соборной любви к своим культурным корням, но с устремленностью к лучшему будущему, причем не только национальному, но и мировому, остро чувствовали русские философы Серебряного века, и ее катастрофически не хватает России сегодня, после столетнего господства западных, сначала марксистских, а потом либерально-рыночных идей. Именно поэтому русская религиозная философия не имеет права превращаться в архив, в предмет исключительного ведения истории философии. Она обязательно должна творчески жить и свободно развиваться, включая тот клад идей, который оставили ей ранние славянофилы.

¹Об «осевых творениях национальной культуры» см. статью автора: Иванов А.В. Осевые творения национальной культуры и их значение в современную эпоху // 25 лет евразийской интеграции: от истоков к реализации: коллективная монография. Т.1. СПб., 2020. С. 120–139.

Возвращаясь к славянофильской концепции взаимоотношений науки, религии и философии, нельзя не коснуться и некоторых слабых ее моментов, подлежащих критике. У славянофилов, как глубоко верующих православных людей, мы видим **безусловное подчинение философского разума вере, а также соблазн сведения философии к посреднической функции между религией и наукой**, где «философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»¹. То, что философский разум призван опосредовать внутренний опыт религии и внешний опыт науки, — это, безусловно, правильно. Однако этим задачи философии далеко не исчерпываются. Она, повторимся, является автономным и самоценным видом познавательного опыта, который в силу этого никак не может быть подчинен религиозной вере, ибо это неизбежно означает утрату ее самостоятельности и превращение в конфессиональное богословие, в механизм рационального постижения и оправдания не только глубинных истин веры, но и исторических религиозных предрассудков.

Показательно, что у славянофилов, как людей церковных, личный опыт веры часто отождествляется с личностной верой в церковные догматы, которым разум не должен противоречить и которые нельзя переступать. «Как бы ни стремилось верующее мышление, — пишет И.В. Киреевский, — согласить разум с верою, но оно никогда не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата... Такая неприкосновенность пределов божественного откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в православной церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой — ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета»². В этом с

¹Киреевский. Указ соч. С. 321.

²Там же. С. 316–317.

Киреевским согласен и А.С. Хомяков, считая, что «философское мышление строгими выводами возвращается к незыблемым истинам веры, разумность Церкви является высшею возможностью разумности человеческой»¹.

Но, повторимся, при всем желаемом единстве разума и веры философский разум не должен слепо подчиняться вере, ее «духовной зрячести». Могут ведь быть и личностные «помутнения» этой «духовной зрячести», то есть ложные формы религиозного трансцендентного опыта, и внешнее церковно-богословское навязывание догматических и давно устаревших религиозных воззрений и толкований подлинному личному опыту веры. Философия же, если она религиозная философия, а не конфессиональное богословие, просто обязана испытывать созерцания верующего разума на оселке строгого и доказательного мышления. И уж тем более философии категорически заповедано не вверяться слепо богословским толкованиям. Это впоследствии особенно подчеркнет В.С. Соловьев.

Отношения философии и религии в плане индивидуального познавательного опыта у верующего человека действительно могут выстраиваться иерархически, где внутренний религиозный трансцендентный опыт задает направление движению философского разума и открывает перед ним новые смысловые горизонты, но, как мы помним из Николая Кузанского, чтобы мистически «взять стены рая» требуется предварительное умение диалектически мыслить противоположности, а вновь обретенные непосредственные внутренние видения и переживания, в свою очередь, требуют посильной рациональной интерпретации и проверки разумным мышлением.

Возвращаясь к внешним отношениям философии и религии, следует отметить еще несколько принципиальных моментов. Мы встречаем исключительное разнообразие «незыблемых истин веры» в разных религиях и их бесконечные противоборства между собой. Религиозно-

¹Хомяков. Указ. соч.

богословские традиции несут в себе такое же причудливое переплетение истинных и ложных взглядов, как и все другие виды опыта, будь то философия или наука. Философия же — это не только дискурсивно-логическое мышление (разумное и рассудочное), но и непосредственное философское умозрение, философский «зрячий разум», который сам способен непосредственно созерцать вечные истины и прообразы вещей. Достаточно указать на великий символ платоновской пещеры или вспомнить ту же парадигму Николая Кузанского. Иными словами, **есть не только религиозный, но и философский трансцендентный опыт**, И часто именно «умное философское видение сущностей», которое также исключает всякую одинаковость и зависит от личного опыта, ложится в основу религиозных систем. Недаром специалисты до сих пор спорят, кем считать Будду и Шанкарачарью — великими философами или великими религиозными реформаторами.

Словом, у славянофилов **нет диалога и взаимообогащения веры и разума как развивающегося единства противоположностей**. У них есть именно **примат веры над разумом, прямая субординация, а не единство и не синтез**. В словосочетании «верующий разум» упор в их концепции надо делать именно на «*верующем* разуме».

У славянофилов абсолютно правилен тезис о возможности и необходимости развития своих личных духовных способностей, но ведь может качественно развиваться не только опыт личной веры, но и логические, особенно разумные способности, дающие ключ к пониманию сущности предметов в их многообразных связях и опосредованиях. Ни Киреевский, ни Хомяков не дожили до эпохи применения принципов диалектического разума не к самому себе как бесконечному предмету, чем занималась немецкая классика, а к конкретному познанию реальных объектов природы, социума и культуры. Еще не был создан «Капитал» Маркса, еще А.Ф. Лосев не написал своего знаменитого труда «Музыка как предмет логики», еще не была создана в рамках советской философии диалектическая

логика как способ движения разумной логической мысли по объективной логике самого изучаемого предмета¹. И, повторимся, в религиозной традиции сплошь и рядом именно диалектический разум необходим как для прояснения тех или иных продуктов непосредственного духовного опыта прошлого и настоящего, так и для интерсубъективного изложения и обоснования этого опыта.

Славянофилам в принципе не хватает и аналитического момента, различения в едином духовном опыте разных и относительно автономных сфер — не только религии, философии и науки, но еще и искусства, где есть свой трансцендентно-художественный опыт, в свою очередь, неповторимо приоткрывающий глубинные связи и законы бытия, то, что А.С. Хомяков назвал тайнами «вещей Божеских и человеческих».

Словом «живое сознание», «всецелое сознание» человека — это органическое и независимое единство многообразного, синархия разных голосов, по выражению Флоренского, или «сигизия», по выражению В.С. Соловьева, различных сфер человеческого сознания и форм постижения действительности. Правда, можно привести следующий аргумент в поддержку позиции Хомякова и Киреевского: а разве в будущем, если только принять гипотезу о возможности бесконечного развития всех способностей человека, невозможно полное единство всех способностей человека в совершенно цельном сознании, где уже «всяческое во всем» и где мировое бытие и каждая его часть сразу схватываются во всей их полноте и многообразии, где есть место и разуму, и воле, и воображению, и умозрению, и ведению сердца? Тем более что в разных религиозных

¹Можно уверенно предсказать скорое возвращение философии на новом уровне к наработкам в области марксистской диалектической логики, представленной такими блестящими именами, как Э.В. Ильенков, П.В. Копнин, Г.С. Батищев, Б.М. Кедров и др. Парадоксальным образом в постсоветской философии были начисто забыты как раз самые выдающиеся теоретические достижения советского марксизма.

традициях действительно говорят о качественно отличных от нашего обычного среднего земного уровня сознаниях святых и архатов. На этот вопрос сегодня ответить невозможно, но, думается, и на таких — гипотетических и трансцендентных для нашего понимания — уровнях мыслевытия сознание все же представляет собой единство различного и внутренне различенного.

Заканчивая разговор о славянофильском анализе соотношений веры и разума, религии, философии и науки, не стоит удивляться тому факту, что их позиция оказала огромное влияние на всю последующую отечественную философскую мысль; вызвала как явную, так и неявную критику со стороны современников. Она особенно явственно присутствует в позиции видного философа и правоведа Б.Н. Чичерина.

§3. Рационалистический синтез знания в концепции Б.Н. Чичерина

Б.Н. Чичерин, видный философ, юрист, политический мыслитель и общественный деятель России XIX века, известен как русский гегельянец, оппонент славянофилов и В.С. Соловьева. На словах он признает различие философии (науки) и религии. Религия для него «стремление к живому общению с Богом»¹, а наука и философия, которые он практически не различает, раскрывают разумное устройство мирового бытия, причем он последовательно проводит гегелевский принцип тождества бытия и мышления. Бог познается только разумом, и никакого специфического религиозного богопознания, по Б.Н. Чичерину, не существует. Религиозное чувство для него только «неопределенное ощущение духовного недостатка»² и стремление этот недостаток восполнить. «Для того чтобы это

¹Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 189.

²Там же. С. 192.

восполнение могло свершиться, — заявляет Б.Н. Чичерин, — нужен предмет; предмет же не создается чувством: он дается ему извне и притом не иначе как посредством разумного сознания... Кто не имеет понятия о Боге, тот не может и ощущать его присутствия; понятие же о Боге дается разумом, который один раскрывает нам абсолютные начала бытия... Отсюда ясно, что разумное начало в религии составляет существеннейший ее элемент»¹.

В позиции Б.Н. Чичерина со многим следует согласиться. С одной стороны, истины веры и религиозные основоположения должны быть философски обработаны и оправданы разумом, дабы они не превращались в мертвую догматику и в суеверия, а личная вера находила твердые рациональные основания для сохранения цельности духа. Чичерин прав и в том, явно в этом пункте полемизируя со славянофилами, что философский разум не может подчиняться вере, тем более понимаемой не в смысле личного религиозного опыта, а как соборный опыт Церкви. Тем самым философия из религиозной философии может превратиться в конфессиональное богословие и встать на путь оправдания религиозной догматики, включая исторические церковные толкования и суеверия. Философия должна хранить свою автономию от религии как самостоятельная сфера духовной культуры общества. С его точки зрения, не может быть также исключительно христианской, буддийской или исламской философии. А если уж философ ясно осознает и отстаивает истину своих религиозных убеждений, то обязан использовать весь логический и метафизический потенциал философии.

Другое дело, — и здесь Чичерин, безусловно, неправ, — что, согласно ему, все в мире, Боге и человеке прозрачно для разума и может быть подвергнуто тотальному рациональному анализу. На самом деле разум не безгрешен, может запутываться в своих метафизических построениях и даже впадать в неразрешимые антиномии, на чем будут

¹Там же. С.193.

впоследствии настаивать такие русские религиозные мыслители, как П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и С.Л. Франк. Позиция Чичерина страдает еще и тем недостатком, что он, как убежденный рационалист, не признает не только реальности религиозного трансцендентного (мистического) опыта, но и философского умозрения (умного созерцания сущности вещей), которое потом Н.О. Лосский назовет интеллектуальной интуицией.

В результате продуктивного синтеза у видного русского западника не получается: самоценность и автономность религии остается у него пустой декларацией. Именно разум для Б.Н. Чичерина — единственное мерило религиозной истины и истины вообще¹. На словах Чичерин критикует гегелевскую концепцию подчиненного положения религии по сравнению с философией, но, по сути, разделяет его позицию, ибо «объективная истина требует и объективного мерила, а таковое может дать только разум»².

Рассудочный рационализм Б.Н. Чичерина особенно явственно проявляется в его «исторических реконструкциях» духовной истории человечества. Так, он считает, что в истории чередуются «синтетические» и «аналитические» эпохи. В «синтетические эпохи» доминирует религия, в «аналитические» — философия. Б.Н. Чичерин в этой связи пишет: «Религия, обнимая все стороны человеческого естества и подчиняя их верховному, абсолютному принципу, стоящему выше человеческого произвола, принимает форму неподвижного и неизменного мирозерцания, которому человек нравственно обязан подчиняться. Философия, напротив, подвергая это начало логическому испытанию и переходя от определения к определению, в силу управляющего ею закона диалектического развития, носит на себе характер подвижности; он составляет прогрессивный элемент человеческого духа. Вследствие этого она нередко действует на религию как разлагающее начало»³.

¹Там же. С.203–204.

²Там же. С.203.

³Там же. С.206.

Анализ исторических фактов, однако, показывает, что могут быть времена философского застоя, как в случае с поздней европейской схоластикой и эпохой советского диалектического материализма, а могут быть времена религиозного расцвета и социальной динамики, как в период правления индийского царя Ашоки, китайского императора эпохи Тан Сюаньцзуна или православного русского возрождения эпохи Сергия Радонежского и его учеников. Что касается «разлагающего» влияния философии на религию, то как раз великие философские умы и придают ей новые импульсы к развитию, и осуществляют глубокое рефлексивное осмысление ее базовых идейных и ценностных оснований. Таково благотворное влияние Блаженного Августина на патристику, Дунса Скота на схоластику, а Николая Кузанского на возрожденческую христианскую мысль.

В целом, не получается подлинного синтеза и подлинной цельности духа ни на славянофильских путях преобразования философского и научного разума религиозно верующим мышлением, ни на сугубо рационалистическом пути Б.Н. Чичерина с его требованием тотальной проверки религиозных истин на оселке философского разума.

Во-первых, повторим еще раз, единство должно быть диалектическим, сохраняющим **различия** разных сфер духовного опыта, где нельзя ни свободный и автономный разум по-славянофильски подчинять вере, ни веру рациональному знанию. Во-вторых, единство философии, науки и религии, веры и разума должно быть **динамичным и историчным**, что вроде бы есть и у Чичерина, и у славянофилов, но изнутри оно у первого «съедается» его рассудочным схематизмом, а у вторых принципиальной верностью незыблемым церковным догматическим определениям, несмотря на всю философскую одаренность И.В. Киреевского, богословскую оригинальность и пронизательность А.С. Хомякова. В-третьих, само единство научно-философского и религиозного опыта (как и вообще разных форм духовного опыта) должно быть многообразным, в зависимости от духа эпохи, характера, культуры, наконец,

типов личностей, осуществляющих синтез. В-четвертых, всегда будет момент внерациональности и загадочности, темной глубины, по словам С.Л. Франка, в этой проблеме, поскольку она относится к одной из важнейших и вечных метафизических проблем философии, принципиально не имеющих окончательного решения.

Б.Н. Чичерин и ранние славянофилы, как это часто бывает в истории мысли, обозначили крайние полюсы в решении проблемы соотношения философии, науки и религии, где в обоих случаях достижение идеала цельного знания оказалось невозможным. Рано или поздно в рамках русской религиозной философии должны были появиться по-настоящему синтетические программы ее решения.

§4. Идеал всеединого знания у В.С. Соловьева

Первая из таких программ была предложена в метафизике всеединства В.С. Соловьева. Его позиция нацелена на синтез религиозной веры, философии и науки не на путях рационализма гегелевского толка, как у Б.Н. Чичерина, и не за счет их слияния в «верующем мышлении» под безусловным водительством веры, как в построениях А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, а путем углубления религиозной веры, философского и научного разума в их собственные основания, где они рано или поздно должны объединиться в рамках по-настоящему цельного, то есть единого в разнообразии, внутренне дифференцированного религиозного мировоззрения.

Эта программа создания «свободной и научной теософии» в противовес старой догматической теологии была ясно декларирована в «Критике отвлеченных начал». В.С. Соловьев пишет: «...Отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно-догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины; и, следовательно, задача не в том, чтобы восстановить

традиционную теологию в ее исключительном значении, а напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»¹.

В своем проекте свободной теософии В.С. Соловьев, безусловно, прав в том, что в идеале религиозное, философское и научное знание должны находиться в единстве, что религиозно-мистический, синтетический философский и научно-эмпирический виды опыта должны устремлять к целостной Истине, к всеединому знанию. Понятна и та идея великого русского философа, которая является общей для большинства представителей русской религиозной философии, что опыт религиозной веры является центральным и системообразующим при синтезе различных видов знания². Однако надо честно признаться, что сами представления В.С. Соловьева о науке, философии и религии являются все же весьма ограниченными, по крайней мере, с высоты сегодняшнего дня. Так, он использует практически в качестве синонимов термины религия, теология, мистический опыт, вера, хотя это отнюдь не равнозначные понятия. Он почему-то сводит философию к отвлеченно-логическому мышлению, хотя ей присущи, как мы уже упоминали выше, и непосредственное умозрение, и конкретно-всеобщее диалектическое мышление в гегелевском смысле как схватывание предмета в единстве многих его определений. Наконец, вовсе не чуждо философии и внимание к вполне конкретным эмпирическим предметам и явлениям, которые могут лечь в основание глубоких теоретических обобщений. Ясно также, что наука — это не только эмпирические факты и опыты, но и

¹Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С.742.

²Там же. С.737.

построение фундаментальных теоретических моделей, где есть и отвлеченно-логическое, и конкретное мышление, а также свои формы научно-трансцендентного опыта.

Соответственно, непонятно, что в «свободной теософии» Соловьева останется от религии, если на место теологии придет свободная религиозная философия. Тогда это будет единство только религиозной философии и науки, что явно противоречит исходному соловьевскому замыслу. Неточность использованной терминологии делает позицию родоначальника метафизики всеединства двусмысленной, хотя по исходному замыслу «свободной теософии» кажется логичным, что в нее должны входить знания, полученные как раз через религиозный трансцендентный (мистический) опыт. Еще один недостаток синтетического проекта Соловьева — это исключение из свободной теософии искусства как особого вида знания и сведение его функций исключительно к теургическим функциям, то есть направленным на практическое преобразование мира по законам Красоты¹. К этому нюансу мы еще вернемся чуть ниже.

Отметим еще три очень важные идеи В.С. Соловьева², позволяющие очертить целостную и динамическую модель синтеза различных видов знания. Эти идеи были высказаны им отнюдь не только в связи с проектом свободной теософии и позволяют существенно уточнить его взгляды.

Во-первых, у него мы встречаем исключительно важную идею не просто об историческом развитии разных видов знания, но о *развитии* именно *религиозного опыта* и религиозных знаний. Здесь, конечно, чувствуется влияние Шеллинга, но это не отменяет оригинальности позиции В.С. Соловьева. Мысль об историчности религии и историчности форм религиозного опыта была четко артикулирована им уже в «Чтениях о богочеловечестве»: «Как внешняя природа, — пишет В.С. Соловьев, — лишь

¹Там же. С.743–744.

²О его синтетических «супранатуралистических» эволюционных взглядах мы упоминали выше, когда анализировали взгляды Н.О. Лосского.

постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны говорить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления»¹.

Во-вторых, у него, в отличие от славянофилов и Б.Н. Чичерина, мы встречаем подлинно синтетический взгляд на взаимоотношения религии и философии. Это уже плод позднего периода творчества великого русского философа. Религиозная вера, будучи автономной и независимой формой духовного опыта, все же нуждается в философском разуме для своего органического восполнения, то есть целостного осмысления, обоснования и, так сказать, интересубъективной трансляции религиозных знаний. А философский разум, в свою очередь, нуждается в исходных твердых основаниях и духовных целях философствования, которые дает религиозная вера. «Религиозная вера в собственной стихии своей, — пишет В.С. Соловьев в своем итоговом и незаконченном труде «Теоретическая философия», — не заинтересована умственной проверкою своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину... Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения — исход, который был бы

¹Соловьев В.С. соч. в 2-х т. Т.2. М., 1989. С.36.

одинаково удовлетворителен для обеих сторон»¹. Фактически русский мыслитель постулирует здесь **диалектическое единство философского разума и трансцендентного опыта веры (или мистического созерцания)**, которое, конечно же, требует чрезвычайно деликатного и многогранного промысливания без окончательных суждений, особенно если это касается познания Божественной реальности².

В-третьих, онтологической основой гносеологического синтеза знаний является у него объективно сущая всеединая Истина, которая и есть Бог. В этом плане его трактовка весьма близка позиции Николая Кузанского. Важно также, что эта Истина многомерна, так сказать, эйдетически «объемна»³, и, соответственно, она открывается разными гранями познающему субъекту в зависимости от исторических и культурных условий, его личных духовных устремлений и особенностей сознания.

Творчески развивая и как бы концептуально «достраивая» эти синтетические взгляды В.С. Соловьева на соотношение различных форм познавательного опыта, можно утверждать, что есть и всегда будут типажы, которые более тяготеют, скажем, к мистическому опыту веры, нежели к философскому умозрению или строгому научному добыванию знаний.⁴ В целом же, историческое становление

¹Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С.763–764.

²Правда, тезис о возможности ввести «религиозную истину в форму свободно-разумного мышления» формулируется великим русским мыслителем в той же «Критике отвлеченных начал» подчас излишне жестко, почти по-чичерински. Однако тезиса о возможности полной рационализации религиозного опыта В.С. Соловьеву все же всегда удавалось избегать (Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С.742).

³Отсюда главным источником заблуждений, по В.С. Соловьеву, служит как раз абсолютизация той или иной стороны этой Божественной Истины.

⁴Сам великий русский философ совмещал в себе выдающиеся мистические способности (свет на них проливает его поэма «Три свидания»), удивительный дар философского разумного синтеза (его квинтэссенция, на наш взгляд, — «Критика отвлеченных начал») и научную рассудочно-интеллектуальную одаренность.

цельного мировоззрения через синтез основных сфер духовной культуры (куда вместе с наукой, философией и религией, следует включить и искусство) может быть уподоблено движению от основания вверх по ребрам четырехгранной пирамиды, где чем ближе к вершине, тем ближе становятся друг к другу различные пути обретения единой Истины. Это будет движением, как мы писали выше, ко все большей нераздельности форм познавательного опыта, но которые никогда полностью не сольются друг с другом.

Если же кто и стоит в непосредственной близости от вершины этой познавательной пирамиды и близок к славянофильскому идеалу цельного «верующего мышления», — то это святые, о чем говорит фраза Е.Н. Трубецкого, вынесенная в эпиграф главы. С ним, в принципе, были согласны и П.А. Флоренский, и С.Н. Булгаков, и В.Ф. Эрн.

Несмотря на то, что проект создания свободной теософии, как системы цельного знания, самому В.С. Соловьеву реализовать в полной мере не удалось, тем не менее синтетический потенциал его идей оказался исключительно мощным, а их влияние на последующую русскую религиозную философию было огромным. Лучше и точнее всех, на наш взгляд, написал об этом его ближайший друг и идейный соратник князь С.Н. Трубецкой: «Пусть назовут мне в новейшей истории мысли философский синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно и смело. Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и строгие его методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе столь непосредственно проникнутое положительными религиозными началами?... То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубокой истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, в “Критике отвлеченных начал”, Владимир Сергеевич раскрывает основное свое убеждение.

Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они берутся в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую, безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям... В учении Вл.С. Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду, и притом с противоположных сторон»¹.

§5. Проект соборного единства знаний С.Н. Трубецкого

Попытка предложить свой вариант синтетической системы знания, в которой гармонично объединялись бы наука и религия, была предпринята С.Н. Трубецким в его работе «Основания идеализма». В ней он ставит задачу, с одной стороны, оправдать автономное бытие науки, философии и религии как имеющих самостоятельный и объективно сущий предмет исследования, а, с другой, обосновать их связь и соотносительность. Их единство задается, по С.Н. Трубецкому, единым предметом — Абсолютным Субъектом (или Абсолютно Сущим, или Богом), который может познаваться: в его относительных и внешних формах — через чувственный опыт в науке; в его всеобщих мысленных определенностях (как Логос) — через логические рассуждения в метафизике (философии), которая исследует «общие формы явления как такового, формы действительности вообще»². Наконец, в

¹Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С.385–386.

²Трубецкой С.Н. Сочинения, М., 1994. С.716.

основе религии лежит вера в личного Бога, который понимается как «конкретный субъект, сущий в себе самом для другого и заключающий в себе основание своего другого»¹. Мы не будем здесь критически оценивать понимание Н.С. Трубецким природы науки и философии. Они соответствуют уровню эпистемологических и метафилософских разработок своего времени.

Остановимся на феномене веры, которая, по С.Н. Трубецкому, вроде как должна завершать «конкретное единство» всех форм познавательного опыта. Однако как раз понятие веры у видного представителя русской религиозной философии оказывается на удивление двусмысленным и малосодержательным. В одном месте он пишет: «Если мы рассмотрим различные формы религиозной веры, начиная от самых грубых и до самых возвышенных, то не найдем в ней другого содержания, кроме веры в реальную, конкретную духовную силу, выражающуюся в действительном явлении, но тем не менее не исчерпывающуюся им»². Однако легко показать, что веровать можно в естественные психические силы природы без всякого духовного содержания, как верует первобытный дикарь; а «духовная сила» может быть трансцендентна любому действительному явлению, как трактовка Абсолюта, например, в индийской веданте. В другом месте С.Н. Трубецкой дает иное понимание веры: «...Основною формой всякой человеческой веры является вера в собственное реальное существо и в другие реальные существа вне его»³. Соответственно, религиозная вера для него «также не включает ничего иного, кроме сознания сущего, как действующего существа, как являющегося субъекта: в этом общем определении — все возможное содержание веры»⁴. Такое понимание веры представляется весьма странным. Во-первых, и я сам, и другие «я» вполне могут познаваться и без всякой веры, поскольку даны мне в

¹Там же. С. 717.

²Там же. С.662.

³Там же. С. 666.

⁴Там же. С. 668.

разных формах внешнего и внутреннего опыта, в том числе и сугубо рационального. С другой стороны, я верю и в реальное существование безжизненных физических предметов, данных в непосредственном чувственном опыте. Во-вторых, вера в понимании С.Н. Трубецкого оказывается типичным рационализированным некритическим христианским верованием в личного Бога и никак не может претендовать на универсальность. Можно согласиться с мнением П.П. Гайдено, что понятие веры у отечественного мыслителя оказывается довольно неопределенным¹.

Такая бедность трактовки веры как важнейшей формы человеческого опыта тем более удивительна, что С.Н. Трубецкой совершенно четко осознает и ясно ставит проблему возможности сверхчувственного и сверхлогического — **непосредственного** — познания Абсолюта. Он называет это познание мистическим и дает довольно объективный анализ различных форм мистики на Западе и на Востоке, признавая реальность подобного опыта и даже высказывая чрезвычайно ценную, на наш взгляд, мысль, что непосредственное интуитивное постижение каких-то явлений возможно также в науке и в искусстве².

К безусловной заслуге Н.С. Трубецкого следует отнести также точно поставленную проблему объективности (или подлинности) мистического опыта. Приведем эту важную цитату полностью, так как сформулированная в ней проблема и по сию пору является весьма актуальной. «Я не вижу оснований сомневаться в том, — пишет С.Н. Трубецкой, — что многие мистики действительно переживали те состояния или те “откровения”, о которых они свидетельствуют. Но как проверить их опыт и убедиться в непогрешимости их гностического ясновидения? Как различить более или менее смутные проблески высшего сознания, преломленные в человеческой фантазии, от субъективных грез этой фантазии или от посторонних психических внушений, принимаемых за

¹Гайдено П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого. С.34.

²Трубецкой С.Н. Указ. соч. С. 690.

абсолютное откровение?»¹. Отвечая на этот важный вопрос, С.Н. Трубецкой в одном месте вроде бы признает, что здесь должны помочь «рациональная философская и научная критика». Однако в другом месте утверждает нечто совершенно противоположное: в исследовании мистического опыта вряд ли могут помочь психологические лаборатории, а «мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводит ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии»².

Таким образом, С.Н. Трубецкой фактически не признает наличие специфического личностного религиозного опыта, где многообразие вовсе не исключает единства, а субъективный характер получения подобного знания вполне может давать объективные и общезначимые результаты. Последующая традиция русской религиозной философии справедливо отказалась и от избыточного рационализма С.Н. Трубецкого, и от его истолкования феномена религиозной веры. Развитие синтетических взглядов В.С. Соловьева требовало каких-то новых идей и оснований и, в первую очередь, более глубокого понимания науки и ее внутренней динамики.

§6. Идеал софийной науки в наследии С.Н. Булгакова

Наиболее обстоятельно феномен науки был осмыслен С.Н. Булгаковым в его ранней работе «Философия хозяйства». На него при написании этого труда большое влияние оказали Шеллинг и софиология В.С. Соловьева, а также необходимость создания православной альтернативы марксистскому экономическому материализму. При всей незавершенности и даже известной противоречивости

¹Там же. С.689.

²Там же. С. 691.

взглядов С.Н. Булгакова в этом труде сама поставленная им проблема становления нового типа научного знания, так называемой «софийной науки», представляется нам исключительно важной и плодотворной¹. Остановимся лишь на ключевых ее моментах.

Прежде всего, С.Н. Булгаков делает акцент на хозяйственной природе науки, призванной помочь человеку быть деятельным и рачительным хозяином на Земле, используя силы и энергии природы для удовлетворения своих естественных нужд.

Однако современная наука носит, по С.Н. Булгакову, механистический и грубо материалистический характер, не проникая сквозь «грубую кору вещества» (по выражению В.С. Соловьева из «Трех разговоров»), во внутренние фундаментальные связи и закономерности природы, в ее незримый смертному оку идеальный софийный организм. Отсюда и вся природа предстает сквозь призму механистической науки как мертвый внеположенный человеку объект, как безжизненный механизм. С.Н. Булгаков пишет: «Наука творит заведомое мироубийство и природоубийство, она изучает труп природы, она есть анатомия и механика природы, такова ее биология, и физиология и психология»². И далее: «...Представляя мир таким механизмом, наука далее раздробляет его на атомы,... разрывает целое на части, пользуясь, по остроумному выражению Бергсона, кинематографическим методом, и потому разрушает единство, цельность, непрерывность

¹Актуальность и современность концепции софийной науки и софийного хозяйства у С.Н. Булгакова обосновывается в ряде наших работ. См.: Иванов А.В. Об аскетическом идеале хозяйствования у С.Н. Булгакова // Иванов А.В. Новый опыт метафизики всеединства. Барнаул, 2017. С. 332–344; Иванов А.В., Фотиева И.В. Феномен научного лидерства и роль сельскохозяйственных знаний в современную эпоху // Вестник Алтайского государственного аграрного университета. 2018. №6. С.5–10.

²Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С.199–200.

жизни природы»¹. В результате из призванного стать подлинным творческим пастырем и хозяином бытия человек, несмотря на все приобретенное им научно-техническое могущество, превращается в разрушителя природы, в своевольного хозяина Земли и Небес, не подчиняющегося глубинным законам целого. Он, говоря языком булгаковской софиологии, становится рабом Тварной Софии, забывшим о незримых смертным оком фундаментальных законах Софии Божественной.

Не устраивает русского мыслителя и методология науки в двух ее тогдашних крайностях — позитивистской и неокантианской. В одном случае наука трактуется как отражение объекта, в другом — как его рациональное конструирование разумом. «В первом случае, — пишет С.Н. Булгаков, — устанавливается полная пассивность познающего субъекта, отдающегося объекту и лишь его отражающего, во втором же эта пассивность приписывается уже объекту, порождаемому познающим субъектом»². В обоих случаях непонятно, откуда возникает идеальный порядок в природе и, соответственно, идеальный порядок в нашем мышлении, а также возможность согласования порядка мышления и порядка природы. По С.Н. Булгакову, эта проблема решается следующим образом: в основе успешной познавательной и практической деятельности человека в мире, равно и отражательной, и конструктивной,

¹Там же. С.202. Справедливости ради напомним, что задолго до Бергсона схожую критику европейской науки дал выдающийся русский консерватор К.Н. Леонтьев. Критикуя демократически-механическую всеусредняющую цивилизацию Запада, он выступал также и «против машин и вообще против всего этого физико-химического, умственного разврата, против этой страсти орудиями мира неорганического губить везде органическую жизнь, металлами, газами и основными силами природы разрушать растительное разнообразие, животный мир и самое общество человеческое, долженствующее быть организацией сложной и округленной, наподобие организованных тел природы» (Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С.129).

²Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. С.180–181.

лежит единый Божественный Логос-Слово, Мир Божественных Идей, воплощенный в живом и деятельном Естестве¹ Софии Божественной. Порядок идей Логоса определяет и глубинный порядок природы, и порядок человеческих идей, обеспечивая тем самым и общую согласованность мышления и бытия², а в интересующем нас ключе — **совпадение в своих основах и глубинах научного и религиозного постижения бытия**. И научное, и религиозное, и философское творчество, в конечном счете, питается, по С.Н. Булгакову, из единого софийного организма идей: «...Наука, как и все живое и творческое, зарождается и творится вненаучным, сверхнаучным путем, и научный гений, **как и всякий другой** [выд. нами — *авт.*], есть способность ясновидения поверх разумной данности или глубже ее»³.

Что же касается подлинно софийной науки и ее задач в мире, в становление которой верит отечественный мыслитель, то она «есть орудие оживления мира, победы и самоутверждения жизни. Ее положительный итог тот, что мир косный, мертвый, непроницаемый все более теряет эти черты и уступает надвигающейся жизни»⁴. Здесь подлинно

¹Стоит обратить внимание на мудрость этого русского слова. В нем как бы подчеркивается двойное слово «есть». Незримое бытие Софии Божественной как природы творящей (*natura naturans*) лежит в основе чувственно данного нам бытия Софии Тварной (*natura naturata*). Можно даже дать такое определение понятия субстанции: это такое бытие, которое лежит в основании всех других видов бытия.

²Там же. С.191. Эту фундаментальную идею о совпадении человеческого мышления и бытия через единство порождающего их Логоса-Слова С.Н. Булгаков будет проводить в самых разных своих работах. (См. напр.: Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998. С.186–190). В ряде произведений С.Н. Булгаков специально подчеркивает, что под мышлением, или индивидуальным логосом следует понимать не логическое, и даже не разумное мышление, а умозрение, интуитивное схватывание смысла (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.197–198).

³Там же. С.210.

⁴Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. С.192.

софийная теоретическая наука призвана увидеть и понять «сияние Софии, изнутри освещающее косную плоть и материю»¹, а человека постичь как «микрокосм, распространяющий свое влияние в микрокосме... Человек представляет собой как бы “стянутую вселенную” (Шеллинг), а космос потенциальное тело человека. На этой связи основана возможность постепенного овладения природой в научном знании и хозяйственном воздействии»². Что касается конкретных хозяйственно-практических задач, стоящих перед науками прикладными, то о них С.Н. Булгаков пишет: «Защита и расширение жизни, а постольку и частичное ее воскрешение и составляет содержание хозяйственной деятельности человека»³. Таким образом, в самом софийном понимании природы и задач науки уже закладывается своеобразный синтез науки, религии и философии в таком важном разделе последней, как философия хозяйства.

В полной мере раскрыть природу софийной науки ни в ее теоретическом, ни в практическом измерении С.Н. Булгакову не удалось. Однако его понимание задач софийного хозяйства и софийной науки оказывается исключительно актуальным в современную эпоху и особенно применительно к области аграрных наук.

В самом деле: человек в сельскохозяйственном труде вплоть до самого последнего времени не механически переделывал природу, а во многом действительно *«защищал и расширял ее жизнь»* через выведение новых сортов растений и видов домашних животных. Это осуществлялось не за счет перетасовок генома, как в современной генной инженерии, а путем тщательной селекции и скрещивания естественных видов, то есть через *органическое проявление* их дотоле «спящего» (воистину софийного) генетического эволюционного потенциала. Сегодня, например, становится понятной огромная роль выведенных естественным путем

¹Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.199.

²Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. С. 303.

³Там же. С.170.

национальных пород домашних животных и сортов культурных растений. Они обеспечивают генетическую и продовольственную безопасность государства, играют важную роль в производстве органических продуктов питания, служат базой для дальнейшей творческой селекционной работы¹.

Однако аграрные науки, в полном согласии с приведенным выше суждением С.Н. Булгакова, выполняют еще одну очень важную эволюционную и опять-таки софийную функцию «воскрешения» природы, помогая бороться с опустыниванием и восстанавливая вырубленные леса, улучшая плодородие почв и озеленяя городские ландшафты, возвращая к жизни биологические виды, которые без участия человека неминуемо бы погибли. Известно, что, лишившись помощи и контроля со стороны человека, начинают болеть заброшенные леса и деградировать пашни, стремительно дичать сады и зарастать бурьяном брошенные деревни. Ландшафты, где перестал творчески хозяйствовать человек, уже никогда не превратятся опять в очаги девственной природы, а вот статус ландшафтов культурных они рискуют потерять.

Знала история России и примеры, когда естественный ландшафт после творческих действий человека становился более здоровым, устойчивым и продуктивным. Такой была и во многом остается хозяйственно-экологическая система Соловецкого монастыря, где десятки озер Большого Соловецкого острова были соединены рукотворными каналами, обеспечившими циркуляцию воды и значительное улучшение ее качества. Общий сток озерной воды в море проходил под стенами Соловецкого монастыря, вращая жернова мельниц. Монахи близ Полярного круга выращивали в теплицах овощи и даже арбузы с дынями. Деревья под строительство вырубались в строго определенное время года,

¹См.: Столповский Ю.А. Ключевой вопрос в сохранении «культурного» биоразнообразия животных — сохранение породного многообразия // Известия ТСХА. №5. 2007. С.125–134.

и некоторые деревянные срубы стояли в течение нескольких веков. В заливе, изолированном дамбой от моря, в садках разводилась красная рыба. Очень важно, что монахи хозяйствовали поистине софийно, то есть с любовью ко всякой живой твари, руководствовались в своей деятельности не только прагматическими, но и моральными соображениями, относились к своей производственной деятельности как к разновидности деятельности молитвенной и художественной. Опыт Соловков доказывает, что можно разумно и софийно хозяйствовать, не истощая, а улучшая жизнь природы и украшая человеческий быт.

Наконец, творчески хозяйствуя в макрокосме, призван эволюционно меняться и сам человек, как микрокосм. Он призван не отгораживаться от мира, все более заменяя свою живую деятельность механическими приспособлениями и цифровыми технологиями, а как бы органически прорасти в мир не только своими реальными физическими действиями, но также мыслями и чувствами.

Обращаясь вновь к аграрным наукам, заметим, что ничто так не лечит и не преобразует человеческую душу, как пребывание на природе и труд на земле. В аграрном труде и в познании живого человек может и должен проявить свой собственный эволюционный потенциал: приобрести новые познавательные способности в виде развития различных видов интуиции, наблюдательности, умения сердечно чувствовать природу и с любовью проникать в исследуемую реальность. Возможно, в таком творческом хозяйственном единении с природным целым и с познаваемыми живыми объектами у человека откроются более тонкие психические качества и созидательные энергии, на более глубоком уровне подтверждая принцип тождества макро- и микрокосмов. Здесь могут также совпадать научные и религиозные пути бытия и познания. Об этом также писал С.Н. Булгаков: «...Расширяя жизнь в себе, человек изливает ее и вне себя, оживляет природу; пробуждая в себе дремлющие силы, он пробуждает их и в природе. Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замерзшие и как бы умершие силы

не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, ... согревая ее своим огнем»¹. В последнем разделе данной монографии мы еще коснемся этих вопросов.

В принципе, своему идеалу софийной науки и софийного хозяйства, которые в глубине своей не могут не согласоваться с истинным религиозным пониманием мира, С.Н. Булгаков остался верен до конца своей жизни. Общая задача и софийной науки, и софийной, а не догматической и суеверной религии — вместе способствовать духовному преобразению мира и человека. Вот как пишет об этом выдающийся отечественный философ и богослов в одной из своих итоговых работ: «Человек осуществляет свое предназначение — быть господином вселенной, раскрывая ее энергии и подчиняя их своей воле. В хозяйственном труде творится общее дело всего человечества... В хозяйстве, вообще, раскрывается космизм человека, его призвание и мощь в качестве космического агента»². Взгляды С.Н. Булгакова на роль и функции софийной науки и на ее взаимоотношения с религией весьма близки П.А. Флоренскому, с которым его связывали дружеские узы и на взглядах которого мы еще остановимся ниже.

§7. Нераздельность и неслиянность науки и религии в «антиномистическом монодуализме» С.Л. Франка

Идея будущей одухотворенной и софийной³ науки, которая преодолевала бы ограниченное марксистское, позитивистское и неокантианское ее понимание и согласовывалась бы с религиозным мировоззрением, развивается во многих работах С.Л. Франка, одного из самых глубоких и систематических отечественных мыслителей. Он

¹Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. С.169.

²Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С.356–357.

³Хотя и без прямого употребления этого термина.

здесь вполне согласен с С.Н. Булгаковым. Как и он, С.Л. Франк испытал серьезное влияние идей Шеллинга и В.С. Соловьева, но еще в большей степени — Николая Кузанского, о чем мы уже упоминали. Как и большинство русских философов, он вдохновляется славянофильским идеалом цельного знания и цельного человека.

Исходные методологические установки анализа науки и ее связей с религией русский мыслитель закладывает уже в ранней своей работе «Предмет знания». В этом труде С.Л. Франк, как самобытный представитель русской метафизики всеединства, утверждает наличие единого идеально-реального бытия, которое может постигаться двояким образом — через обнаружение разумом его **идеально-отвлеченного** сверхвременного содержания и через **непосредственное конкретное переживание** этого всеединства во времени, во всем неповторимом богатстве его единичностей. Отвлеченное знание о бытии — это сфера науки и философии, а конкретное знание, как «живое знание» или «мыслящее переживание»¹, может представать в самых разных формах — от непосредственного переживания себя и своего единства с миром до трансцендентного опыта непосредственной связи с Божественной реальностью.

Большой заслугой С.Л. Франка следует признать всестороннее обоснование реальности и самоценности трансцендентного религиозного опыта, который только и может лежать в основании как истинной личной веры, так и жизнеспособной религии в целом. Детальный анализ специфики и разных форм проявления религиозного опыта Франк дает в работе «С нами Бог. Три размышления». Он четко обосновывает сверхрациональность и всеобщность этого опыта, который присутствует во всех религиях, несмотря на их различия.

Правда, у С.Л. Франка в этой работе религиозный опыт и религиозная вера трактуются столь широко, что под них вполне подпадает и духовный опыт убежденного

¹Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С.352.

воинствующего атеиста. «Вера есть не что иное, — пишет С.Л. Франк, — как полнота и актуальность жизненных сил духа — самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни — горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам»¹. Справедливости ради отметим, что трактовка сути и форм религиозного опыта претерпевала у С.Л. Франка значительное развитие, и в его последней, во многом итоговой работе «Реальность и человек» трансцендентный опыт связи с Высшим трактуется уже гораздо более строго и с прямыми указаниями на то, что он может быть качественно различным, если сравнить, например, опыт святого подвижника и простого верующего. Чуть ниже мы еще специально коснемся важнейшей проблемы соотношения трансцендентного религиозного опыта и его взаимоотношений с философским разумом у С.Л. Франка, а пока обратимся к его небольшой, но во многом итоговой работе «Наука и религия в современном сознании».

На наш взгляд, эта небольшая статья в журнале «Путь» за 1926 год ничуть не утратила своего значения и сегодня, спустя почти сто лет после своего опубликования. Разве что ожидания выдающегося русского мыслителя о становлении новой, широко мыслящей, одухотворенной, чуждой атеизму и религиозному индифферентизму науки оказались явно завышенными. Приходится с сожалением констатировать, что путь религиозного и научного сознания навстречу друг другу оказался гораздо длиннее и сложнее, чем это виделось в то время С.Л. Франку.

Однако вернемся к тексту статьи. С.Л. Франк совершенно верно фиксирует наличие двух ложных взглядов среди образованных религиозных людей на соотношение науки и религии: их абсолютное обособление друг от друга и негативно-скептическое отношение к науке в целом. Двумя другими ложными крайностями являются для С.Л. Франка

¹Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.247.

позиции религиозного индифферентизма и воинствующего атеизма. Он противопоставляет им собственную диалектическую позицию, утверждая, что религиозный и научный опыт принципиально различны и по предмету (сверхэмпирическое бытие Бога в религии и эмпирически данное бытие мира в науке), и по методам, а «потому ни религия не может вторгаться в компетенцию научного знания, ни наука — в компетенцию религиозного ведения»¹. С другой стороны, С.Л. Франк отмечает, что религия и наука при всей их внутренней независимости не могут не взаимодействовать между собой и не могут не стремиться к некоторой согласованности, ибо без этого невозможно достижение «единства и цельности общего жизнепонимания»². С.Л. Франк использует для описания взаимоотношений науки и религии традиционную богословскую терминологию (*нераздельность и неслиянность*): «...Познание мира для того, чья душа открыта и чутка к ощущению последних глубин бытия, лишь отвлеченно и в совершенно относительном смысле может быть обособлено от Богопознания; в живой человеческой душе то и другое, при нормальных условиях, живет не только совместно, но и в некоем конкретном единстве — если неслиянно, то и не раздельно»³.

К сожалению, современная наука, по С.Л. Франку, находится под сильнейшим влиянием господствующего механистического и атеистического мировоззрения. При ее анализе отечественный мыслитель высказывает две очень важные методологические идеи. Одна из этих идей стала очевидной для эпистемологии лишь со второй половины XX века: наука в постановке целей, в выборе познавательных средств и в оценке своей деятельности в существенной мере определяется «общим мировоззрением» и «духовными интересами»⁴ своей эпохи, то есть тем, что сегодня

¹Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–IV). М., 1992. С.497.

²Там же. С.497.

³Там же. С.498.

⁴Там же. С.498.

называется научной картиной мира. Вторая важная идея С.Л. Франка и сегодня может показаться прямо-таки еретической современному сциентистскому сознанию: «Также ложно и представление о непрерывном прогрессе научного знания. Если оставить в стороне сравнительно несущественные достижения, непосредственно определенные усовершенствованием чисто технических орудий наблюдения (причем нельзя еще забывать, что и совершенствование техники идет в направлении, обусловленном господствующими — теоретическими и практическими — интересами человечества), то развитие научного знания, будучи зависимо от развития общего духовного уровня верований и устремлений человечества, разделяет все перипетии последнего и вместе с ними то идет вперед, то останавливается, то, наконец, пятится назад и утрачивает множество ценнейших достижений прошлого»¹. С.Л. Франк показывает, что картина мира античной и средневековой науки, в рамках которых мир представлялся не мертвым механизмом, а живым и внутренне связанным целым, пронизанным токами мысли и жизни, — в некоторых своих аспектах гораздо более глубока, нежели господствующее научное современное мировидение.

Отечественный мыслитель выражает уверенность в том, что наука естественным путем, изнутри самой себя, вне всякого идеологического давления извне сумеет выработать более глубокое и широкое мировоззрение, которое по-иному станет относиться и к религиозному опыту². «В этих научных течениях³, — заключает С.Л. Франк, — окружающий нас мир теряет столь привычные уже нам черты бессмысленного

¹Там же.

²Там же. С.500.

³Следует отдать должное научной квалификации и прогностическому гению С.Л. Франка, который действительно сумел выделить наиболее перспективные научные направления, не только формирующие современную ему неклассическую картину мира, но и призванные открыть новые горизонты науки постнеклассической: это теория бессознательного; изучение паранормальных явлений — того, что сегодня называется «парапсихологией»; виталистские идеи Г. Дриша; телеологические искания в биологии и геологии.

хаоса слепых сил и мертвого вещества и снова начинает нам раскрываться как таинственный, гармонически сложенный, полный живых сил космос, наводящий человека на мысль об его Божественном Творце»¹.

Заканчивает свою статью С.Л. Франк словами, которые и спустя почти сто лет представляются нам весьма актуальными: «Мы живем в многозначительное и особенно ответственное время. Как бы ни бушевали вне нас, в общественно-исторической жизни и в сознании широких масс, соучаствующих ныне в строительной жизни, волны неверия — в тайной, доступной лишь избранной части, лаборатории внутреннего духовного творчества совершается процесс пересмотра всех жизненных понятий, порожденных неверующим гуманизмом и натурализмом прежней эпохи. Невидимый внешнему взору прилив творческих религиозных сил оплодотворяет человеческую мысль и подготавливает рост новой науки, согласующейся с религиозным сознанием и способной на его основе утвердить новое, животворящее и осмысливающее целостное жизнепонимание»².

Позиция отечественного философа представляется нам методологически и концептуально абсолютно верной и взвешенной за исключением нескольких моментов. Во-первых, можно задать вопрос: а разве религиозная и богословская мысль не нуждается в обновлении и избавлении от ветхих предрассудков? Разве под влиянием неопровержимых научных данных не следует по-новому трактовать и некоторые положения «осевых» религиозных текстов, а также отказаться от ряда явно архаических богословских идей? Неужели только одна наука призвана развиваться? На это указывали еще, как мы помним, Р. Бэкон и Николай Кузанский, а в рамках отечественной традиции — В.С. Соловьев. На обоюдной исторической динамике науки и религии специально впоследствии остановится В.Н. Ильин, речь о котором впереди. Во-вторых, вряд ли сами по себе

¹Там же. С.503.

²Там же. С.504.

ученые, какие бы противоречащие грубому материализму и атеизму научные результаты они ни получали, перейдут на лояльные к религии позиции. Нужна сознательная установка на диалог и со стороны ученых, и со стороны религиозно-богословских кругов. Здесь естественным образом возникает и третий вопрос, оставшийся без ответа в данной статье С.Л. Франка: какую роль в диалоге между религией и наукой призвана сыграть философия?

Этой теме посвящена другая его работа «Философия и религия». В ней он справедливо отмечает, что существуют две крайние неверные позиции в отношении Богопознания — 1) попытка сделать его полностью рационально познаваемым, что, во-первых, невозможно, а, во-вторых, просто отрицает живую веру и особый трансцендентный опыт¹; 2) боязнь прикоснуться к объекту верования силой логической мысли, что чревато разного рода иррационалистическими соблазнами. По Франку, это противоречие преодолевается признанием «сверхлогической, интуитивной основы логической мысли»², и рационально-философское постижение Бога всегда оборачивается возникновением неразрешимых антиномий, которые снимаются только в «высшем сверхрациональном единстве»³. Эта тема неустранимого антиномизма разума (антиномистического монодуализма, по выражению самого С.Л. Франка), сиющегося проникнуть в последние глубины личного, мирового и Божественного бытия, будет развита им в книге «Непостижимое». Она связана с принципом «ученого незнания» Николая Кузанского и со всем комплексом поставленных там проблем, которых мы касались выше. Наследуя общую линию апофатического богословия великого кардинала и обосновывая непостижимость последних оснований бытия, С.Л. Франк, во-первых,

¹Такая рационалистическая попытка предпринимается, как известно, в панлогизме Гегеля и впоследствии у Б.Н. Чичерина.

²Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1990. С.327.

³Там же. С. 329.

признает наличие «второго начала в Боге», то есть специфической инаковости и различий в самом Божественном бытии, откуда и будет вытекать его монодуализм; а, во-вторых, не в спокойном принятии диалектических противоположностей в понимании Божественного бытия и их снятии в единстве мистического видения, как у Кузанского, увидит он решение проблемы взаимоотношений между диалектическим разумом и религиозным трансцендентным опытом, а на путях философского антиномизма как трансрационального **«ведающего неведения»**. «Антиномистическое познание, — напишет С.Л. Франк, — выражается, как таковое, в непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между или над этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой середине, в несказанном единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними... Для привычного нам, именно отвлеченного, знания это есть жестокое, как бы невыносимое требование, ибо для отвлеченного знания последовательность, прозрачная логическая связь есть безусловно необходимый постулат, и всякое противоречие есть признак неудачи познания, неясности мысли... Напротив, здесь, в области умудренного, ведающего неведения, наша резиньяция совершенно сознательна и опирается на усмотрение ее внутренней убедительности и правомерности. И дело идет здесь поэтому совсем не о беспомощном бессильном колебании или шатании, а об — основанном на твердом решении и самоочевидно ясном узрении — свободном витании в середине или в единстве двух познаний — о витании, которому как раз и открывается последняя истина»¹.

¹Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.312–313. Здесь, по С.Л. Франку, мысль преодолевает уже всякую мысль, а философия оказывается «преодолением... всякой рациональной философии» (Там же. С.314). К антиномической природе разума, сияющего проникнуть в последние основания бытия, мы вернемся ниже, разбирая

Отсюда совершенно логичным выглядит и ключевой вывод отечественного мыслителя, что «религиозная жизнь, живое общение с Богом, искание и нахождение спасения, как таковое, не нуждается ни в какой философии, ни в каком вообще умственном напряжении и мудрствовании, а довлеет в себе и дается личности в результате духовного волевого усилия, либо просто как дар благодати — это, конечно, совершенно бесспорно. Этому не противоречит, однако, и бесспорная религиозная ценность философии... И в жизни отдельных личностей, и в судьбе народов бывают случаи, когда философское углубление и просвещение либо впервые пробуждают религиозную интуицию, либо же утончают и обостряют ее»¹.

Каково же, по С.Л. Франку, общее отношение между внутренним трансцендентным религиозным опытом общения с Высшей реальностью, философией, которая до некоторой степени все же способна рационально осмыслить и обосновать эту связь, и, наконец, наукой, занятой преимущественно познанием внешнего мира. Ответ С.Л. Франку видится таким: «Эту задачу — быть посредницей между научным и житейским знанием, с одной стороны, и религиозной интуицией — с другой, уяснить их согласимость, достигнуть их согласованности и тем внести в духовную жизнь человека высшее единство — может выполнить одна только философия; и в этом — ее последнее

антиномизм П.А. Флоренского. Здесь надо сразу оговориться, что острота антиномизма С.Л. Франка на порядок ниже того, который представлен, в частности, в «Столпе и утверждении истины» отца Павла. Более того, антиномизм С.Л. Франка становится все более диалектичным и синтетичным по мере его философского развития. А в работе «Реальность и человек» он обронит вряд ли случайную фразу, которая была бы немислима для него, времен «Непостижимого»: «"Сердце" и "разум" в их последней глубине слиты в единстве нашего духовного существа» (Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С.197).

¹Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1990. С.333.

назначение»¹. Таким образом, по С.Л. Франку, главное дело философии — опосредствование внутреннего религиозного и внешнего научного опыта, их гармонизация и синтез через синтетические усилия философии.

Позиция С.Л. Франка, практически совпадающая с позицией славянофилов, вызывает те же самые возражения, которые мы приводили выше: подчинение философии религиозной вере тут же ставит под вопрос ее самоценность и автономию в духовной культуре общества и надконфессиональную универсальность ее выводов, если это философия религиозная. Надо отдать должное С.Л. Франку: он четко констатирует наличие у философии ее собственного опыта философской интуиции и философского умозрения, которые зачастую довольно трудно отделить от религиозного², но ведь это сразу ставит другой, очень серьезный вопрос, который мы опять-таки формулировали применительно к позиции славянофилов: почему трансцендентное философское умозрение менее значимо, чем религиозное, и почему оно не может лечь в основу целостного мировоззрения, быть может, как раз более гармоничного, чем чисто религиозное, ибо соединяет веру и разум, логику и созерцания, рациональные и внерациональные компоненты?

Весьма спорным является также тезис, общий для С.Л. Франка и В.С. Соловьева, что религия может обойтись без философии. Во-первых, нигде, за исключением древних мифологий, мы не найдем религии без философии. Философия, хотя бы и принимающая форму конфессионального богословия и апологетики, — необходимый атрибут всех мировых религий, не говоря уж о том, что великие основатели восточных религий столь же религиозные проповедники, сколь и великие философы, будь

¹Там же. С.334.

²Там же. С.333–334. Наличие в философии интеллектуального созерцания и умозрения С.Л. Франк подчеркивает и в некоторых других своих работах: См.: Реальность и человек. СПб., РХГИ, 1997. С.162–163.

то китайские Конфуций или Лао Цзы, индийские Будда, Махавира, Шанкарачарья или Рамануджа. Да и многие проповеди Христа, записанные его учениками, носят по содержанию глубоко философский характер.

Во-вторых, отсутствие навыков философской рефлексии и аргументации сплошь и рядом приводит к фактам слепой, догматической и фанатичной религиозной веры, к церковному обскурантизму и тоталитаризму, не говоря уж о том, что часто именно отсутствие навыков систематического, критического и синтетического мышления (чему как раз и учит философский разум!) толкает людей в лоно тоталитарных сект; или их некритическая детская вера рассыпается под влиянием разного рода жизненных обстоятельств, атеистической пропаганды, и, в конце концов, они впадают в самое злостное безбожие.

Гораздо логичнее признать, что философия и религия — это самостоятельные формы познавательного опыта, где религиозная вера нуждается в философском прояснении и обосновании, а философские искания — в твердых ценностных и жизненных устоях, связывающих человека с высшими слоями мирового бытия, открывающимися человеку и через личное сердечное ведение, и через «осевые» и вечные религиозные тексты, данные человеку свыше¹. Автономия науки и философии заключается также и в том, что человек должен познавать и выстраивать правильные отношения не только с Богом, но и с другими людьми, а здесь одними религиозными знаниями и проповедями никак не обойтись. И, наконец, даже соглашаясь с С.Л. Франком в том, что для нашего научного и философского разума всегда будут существовать трансрациональные и сверхлогические

¹Еще одной важной заслугой С.Л. Франка, особенно позднего периода, является его тезис о связи трансцендентного религиозного опыта с деятельностью сердца как важнейшего органа богопознания. Здесь выдающийся отечественный мыслитель примыкает к традиции русской «философии сердца», представленной такими именами, как П.Д. Юркевич, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, М.М. Тареев, Б.П. Вышеславцев.

предметы, превосходящие даже возможности философского умозрения, все же надо обозначить и некоторую эволюционную перспективу: то, что трансрационально сегодня, — завтра может оказаться вполне рационально постижимым; антиномически несовместимое в нынешнем историческом или экзистенциальном контексте — окажется диалектически синтезированным на следующей стадии личного или соборного духовного развития. На этих моментах мы еще остановимся ниже, а пока обратимся к наследию отечественного мыслителя, который, подобно Р. Бэкону и Николаю Кузанскому, удивительным образом сочетал в себе дар выдающегося философа, ученого и религиозного деятеля. Речь идет о П.А. Флоренском.

§8. Живой синтез философского, религиозного и научного знания П.А. Флоренского

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что для отца Павла характерна позиция, общая для всей русской традиции метафизики всеединства, несмотря на все различия развивавшихся в ней подходов. Это — ориентация на синтез различных видов знания и, соответственно, на построение цельного мировоззрения. Об этом П.А. Флоренский счел необходимым сказать в самом начале концептуальной части своей «Автобиографии»: «Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению»¹. Вполне в русле русской религиозной философии П.А. Флоренский решает и вопрос об иерархии различных видов знания. В целом ряде своих работ он отдает безусловный приоритет религиозно-мистическому опыту в индивидуальном плане, религиозным символам и текстам — в плане коллективного познания и форм его объективации. В частности, он пишет в лекциях

¹Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. №12. С.114.

«Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»: «Не может быть метафизики и науки самодовлеющей: они отправляются от предмета веры, который существует и в научной мысли»¹.

Если апостолы, пророки и святые подвижники имеют опыт «откровения иного мира и... видели Фаворский Свет»², то есть обладают непосредственным знанием высшего и потом как бы низводят это знание в мир, делая его доступным для других посредством священных текстов и символов (икон, молитв, элементов культа); то философия, опирающаяся на разум, движется в противоположном направлении, снизу вверх и представляет собой «не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира...»³.

Космос, по мысли отца Павла, един, но состоит из двух иерархических слоев — ноуменального и феноменального. Как справедливо замечает С.С. Хоружий, «ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике»⁴.

Оба мира как бы вывернуты друг относительно друга, имеют разный ход времени и разную пространственную структуру. Их соотношение подобно ленте Мебиуса — плоского листа, изогнутого и соединенного противоположными концами так, что, двигаясь по одной его стороне, рано или поздно оказываешься на противоположной стороне. Таково движение Данте из феноменального в ноуменальный мир в «Божественной комедии», которое анализирует Флоренский в своей работе «Мнимости в геометрии»: «...Переход от поверхности действительной к

¹Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М., 1999. С.476.

²Там же. С.469.

³Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.109.

⁴Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С.534.

поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивания тела через самого себя¹. Двумя *естественными* «разломами» земного времени и пространства, обеспечивающими выход в сферу ноуменального, являются сон и смерть². *Искусственные* средства, которые выработала культура для выхода в ноуменальную область, по Флоренскому, — это личный мистический (трансцендентный) опыт, а также священные («осевые») религиозные тексты, иконы и молитвы, производные от непосредственного религиозного опыта основоположников религий, пророков и духовидцев, о чем мы писали выше.

Но каков генезис этого двуединого мира и, прежде всего, его ноуменального измерения? Согласно христианскому платонизму П.А. Флоренского, Творящее Слово-Логос является источником всех индивидуальных творческих Я, структурно-динамических — числовых — устоев бытия и всех предметных смыслов (эйдосов), определяющих, в свою очередь, и строение феноменального бытия, данного нам в чувствах³. Более того, Логос есть начало и конец всех вселенских форм жизни, универсальное единство во множестве, совершенный индивидуальный **Жизненный Мир**, претворяющийся в **Космический Мир Жизни**. Флоренский использует здесь традиционные образы ослепительного Света и огненного Первослова, упорядочивающих первичное хаотическое небытие, меон.

¹Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С.51.

²Оба эти состояния всегда очень интересовали П.А. Флоренского. Современные же исследования дают все больше косвенных и прямых подтверждений тому, что сознание в них работает в своеобразных режимах, соприкасаясь с какой-то иной реальностью. Показательно, что именно в научном изучении сна и смерти наука и религия наиболее тесно соприкасаются между собой. В этом плане трудно переоценить разворачивающиеся сегодня психофизические научные исследования практики йоги бардо, санкционированные самим Далай-ламой.

³См. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С.137.

Встречаем мы у него и образ Мирового Древа. Логос, как Живой Порядок Бытия, в виде эйдетического Древа Мысли прорастает в мировой хаос, очерчивает его границы¹ и претворяется в древо вселенных и планетных систем, в родовидовые биологические и генеалогические древа, в древа языков и древа святых, в древа нервной и кровеносной систем человека, в древо понятий и в семантических значений слова. Логос и сам может трактоваться, используя терминологию Флоренского, как Семема семем, как Вечное древо имен и смыслов (эйдосов), претворяющихся в материю и обретающих символическую телесность, которые впоследствии будут когнитивно «распаковываться» и творчески приращиваться усилиями многих индивидуальных сознаний.

Ноуменальный мир, Царство Логоса, всегда, по мысли Флоренского, охраняет свои трансцендентные тайны от профанного сознания. Он никогда не дан непосредственно, но всегда через символы. Чтобы приобщиться к их идеальному измерению, нужно совершить серьезные познавательные и жизненные усилия. Флоренский рисует яркий и емкий образ такого познания: «...Можно назвать обычный ход диалектического умозрения **путем, восхождением на вершину**, а достигнутое синтетическое слово — **созерцанием с самой вершины**: поступательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается **вообще** движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение — вращением; да, перед ним открылись горизонты столь широкие, что есть, что созерцать, а малейший поворот вправо и влево дает ему **новую** полноту возвышенных зрелищ... Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на

¹Флоренский, как известно, отрицал безграничность мира.

сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути... начать **новое** восхождение на новую и новые вершины»¹.

Данный образ важен по нескольким причинам. Он раскрывает диалектику единого и многого как в бытии самого эйдоса, так и в его постижении субъективной мыслью. Эйдос в своей внутренней форме, как в зерне, латентно содержит много возможных вариантов своего внешнего обнаружения, слоев (оборотов спирали) смысла. Он разворачивается по нисходящей линии из ноуменального в феноменальный мир, *от единства к множеству*, порождая творческие импульсы в индивидуальных сознаниях и распаковываясь в разных символических формах. Соответственно, его постижение, движение снизу вверх, может вестись по разным смысловым путям — научному, художественному, философскому и, наконец, религиозному. С уже достигнутой синтетической вершины разные пути и формы познания предстают как грани целого, как разные ветви единого ствола или разные тропы, ведущие к вершине.

На наш взгляд, все пути к вершине являются равноправными, о чем мы писали выше, рисуя образ четырехгранной пирамиды. Все формы духовного опыта подразумевают те или иные формы эйдетического созерцания (видения) или умозрения, ведущие к вершине и дающие целостное понимание изучаемого предмета. Чем выше подобный непосредственный эйдетический опыт, тем труднее отделить одну его форму от другой, где гениальный художественный образ является одновременно и важнейшим религиозным символом, как «Троица» Андрея Рублева, а плод гениального философского умозрения, как уже неоднократно упоминавшаяся парадигма Николая Кузанского, предстает одновременно и как весьма эффективная объяснительная научная модель для познания многих явлений.

Однако П.А. Флоренский во многих местах подчеркивает приоритет и стержневой характер именно религиозного

¹Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С.190–191.

духовного опыта. То, что непосредственно могут созерцать религиозные праведники и подвижники, рядовые люди, даже гениально научно и художественно одаренные, постигают только символически и опосредованно. Что у святых проявлено актуально, у обычного человека находится в потенции. У святых не только сознание, но и телесность другая, расширяющая их познавательные и творческие способности. По мысли П.А. Флоренского, «духовным подвигом своим святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий...»¹.

Более того, у всех рациональных форм познания Царства Логоса есть принципиальные и непреодолимые границы. Методологические симпатии П.А. Флоренского хотя и связаны с диалектической традицией философствования, тем не менее, сильно сдвинуты в сторону радикального религиозного антиномизма с его ключевым тезисом о невозможности рационального синтеза противоположностей в понимании основополагающих элементов религиозного мировоззрения и культа. Тут он весьма близок к антиномистическому монодуализму С.Л. Франка, хотя его антиномизм является даже более радикальным, что мы отмечали выше. Позиции антиномизма отец Павел остается верен на протяжении всего своего творчества, будь то знаменитое письмо «Сомнение» из «Столпа и утверждения истины...» или, например, курс лекций «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», написанный гораздо позже. Там он пишет: «...Всякое живое мышление опирается на противоречие и живет им. И чем он жизненнее, тем острее противоречия. Религиозное мышление не смазывает, а утверждает сразу и да, и нет. Каждое да есть нет другого. И когда это сделано, то актом веры человек подымается над рассудком и опять воспринимается как единое целое... Жизненное мышление утверждает антиномичность категорий религиозного

¹Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 488.

мышления. А где она отрицается, там мы имеем дело с антирелигиозным темпераментом и мышлением, с человеком нерелигиозным, хотя бы все его внешние признаки были церковны. Такой человек пытается ниспровергнуть антиномию не актом веры, а напором своего духа»¹.

Эта достаточно жесткая позиция, являющаяся антиподом чичеринского рационализма и соловьевской ориентации на синтез логических и внелогических (или сверхлогических) форм опыта, вызвала справедливую критику со стороны ряда других русских религиозных мыслителей. Во-первых, здесь фактически отождествляются рассудок и разум, хотя последний, если его понимать и применять адекватно, как раз нацелен на прогрессивное опосредствование противоположностей, которые рассудку кажутся принципиально несовместимыми. К тому же установка на диалектический синтез вполне совместима с осознанием принципиальной невозможности его окончательного завершения (как и познания в целом). Во-вторых, становится непонятным, на каких рационально-разумных² основаниях опыт одной религии следует предпочесть опыту другой, и на каких вообще основаниях мы будем различать ложный и истинный религиозный опыт? Как отличить *содержательную антиномию* от нагромождения *псевдоантиномичных алогизмов*? В-третьих, принятие тезиса о неустранимом антиномизме разума не позволяет рационально формулировать и обосновывать догматические религиозные положения о том же диалектическом единстве двух природ Христа, о соотношении земного и горнего планов бытия или о соотношении трансцендентного и имманентного в отношениях между Богом и человеком. Но ведь богословы всех времен и народов, не говоря уж о религиозных философах, успешно делают это с той или иной

¹Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М., 1999. С.468.

²Подчеркнем еще раз: именно диалектически разумных, а не рассудочных!

долей обстоятельства, в том числе сами П.А. Флоренский, С.Л. Франк и С.Н. Булгаков, также симпатизировавший религиозному антиномизму.

В целом же, здесь заново встают принципиальные вопросы о сущности самого разума, логики, рациональности, их соотношения с нерациональными пластами сознания и познания. И не случайно они встали в центр внимания многих исследователей и целых направлений XX века. Мы еще вернемся к их интерпретации в рамках «Живой Этики», а среди русских философов, на наш взгляд, наиболее взвешенную и по-настоящему диалектическую позицию, развивающую идеи В.С. Соловьева, удалось сформулировать Е.Н. Трубецкому, причем как раз в ходе критики антиномизма П.А. Флоренского в «Столпе и утверждении истины». Ее можно было бы назвать *динамическим* (или *эволюционным*) *диалектическим единством разума¹* и *трансцендентного мистического опыта*. Приведем обширную цитату из Е.Н. Трубецкого, так как она имеет принципиальное значение для нашей работы и, возможно, фиксирует одно из важнейших завоеваний русской религиозной философии. «...Пока процесс совершенствования нашего еще не закончился, — пока мы возвышаемся духовно и умственно из ступени в ступень, самые антиномии нашего рассудка вовсе не лежат все в одной плоскости. Восходя на высшую ступень, мы преодолеваем тем самым противоречия, свойственные низлежащим ступеням; но зато перед нами открываются новые задачи, а, стало быть, и новые противоречия, которые не были нам видны, покуда мы стояли ниже... Предел этому подъему доселе не указан, и никто не должен брать на себя смелости его указывать. В этом заключается главное

¹Сам диалектический разум, как мы помним, стоит на грани между земным и надземным опытом сознания. Он сам в некотором смысле мистичен, что подметил еще Гегель, и о чем мы писали в связи с анализом наследия Николая Кузанского.

возражение против тех, кто утверждает окончательную неразрешимость антиномий»¹.

Е.Н. Трубецкой высказывает здесь чрезвычайно важную мысль: **от уровня развития человеческой индивидуальности зависят как глубины разумного, так и интуитивного постижения бытия.** Что для одного сознания — антиномия; для другого — гармоничное единство противоположностей.

Здесь важно вспомнить, что писалось выше о синтезе трансцендентного видения и логического знания-понимания у Николая Кузанского. Фактически Е.Н. Трубецкой на новом уровне воспроизводит динамическую модель великого кардинала, где непосредственно-интуитивное видение предмета, причем не только в области религиозного, но также научного и философского знания, предшествует его логическому пониманию, как бы задает вектор и перспективы движения нашей рациональной мысли. Но эта вновь открывшаяся сложная предметность, освоенная диалектическим разумом, опять рано или поздно обнаружит непостижимые грани, требующие работы трансцендентных способностей нашего сознания и нового непосредственного видения предмета.

Нетрудно также заметить, что при таком эволюционно-диалектическом подходе к взаимодействию непосредственных и опосредованных видов опыта (и в индивидуальном, и в соборном его аспектах) антиномизм разума у Франка и Флоренского существенно смягчается, и ему на смену приходит другая синтетическая мысль великого кардинала: совпадение противоположностей в постижении Бога, мира и человека не разрушительно, а конструктивно, ибо заставляет нас заглядывать за стены (границы) разума, как бы трансцендироваться за их пределы в сферу сверхлогического и невыразимого. Но и там диалектические противоположности вечного и временного, личного и сверхличного, необходимого и случайного, материального и

¹Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. №12. С.121.

идеального, конечного и бесконечного, порядка и хаоса, познаваемого и непостижимого никуда не уйдут, не успокоятся навеки во всепримиряющем единстве, что является смертью для живого духа, а лишь засверкают новыми гранями.

Возвращаясь к идеалу цельного знания, общего для всей русской философии, остановимся на еще одном важном аспекте синтеза религиозных и научных представлений, столь актуальном в современную эпоху. Этот аспект был точнее всего уловлен и промыслен именно П.А. Флоренским. Он касается необходимости *синтеза древнего и современного знания*.

Отец Павел был одним из первых, кто высказал и постарался обосновать идею, что наши предки многое понимали и видели тоньше и глубже, нежели представители современной техногенно-потребительской цивилизации. Это касается и целостного понимания природы (работа «Общечеловеческие корни идеализма»), и использования силы, которой обладает живое слово, особенно имена (работы «Имена» и «У водоразделов мысли»), и овладения *психическими энергиями*, скрытыми в самом человеке¹. Вот очень показательный, словно написанный сегодня фрагмент из лекций Флоренского: «Нужно отметить особенность нашего времени. Представьте себе долину и высокие горы. Мы живем в долинах, в обычном воздухе, и лишь живущие на высоких горах задеваются духовными облаками. А к вечеру облака спускаются и задевают всех, а не одних лишь жителей гор. Так и в наше время — “вечернее” — заметно, с одной стороны, обострение мистической чувствительности, а с другой — снисхождение к нам Божества, миров иных. Сейчас чудо неизмеримо ближе, как и вообще мистические

¹См. его уже упоминавшиеся гениальные конспекты лекций по культурно-историческому месту и предпосылкам христианского миропонимания, особенно лекции 5–9, намного опередившие свое время (Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М., 1999).

явления, как благодатные, так и темные, как близость усопших, так и обратнотемных сил.

Для живущих в позитивистических низинах одинаково далека и чужда как белая, так и черная “благодать”. Но когда ответственность от нас большая требуется, то и чувствительность обостряется.

Рассуждения об аурах, истечениях организма. Объятия, поцелуи, рукопожатия кроме условного своего значения имеют и то, что благодаря им происходит обмен энергией, внутреннее соединение с другим человеком»¹.

П.А. Флоренский по-новому (а, вернее, по-старому, по-платоновски!) подходит и к фундаментальной роли символов в бытии и познании, открывая их забытые функции, которые были отлично известны древним народам. Символы — вспомним его фразу про «отверстия, пробитые в нашей субъективности» — непосредственно открывают дверь в *иные слои реальности* (См. его новаторский «Иконостас», «Водоразделы мысли», неоконченный проект «Словарь символов»). Более того, через символ, особенно идеографический и орнаментальный, человек получает возможность выразить *всеобщее знание*, не выразимое никакими иными способами — ни вербальными, ни художественными. Есть немногие символы, проходящие через всю человеческую историю и все культуры, типа спирали, креста, пирамиды, правильных многогранников. Вот одно из фундаментальных основоположений «метафизики символа», сформулированных Флоренским и противостоящих европейскому гипертрофированному лингвоцентризму. «Идеографические знаки, — пишет выдающийся отечественный мыслитель, — имели собственное существование и значение, независимо от языка словесного, а потому в некотором отношении идеографическая письменность может быть названа универсальным языком человечества.

¹Там же. С.426–427.

В связи с этим следует указать, что анализ знаков всех идеографических систем указывает на тождественность или подобие весьма большого их количества для всех народов, отделенных исторически друг от друга, и это обстоятельство может быть объяснено или наличием какой-то доисторической пракультуры, послужившей для всех них истоком, или же тождественностью психологических законов человечества, согласно которым для выражения одной и той же идеи создаются аналогичные образы во все времена и у всех народов»¹.

Флоренский также указывал на ряд важных необъяснимых феноменов, анализ которых мог бы помочь «навести мосты» между наукой и религией. К таким вещам «следам прошлого» он отнес Туринскую плащаницу, где, по легенде, запечатлелся лик завернутого в нее распятого Христа². Мы также выше писали, что П.А. Флоренский отмечал иную — преображенную — телесность святых с иными физическими свойствами, нежели у простого человека. Таковы сегодня нетленные мощи православного святого Александра Свирского и буддийского святого Хамбо ламы Итигэлова³, факты мироточащих икон и многие другие феномены, необъяснимые с позиций современной науки. Подобные факты и феномены, по П.А. Флоренскому, надо объективно и тщательно изучать, избегая как религиозного охранительного фанатизма, так и атеистического безверия. Именно здесь — вокруг обсуждения возможных причин подобных экстраординарных явлений — возможен подлинный и продуктивный диалог науки и религии.

Наконец, П.А. Флоренский вполне согласен с Н.О. Лосским, С.Н. Булгаковым и С.Л. Франком в

¹Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1995. С.566–567.

²Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С.31–32. См. о результатах ее современного изучения: Марко Тозатти. Плащаница — не подделка. URL: <http://www.inopressa.ru/article/15Dec2011>

³Этих феноменов мы еще коснемся в третьем разделе книги.

очерчивании горизонтов будущей софийной науки, призванной избавиться от грубого материализма, атеизма, механицизма и наивного сциентистского прогрессизма, абсолютизирующих последние, но часто тупиковые тенденции развития знания. Сегодня этот проект софийной науки русских философов явно и активно противостоит проектам тотальной цифровизации жизни, бесконтрольному клонированию, попыткам механически усовершенствовать природу человека в различных трансгуманистических (а, по сути, черно-магических) «проектах» и т.д.

Приведем полностью, в силу его важности, фрагмент из работы П.А. Флоренского «Макрокосм и микрокосм». Из него вполне очевидно, что будущая наука сможет вполне гармонично взаимодействовать с обновленным религиозным мировоззрением, в том числе и христианским: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: **идеального сродства** [выд. нами — *авт.*] мира и человека, их взаимо-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. *Гносеологически* — все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в *себя* нами преобразуемое. *Биологически* — все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. *Экономически* — все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. *Психологически* — все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. *Метафизически* — оно воистину есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, *религиозно* — Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»¹.

¹Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С.440.

В сущности, здесь Флоренским намечены основные линии развития различных софийных наук. Действительно, если мы идеально познали какие-то внешние объекты и процессы, то они стали частью нашего мира сознания, как бы встроились и преобразовались внутри нас, расширяя наш внутренний познавательный горизонт; если природа — продолжение нашего тела, то она требует от нас бережного *биологического* познания и бережного — *экологического* — к ней отношения. Следовательно, наша мысль должна разумно руководить не только собственным, но и природным телом, развивая *«софийное хозяйство»*, о котором вместе с Флоренским мечтал С.Н. Булгаков. Сегодня ростки этого «софийного хозяйства» видны в становлении так называемой «зеленой экономики»: в распространении экологически чистого земледелия и животноводства, развитии безотходных производств и нетрадиционной энергетики, в строительстве так называемых «умных городов» и т.д. Но тогда и *психология* из науки о внутренней психической жизни человека (или науки о душе в ее классическом понимании) должна превратиться в науку о психической энергии, когда мысль формирует не просто идеальную «картину мира» в человеческих головах, но непосредственно — материально и энергично — сам мир, сколь бы фантастической ни казалась эта мысль светски ориентированному сознанию.

Об этом мы еще поговорим ниже, когда обратимся к анализу учения Живой Этики, а здесь отметим только, что если подобной софийной науке и неразрывно связанному с ней софийному хозяйству суждено стать яввю, то она будет вполне органично сосуществовать и в значительном числе своих фрагментов пересекаться с религиозной картиной мира, обрисованной тем же Николаем Кузанским, где каждая часть мира несет на себе специфику целого, где все пронизано токами жизни и со-знания и где человек действительно превращается в разумного и ответственного пастыря мирового бытия, продолжающего творческое дело Бога в мире.

§9. Принципы диалога науки и религии в работе В.Н. Ильина «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира»

Анализируя тему соотношения науки и религии в российской религиозно-философской мысли, нельзя обойти стороной такую интересную фигуру, как Владимир Николаевич Ильин. Вплоть до конца 90-х годов XX века его жизнь и творчество были практически не известны отечественному читателю, хотя в среде русской эмиграции он был фигурой довольно значительной. Наделенный многочисленными творческими талантами, он оставил свой след в музыке и литературоведении, философии и православном богословии. До конца жизни В.Н. Ильин разделял евразийские идеи¹, хотя официально вышел из движения в 1929 году после его известного раскола на «правое» и «левое» евразийство. Причиной раскола стала, как известно, позиция парижской группы, заявившей о своей готовности сотрудничать с Советской Россией как якобы воплощающей в жизнь многие евразийские идеи. Будучи принципиальным противником марксизма и материализма, В.Н. Ильин с таким «советским поворотом» евразийского движения примириться никак не мог. Надо сказать, что воинствующий антисоветизм и антимарксизм В.Н. Ильина сыграли с ним злую шутку. Много ценных социальных и культурных достижений советской власти он не увидел, а его собственные методологические философские опыты (попытка построить оригинальную «морфологическую логику»)² оказались, на наш взгляд,

¹Взгляды классиков евразийства на религию и ее взаимоотношения с наукой рассмотрены в отдельной статье автора, к которой мы и отсылаем читателя: Иванов А.В. Наука и религия в наследии евразийцев // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы XI Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Барнаул, 23–24 июня 2022 г. Барнаул, 2022. С.8–15.

²Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. №11. С.111–136.

существенно ниже того уровня, который был достигнут советской философией, например, в диалектической логике или в системных исследованиях. Впрочем, в наши задачи не входят ни исследование сложной и трагической личной судьбы В.Н. Ильина, ни обзор его мировоззрения в целом. Эти вопросы обстоятельно освещены в работах А.П. Козырева¹ и А.А. Ермичева².

Мы остановимся исключительно на его сопоставлении науки и религии. Безусловная заслуга В.Н. Ильина видится в том, что в целом ряде своих работ он осмысляет эту тему не на уровне сугубо метафизических или богословско-апологетических штудий³, а пытается систематически и объективно сопоставить библейскую картину мира с конкретными данными естественных и гуманитарных наук того времени. Центральной в решении этой задачи стала его книга «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира», изданная в 1930 году. На ней мы и сосредоточимся. Сначала выделим наиболее сильные и эвристические идеи этой книги, а уж потом отметим ее недостатки и сделаем общие выводы.

Прежде всего, В.Н. Ильин в самом начале своего труда справедливо подчеркивает диалектический характер взаимоотношений между наукой и религией, где, с одной стороны, «надо оставить маниловские мечтания апологетической лжефилософии о каком-то компромиссном “согласовании” и “примирении” Библии с наукой»⁴, поскольку они говорят на разных языках⁵ и исходят из

¹Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С.3–34.

²Ермичев А.А. Casus Владимира Ильина, или о том, как трудно любить Россию // Вопросы философии. 2012. №4. С.111–120.

³Что в некоторых аспектах в лучшую сторону отличает его труд от упоминавшейся выше работы В.В. Зеньковского «Апологетика».

⁴Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Минск, 2005. С.6.

⁵В.Н. Ильин даже подчеркивает трагический характер этого разговора на разных языках.

разных оснований; но, с другой стороны «одной и Той же Премудростью создан мир и явлена в нем премудрая (“софийная”) книга — Библия. Один и Тот же Логос, Одна и Та же Премудрость действуют в строе природы... — в ее так называемых законах — и в то же время открывают этот строй, эти законы познающему разуму ученых и философов, поскольку ими руководит чистосердечное желание истины»¹. В.Н. Ильин здесь разделяет проанализированную выше позицию С.Н. Булгакова об «изначальном единстве мысли, речи и бытия»² в Божественном Логосе, в силу чего познание человека в целом согласуется с бытием, а различные формы его познавательной деятельности (рациональные и внерациональные), соответственно, между собой. В вопросе же об общих взаимоотношениях науки и религии он стоит на позициях С.Л. Франка.

Гораздо более оригинальной является поставленная В.Н. Ильиным методологическая и культурологическая проблема **о различном характере взаимоотношений естественных и гуманитарных наук с религией**. С его точки зрения, именно гуманитарные науки (особенно история, археология и филология) подтверждают многие библейские мифы и факты, например, о всемирном потопе, о реальности существовании городов и исторических событий, упоминаемых в Священном Писании, заставляя тем самым и естественные науки со всей серьезностью изучать религиозные тексты. В результате физика обращается к религиозным космогониям, биология к библейской последовательности стадий творения живых форм, а медицина к древним системам врачевания — после того, как религиозные знания подвергаются гуманитарным научным комментариям и исследованиям. В подтверждение этой концепции русского мыслителя можно сослаться на изучение древней индийской системы врачевания Аюрведы. Первоначально ее стали переводить и изучать специалисты

¹Там же. С.7.

²Булгаков, С.Н. Философия имени. С.189.

по ведийской культуре, и лишь потом ею всерьез заинтересовались профессиональные медики. Об этом подробнее речь пойдет в третьем разделе монографии.

Заслуживает также внимания мысль В.Н. Ильина, что через познание Космоса естественные науки приходят к познанию человека, а Библия и гуманитарные науки, наоборот, через обращенность к человеку приходят к познанию его космического измерения¹. Если осмыслить этот тезис В.Н. Ильина в более широком и современном контексте, то, действительно, формулировка антропного космологического принципа в его сильной версии прямо отсылает к тому, что человеческое бытие как бы запрограммировано на появление в ходе космической эволюции, а современные исследования сознания человека, особенно в связи с традициями восточной йоги², указывают на его фундаментальную связь с биосферными и космическими процессами. Образно говоря, вглядываясь научным взором во вроде бы безжизненные пространства Космоса, мы обнаруживаем, что там проступает живой человеческий лик, а проникая в тайны человека-микрокосма, обнаруживаем его трансперсональное космическое измерение. В этом плане получает теоретическое и эмпирическое подтверждение важная идея С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского о тождестве макро- и микрокосмов. Взгляды В.Н. Ильина совпадают также с позицией отца Павла в том пункте, что за древними религиозными мифами и символами стоят не фантазии примитивного ума, а реальность. В их изучении современное знание творчески смыкается с древним знанием, а миф обнаруживает свое сверхвременное смысловое содержание³.

¹Там же. С. 9.

²См. довольно обстоятельное обсуждение связи науки и религии применительно к изучению традиций буддийской психотехники в монографии: Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ, 2014.

³Ильин В.Н. С. 26–28.

Наконец, верной и глубокой нам видится базовая философско-методологическая установка В.Н. Ильина, которую необходимо соблюдать при любом возможном ракурсе анализа соотношений между наукой и религией. Ее можно назвать **динамической**, в отличие от **статической**. Последняя может реализоваться в форме и религиозно-апологетической, и, наоборот, атеистически-конфронтационной установки, но здесь продуктивный диалог между наукой и религией оказывается невозможным. Что же касается динамической установки, то вот как ее понимает В.Н. Ильин: «Нет никаких готовых систем мироздания (космологии), нет и готовых учений о происхождении мира (космогонии) — ни в Церкви (на почве библейского свидетельства), ни в науке (на почве наблюдений и вычислений). И в Библии, и в науке — перед нами задача, и притом бесконечная. Библейский текст, несмотря на свою монументальную простоту, — вопрос, а не ответ, уже потому, что он, как слово Божие, повествующее о “началах”, неисчерпаем и для его дешифрирования требуется как наука (главным образом, филология и естествознание), так и боговдохновенное прозрение. Изучаемая наукой картина Вселенной — не менее загадочна. Мы видим и знаем в ней очень мало и очень односторонне. Многое множество в ней, особенно таинственные “начала”, неизменно ускользает от орудий опыта и наблюдений и, при настоящем состоянии человеческого духа, от нас совершенно скрыто»¹.

Действительно, и мы об этом уже писали: когда говорят, что священные тексты религий претендуют на обладание вечной истиной по сравнению с относительными истинами науки, то часто забывают, что истины религии раскрываются не сразу, но всегда в зависимости от исторического контекста и духовной зрелости их индивидуальных интерпретаторов. Если бы дело обстояло иначе, то не было бы новых теологических и религиозно-философских текстов с бесконечной полемикой вокруг базовых положений различных религиозных систем.

¹Там же. С.5.

С другой стороны, часто не принимают в расчет, что научные знания на каждом историческом этапе глубоко относительны, и многое из того, что кажется истинным сегодня, завтра будет неизбежно опровергнуто.

К сожалению, в анализируемой книге самого В.Н. Ильина эту абсолютно правильную динамическую методологическую установку при анализе религии и науки реализовать не удалось. Более того, его собственный текст этой установке нередко противоречит. Так, Библию он трактует вовсе не динамически, а сквозь призму церковного символа веры, о чем сам сразу же и заявляет на первых страницах своего труда: «Основой веры православного христианина является Никео-Цареградский Символ (325–381 гг.). Никакой космогонии (то есть данного в понятиях учения о фактическом происхождении мира) в этом символе нет. Есть только утверждение веры в Бога-Отца как “Вседержителя Творца неба и земли”, мира “видимого (телесного) и невидимого (духовного)”»; есть исповедание веры в сына Божьего (Логоса), через Которого все произошло... На этом необходимо остановиться»¹. Однако на этом В.Н. Ильин вовсе и не думает останавливаться, сию же минуту далее согласовать с научными данными именно библейские космогонические представления, как они представлены в учении о шести днях творения.

При этом В.Н. Ильин, будучи ортодоксально мыслящим христианином, не разделяет внутри самих священных текстов действительно вечные и глубокие знания, в основе которых лежит трансцендентный религиозный опыт, и сугубо исторические предрассудки и иррациональные верования, которых в той же Библии предостаточно. Известно также, что если интерпретатор, обращающийся к древним текстам, очень хочет найти в них определенные идеи и смыслы, то он их там обязательно найдет. Отсюда при попытках современной интерпретации древних религиозных текстов и символов возникает угроза произвольных домыслов и

¹Там же. С.6.

умозрительных спекулятивных конструкций, которые лишены сколь-нибудь серьезного эмпирического и теоретического обоснования. Такой «рационалистической безвкусицей» (С.Н. Булгаков) буквально переполнены современные «труды» по эзотерическим древним знаниям. В результате вместо диалога мы получаем **псевдиалог между наукой и религией.**

С другой стороны, В.Н. Ильин отталкивается от уровня научных знаний своего времени, многие из которых явно устарели. При этом он сплошь и рядом дает современным ему научным гипотезам и теориям очень жесткое христианско-апологетическое толкование, игнорируя те из них, которые библейским представлениям явно не соответствуют. Здесь кроется еще один весьма распространенный источник превращения диалога между наукой и религией в псевдиалог, когда данные наук искусственно подгоняют под религиозные схемы и догмы.

Взгляды В.Н. Ильина и на истины Библии, и на природу науки в целом видятся весьма ограниченными с современных позиций. «Разница между наукой и Библией, — пишет он, — конечно, есть, но не там, где это обыкновенно полагают. Только Библия есть раскрытие последнего смысла “альфы и омеги” — “начала и конца” (Книга Бытия и Апокалипсис); наука же изучает отдельные факты, их ряды, часто вне объединяющей связи (раскол гуманитарных и естественных наук) и, тем более, вне связи со всей совокупностью мирового бытия как целого»¹. Но в науке, особенно в фундаментальной физике и космологии, мы имеем дело с теоретическими моделями, как раз претендующими на объяснение «начала и конца» мироздания; а в священных христианских текстах, особенно Ветхого завета, встречаем массу исторических и бытовых фактов, не имеющих никакой связи с «совокупностью мирового бытия как целого».

Можно сделать обобщающий вывод, что содержательная научная интерпретация и доказательство глубины

¹Там же. С.8.

космогонических антропологических представлений Библии В.Н. Ильину явно не удалось. На выходе получилась довольно поверхностная и апологетическая *религиозная натурфилософия*. Особенно слабой и откровенно устаревшей видится последняя тринадцатая глава книги В.Н. Ильина, которая носит название «Шестой день творения и происхождение человека».

Показателен сугубо апологетический и крайне невразумительный с философской точки зрения вывод, которым заканчивает свою книгу автор: «Несмотря на всю недостаточность, несмотря на все несовершенство проделанного исследования, мы все же пришли к драгоценному заключению. Оно может быть изложено в немногих словах. В Библии — в первых главах Книги Бытия и в других ее текстах, связанных по содержанию и смыслу с Книгой Бытия, — даны не история или теория мира, но образ возникающей сущности внутреннего бытия вещей. Выражаясь кратко и на языке философии, — в Библии раскрыта генетическая эйдология Космоса с Землей в центре. В слове Божьем, в священных письменах откровения явлено творческое действие Бога Слова в совершенном образе вещей, в зонах тварного мира как целого»¹.

Тут вообще трудно понять, что хочет сказать В.Н. Ильин, ибо невозможно оторвать историю и теорию мира от внутреннего бытия вещей и от эйдологии Космоса, а для того чтобы христианин верил в библейское Откровение и в творческое действие Бога Слова в мире, такую книгу вовсе и не надо было писать.

Работа В.Н. Ильина, довольно значимая в плане своих методологических максим, но неудачная, на наш взгляд, по конкретным теоретическим результатам, хороша тем, что позволяет сформулировать ряд дополнительных принципов выстраивания продуктивного и рационального диалога между наукой и религией в современных условиях, которые позволяют дополнить и скорректировать те принципы,

¹Там же. С.187.

которые были сформулированы в рамках всей отечественной религиозно-философской традиции.

Во-первых, многие священные тексты и их канонические интерпретации вовсе не являются плодом индивидуального трансцендентного религиозного опыта и не переданы людям из трансцендентных источников, а представляют собой сугубо человеческие смысловые порождения, канонизированные церковной традицией. Для действительно глубокого постижения реальности, скрытой за многими религиозными мифами и символами, требуется их критический отбор и критическое прочтение, а также привлечение «осевых» священных текстов других религий. Иными словами, для рационального и доказательного теоретического сопоставления научных и религиозных знаний необходима обязательная опора на историко-религиоведческие и сравнительно-религиоведческие исследования.

Однако верно и другое: при творческом диалоге между наукой и религией сами научные знания, достигнутые на данный исторический момент, ни в коем случае нельзя абсолютизировать. Они могут радикально измениться и обновиться. К тому же надо учитывать существование конкурирующих научно-исследовательских программ в современных областях научного знания. Поэтому так важна опора на всю палитру современных историко-научных и эпистемологических исследований при интерпретации религиозных знаний.

Необходимо также иметь в виду, что обращение к вечным религиозным текстам может быть продуктивным для самой науки, стать фактором ее собственного развития. Тут можно опять сослаться на обращение европейской психологии и медицины к древним восточным религиозным системам врачевания и психотехникам, что дало мощный толчок современному развитию этих областей научного знания. На этих путях как раз и возможно становление софийной науки будущего.

Во-вторых, отечественная философская традиция абсолютно права в том, что для сопоставления научных и

религиозных знаний необходимо квалифицированное посредничество философии, так как только ее укоренные в традиции фундаментальные ходы метафизической мысли позволяют целостно осмыслять как осевые религиозные тексты, так и достижения современной науки. Наука, вопреки позитивистским предрассудкам, никогда не была сама себе философией, а религия, вопреки уже церковным предрассудкам, никогда бы не стала столь важной сферой духовного опыта и влиятельнейшим социальным институтом без предварительной работы религиозно-философской мысли.

Цельное — синтетическое и систематическое — мировоззрение (и тут уже вопреки мнению русской религиозно-философской мысли!) **может быть только философским, но никогда не сугубо научным и не сугубо религиозным.** Научный рассудок и религиозный трансцендентный опыт, вступая в творческий диалог, должны обязательно опосредоваться философским умозрением и диалектическим разумом.

В рамках мировой историко-философской традиции мы видим уже проведенный анализ различных стратегий взаимоотношений между наукой и религией, будь то *конфронтационные* стратегии или теория «*двойственной истины*». Анализ четырех таких стратегий дан, например, в известной работе Д.Р. Александера¹. Что же касается отечественной философской традиции, то в ней с самого начала определяющей была, как мы пытались показать выше, именно *синтетическая* стратегия, причем с разными акцентами: с приматом мистико-религиозного синтеза, как у славянофилов, П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, с приматом разума, как у их оппонента Б.Н. Чичерина, с попыткой пройти между этими крайними позициями, которая была предпринята в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева и отчасти у С.Л. Франка. Есть все основания

¹Александр Д.Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией // Страницы: Богословие, культура, образование. 2010. Т.14. №2. С.274–286.

утверждать, что синтетическая стратегия диалога между религией, наукой и философией наиболее продуктивна и перспективна потому, что внутри себя подразумевает свободу и творческое разнообразие, в том числе и такие новые ходы мысли и аргументацию, о которых сегодня можно только догадываться.

В-третьих, связь религии и науки динамична и с культурно-исторической, и с экзистенциальной точек зрения. С культурно-исторической точки зрения осевые религиозные тексты, данные из трансцендентных источников и полученные путем трансцендентного религиозного опыта, лишь постепенно и во многом благодаря науке раскрывают перед нами свою смысловую глубину, а наука благодаря открываемым ей в религии смысловым глубинам постепенно приближается к признанию трансцендентных источников знания.

С экзистенциальной же точки зрения глубина понимания связей между научными и религиозными знаниями зависит от общего уровня духовного развития личности и оформленности ее разнообразных когнитивных способностей, — от того, что соратник В.Н. Ильина по евразийскому движению, выдающийся русский философ и правовед Н.Н. Алексеев назвал *уровнем «духовного ведения»* или «внутреннего делания»¹, где, подчеркнем это еще раз, необходим и соответствующий уровень развития диалектического философского разума и умозрения.

В-четвертых, постулируя вслед за С.Л. Франком **принципиальную неслиянность** науки и религии (по языку, характеру текстов, типам познавательного опыта, социальным и психологическим функциям в обществе), все же следует в культурно-исторической перспективе ожидать их движения **ко все большей нераздельности**, то есть к «научной религии» и к «верующей науке». Однако вряд ли этот процесс когда-то завершится окончательным слиянием этих разных сфер духовной культуры и типов познавательного опыта.

¹Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С.152–153.

В этом плане крайне интересным предстает учение «Живой Этики», данное через семью Рерихов. Оно принадлежит равно и к русской, и к восточной религиозно-философской традициям, но, самое главное, носит столь оригинальный характер, что современные исследователи квалифицируют его по-разному: и как интегральную религию, и как космическую философию, и как зародыш софийной науки будущего.

§10. Наука, религия и философия в учении «Живой Этики»

К анализу этого учения все активнее обращается научная и философская мысль после периода неоправданно настороженного отношения¹. И это неудивительно, так как оно синтезировало целый ряд идей как восточных, так и западных религиозных и философских учений и дало им развернутую и оригинальную интерпретацию. При этом в нем легко обнаружить большую близость к целому ряду ключевых идей русской религиозной философии, что и позволило нам включить параграф, посвященный «Живой Этике» (далее ЖЭ), в данную главу.

¹Если причиной является «иррациональность» учения (как нередко и, подчеркнем, неоправданно приходится слышать), — то это не должно было бы никого остановить в ситуации вакханалии иррациональности, бездоказательности и отсебятины, которую многие если и не разделяют, то «толерантно» допускают в свой философский круг. «Восточные» мотивы учения должны бы скорее сыграть ему на руку, учитывая моду на Восток. «Оккультизм», действительно, для многих является пугалом (хотя немногие могут внятно и непротиворечиво объяснить, что это такое), но тем не менее претенциозные и поверхностные тексты Кастанеды или Гурджиева активно читаются и нередко упоминаются в самых «ортодоксальных» философских трудах. Видимо, несмотря на внешнюю (относительную) простоту, данное учение оказалось сложным для многих исследователей, требующим слишком большой интеллектуальной и духовной работы.

В то же время нередко встает вопрос, как квалифицировать это учение? Многообразие взглядов на него во многом связано с крайне специфическими и сложными для традиционного рационального мышления понятиями, которыми оно оперирует: «космический огонь», «психическая энергия», «тонкий мир», «чувствознание», и т. д. Непривычен и стиль изложения в виде небольших фрагментов, часто имеющих образно-символическую природу и требующих специфических стратегий истолкования, где глубина понимания текста напрямую связывается с личным опытом и духовными накоплениями человека.

К тому же ЖЭ подчеркивает, что ее основная задача заключается не только и даже не столько в том, чтобы раскрыть перед читателем общее устройство мироздания и человеческой души (тем более в виде очередной «универсальной» концептуальной схемы!), а в том, чтобы сподвигнуть человека к самостоятельному углубленному размышлению и поиску Истины, для чего в ЖЭ как бы расставлены «вехи», обозначающие направления этого поиска. И главное — направить к совершенствованию, к личностной духовной эволюции, которая, во-первых, неотрывна от эволюции всего Космоса и, во-вторых, как раз и делает возможным все более глубокое миропонимание¹. Важная особенность ЖЭ, также вызывающая многочисленные недоумения и споры, — это утверждение, что учение не является порождением обычного человеческого ума, а передано человечеству через Е.И. Рерих сознаниями более высокого эволюционного уровня (или плана) Космоса.

Более того, в ЖЭ постоянно звучит мысль, что понимание ее текстов будет меняться и углубляться не только по мере развития индивидуального сознания человека (как бы в онтогенетическом плане), но и в исторической

¹Взгляды автора на сущность учения «Живой Этики» представлены в коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул, 2012.

(филогенетической) перспективе по мере духовного совершенствования всего человечества, где его целью является превращение из бессознательного — в сознательного участника космической эволюции через сознание и со-творчество с высокими Индивидуальностями¹, намного превосходящими нынешний общий уровень земного сознания. Соответственно, тексты ЖЭ и выстроенная на их основе индивидуальная и общественная жизнь призваны помочь *установить и укрепить связь* с этими Великими Учителями человечества, включенными в восходящую духовную Иерархию Космоса и помогающими людям на их трудном эволюционном пути.

Учитывая последний момент, есть определенные основания назвать ЖЭ **религией** (от лат. religare — связь), то есть тем, что связывает человека с Высшей реальностью Космоса, или, говоря языком христианского вероучения, с Богом. Тут можно вспомнить мысль С.Н. Булгакова, что «в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством»². В разных религиях и духовных учениях эта Высшая реальность может именоваться и по-другому: нирвана, огненный мир, Космический разум. В случае с ЖЭ ее тексты используют все вышеуказанные категории, но в первую очередь подчеркивают значение **«личного опыта встречи с Учителем»** (возможно, даже не в этой, а в будущих жизнях, поскольку ЖЭ принимает восточное учение о перевоплощении), включенным в живую эволюционную Иерархию Космоса. Тем самым ЖЭ делает предельно конкретной и осязаемой общую религиозную интенцию на установление связи с Высшим. Если сегодня такой связью с Учителем человек не обладает, то в будущем при правильном мышлении и действии он ее обязательно обретет. Важную роль это учение отводит также *молитве* как мысленному обращению к Высшему, причем сама мысль трактуется не

¹Выступающими в разных религиях и религиозных философиях под разными именами: святые, архаты, бодхисаттвы и пр.

²Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 16.

как исключительно идеальное образование в индивидуальной голове, которое может объективироваться только через внешнее символическое обнаружение (жест, речь или продукты материальной деятельности), а как объективная онтологическая реальность Космоса, способная вести независимое существование и оказывать *непосредственное*, в том числе и физическое *воздействие* на окружающие процессы.

К важнейшим атрибутам любой религии, о чем писалось выше, относится обязательное присутствие в ней *Откровения*, данного свыше, и учения о *спасении* (сотериологии), то есть тех усилий, которые должен приложить сам человек, как бы снизу, дабы преодолеть свое несовершенство и бренность. Еще один важнейший элемент религии — наличие специфического познавательного трансцендентного опыта, о чем шла речь на предыдущих страницах. Можно показать, что учение ЖЭ всеми этими атрибутами религии обладает. Как уже отмечалось выше, ее тексты даны человечеству из «надземного источника» сознаниями качественно более высокого эволюционного уровня, а восприняты они были Е.И. Рерих, обладавшей в высшей степени развитым личным трансцендентным опытом («огненным опытом» в терминологии ЖЭ), потребовавшим от нее многих лет напряженных усилий и духовных занятий. Важно, что в ЖЭ подчеркивается ее преемственность с предшествующими религиозными учениями Востока и Запада (в первую очередь, с буддизмом и христианством), но вместе с тем отмечается, что нынешняя эпоха земной истории требует как бы нового Откровения с новыми ключевыми понятиями и духовными контрапунктами, с новыми методами понимания и практического применения знаний. Эта новизна проявляется в использовании новых понятий, таких как «зерно духа», «Космическая Иерархия», «огненный опыт»; в подчеркивании особого значения практического применения учения в повседневной жизни (отсюда и само название «Живая Этика»), а также в важности соединения духовных знаний с достижениями современной науки, о чем речь впереди.

Есть в ЖЭ и своеобразное учение о спасении как о необходимости перехода земного человечества на новую эволюционную ступень, только и гарантирующую преодоление тех пороков и язв, которые терзают современную цивилизацию. В личном плане — это каждодневный качественный профессиональный труд и одновременно труд собственной души по стяжанию положительных и избавлению от отрицательных психологических качеств; в социальном плане — это борьба за преобразование общества на основах истины, добра и красоты, за преодоление эгоизма, стяжательства, национальной и социальной розни. Важно, что этот путь личного духовного преображения, при самом активном участии в делах мира, не остается в ЖЭ абстрактным и отвлеченным призывом, как, собственно, и во всех подлинно живых религиозных учениях. В учении подчеркивается роль выдающихся духовных подвижников, культурных творцов и героев в истории, пролагающих для человечества новые пути. Сам вклад семьи Рерихов в российскую, индийскую и мировую культуру — наглядное подтверждение того, как личности, спаянные глубинными духовными узами и устремлениями, могут повлиять на эволюцию всего человечества и действительно явить образец гармоничной и созидательной личной жизни вопреки всем превратностям исторических времен¹. Можно, естественно, по-разному относиться к ЖЭ, но жизненный путь и труды тех, через кого она была дана миру, заслуживают безусловного уважения.

Важно подчеркнуть и еще один момент, в котором можно усмотреть причастность «Живой Этики» к религиозному типу знания: в ней признается наличие особого познавательного трансцендентного опыта, который связывает человека с высшей реальностью — это *сердечное общение с высшим*. Подлинность религиозной веры и своеобразие

¹С авторским видением вклада семьи Рерихов в мировую культуру и, в частности, в познание Алтая можно ознакомиться по монографии: Шишин М.Ю., Иванов А.В., Фотиева И.В. Николай Рерих: открытие Алтая. Барнаул; Новосибирск, 2019.

религиозного знания связываются в ЖЭ с опытом сердца, и при этом дается очень точное определение самой веры: «Вера есть осознание истины, испытанной огнем сердца»¹.

В подчеркивании особой познавательной и интегрирующей роли сердца в эволюции и духовном преображении человека ЖЭ сходится со всеми мировыми религиями, а также вполне может быть отнесена к русской «метафизике сердца», о которой мы упоминали выше².

Подводя предварительные итоги, думается, не будет большой ошибкой говорить о ЖЭ как о *синтетическом религиозном учении нового типа*, соответствующем широкому распространению в науке эволюционных идей и отражающем потребность перехода человечества к более справедливому и гармоничному типу цивилизационного существования.

Однако имеется не меньше оснований признать учение ЖЭ **философией**. Она подпадает под объективные критерии философского знания. В ней обсуждаются вечные (или предельные) проблемы человеческого бытия на всеобщем категориальном философском языке (бытие-небытие, причина-следствие, вечное-временное, конечное-бесконечное, сознательное-бессознательное, истинное-ложное и т.д.), в силу чего ее тексты вполне доступны для рациональной философской интерпретации. Правда, ее привычный для традиционного европейского и отечественного философского сознания язык дополняется специфическим категориальным языком индийской философии (карма, реинкарнация, буддхи, атма, манас), а также собственными понятиями и категориями (огонь, психическая энергия, космическая иерархия), о чем говорилось выше. Это требует участия не только рациональных, но и внерациональных способностей сознания в виде воображения, нравственной и художественной интуиции, сердечного ведения.

¹Мир Огненный. Ч. 1. Новосибирск, 1991. С. 207.

²Мысль о том, что ЖЭ с полным правом может быть включена в русскую «метафизику сердца» проводится в содержательной статье Стрельцовой Г.Я. «Сердца метафизика» // Русская философия. Словарь. М., 1993. С. 435–438.

В ЖЭ нет, подчеркнем еще раз, привычных философских рациональных схем и аргументации, доступных для однозначного понимания; нет чисто линейно разворачивающегося текста. Некоторые темы в разных книгах повторяются вновь и вновь, раскрывая свои смысловые слои как бы по спирали, круг за кругом. Это своеобразный тип философского текста, который классическому философскому мышлению может показаться иррациональным, но на самом деле он требует иной стратегии рациональности, где непонятное сегодня может стать понятным завтра и где отдельные концептуальные фрагменты, в силу их сложности и многомерности, отнюдь не сразу складываются в целостное мировоззрение. Понимание текстов ЖЭ требует особой исследовательской установки и особого мышления, которые ближе всего к «синархическому мышлению» П.А. Флоренского, описанному им в «Путиях и средоточиях»¹. С другой стороны, религиозно-философская традиция, особенно восточная, знает примеры подобного построения текстов, если вспомнить, например, китайский «Дао дэ дзин» или буддийские трактаты, как Дхаммападу. В рамках европейской философии можно указать на сочинения Мейстера Экхарта, Блеза Паскаля или Ф. Ницше.

ЖЭ правомерно назвать философией еще и потому, что мы находим в ней образцы решения классических метафизических проблем и разработку различных разделов философии. Так, в ней есть своя оригинальная *онтология*, которую можно назвать «философией мысли», включая очень интересное словосочетание «космическая мыслеоснова». В этой онтологической картине Вселенная и человек представляют собой различные манифестации творящей Мысли Бога (хотя этот термин здесь редко употребляется)², — которая существует не только в объективированной (опредмеченной)

¹Флоренский П.А. Т.2. У водоразделов мысли. М., 1990. С.29–31.

²Здесь ЖЭ наследует линию теософии Е.П. Блаватской, которая именует *абсолютно запредельный Первоисточник бытия* Парабраманом, во многом наследуя и развивая идеи индийской философии.

форме, будь то природные объекты или творения культуры; но и непосредственно, в виде «тонкоматериальных» вихревых (полевых?) образований, обладающих собственной материальной конструктивной мощью, о чем мы говорили выше в связи с ролью молитвы в ЖЭ. С этим объективно сущим Миром Мысли непосредственно и творчески всегда взаимодействует человек и всегда принимает (сознательное или бессознательное) участие в земных и космических процессах¹. С этих позиций учение «Живой Этики» можно назвать космической философией и рассматривать как поздний и самый развитый вариант русского космизма.

Одновременно в ЖЭ может быть реконструирована и оригинальная *гносеология*. В ней логика и разум должны дополняться волей и интуицией, а также развитием такой интегральной способности сознания, придающего ему целостность и восходящий характер, как *чувствознание*, или «разум сердца», что явно перекликается с учением славянофилов о «верующем» или «всецелом разуме». Что касается идеи синтеза не только различных способностей сознания, но и сфер духовной культуры общества (науки, философии и религии), то здесь ЖЭ весьма близка к соловьевскому проекту построения «свободной теософии», отличаясь от него тем, что включает в синтетический когнитивный проект также искусство и художественный познавательный опыт.

Поэтому можно считать ограниченной квалификацию ЖЭ как «космической философии». С гораздо большим основанием, на наш взгляд, ее можно трактовать как вариант русской «метафизики всеединства», обогащенной

¹Попытка наметить контуры философии мысли с опорой на ЖЭ предпринята в коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул, 2021. В рамках отечественной религиозно-философской традиции своеобразная философия мысли представлена в трудах П.А. Флоренского. См.: Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского // Философский журнал. 2016. Т.9. №4. С. 92–111.

достижениями восточного философского гения. В ЖЭ, помимо отмеченных выше линий когнитивного синтеза, можно видеть линию на объединение материалистических и идеалистических традиций философствования, панпсихизма и персонализма, теории отражения и конструктивистских взглядов, религиозных и светских аксиологических моделей. Поэтому правомерно говорить о ЖЭ не только как о синтетической религии, но и как о *синтетическом философском учении*, с одной стороны, укорененном в национальной и мировой традиции, а, с другой, представляющем собой философское знание нового типа, понимание и практическое применение которого в существенной мере зависят от уровня сознания человека, который к нему прикасается, особенно от его нравственного потенциала.

Однако ЖЭ может быть рассмотрена и в совсем уж неожиданном ракурсе — как **научное знание** о фундаментальной реальности, к изучению которой только-только подступает современная экспериментальная наука. Эта реальность, лежащая в основе всех явлений и процессов в мире, называется в этом учении по-разному: духоматерией, огненной субстанцией, психической энергией, космической мыслеосновой¹.

Эта универсальная субстанциальная реальность имеет и материально-физическое, и идеально-психическое измерения. Она столь же объективна, сколь и субъективна; имеет внешние проявления, доступные экспериментальной проверке, но ее существенные черты и свойства открываются только непосредственно и только подготовленному уму. Эта реальность отражается нашим сознанием как предстоящий и вроде бы не зависимый от него мир; но в ней можно сознательно жить и субъективно творить индивидуальной

¹Все эти сложные понятия Живой Этики при всей их внутренней связи имеют и свои смысловые нюансы, но это требует отдельного обстоятельного анализа. Частично он проведен авторами в упоминавшейся выше коллективной монографии «Человек восходящий: философский и научный синтез “Живой Этики”».

мыслью. Мы причастны к этой реальности, находясь в своих физических телах, но она онтологически слоиста и многопланова, и в ее рамках возможны и более высокие творческие уровни сознания, и более совершенная телесность.

Современному светскому сознанию может показаться, что подобной многоуровневой духоматериальной (или психофизической, или мыслеогненной, по выражению ЖЭ) субстанциальной реальности вовсе не существует, так как она не явлена среднестатистическому земному сознанию и не фиксируется техническими приборами.

Однако в ряде физических экспериментов в форме парапсихологических явлений она была давно зафиксирована¹, а, значит, есть и соответствующая *научная предметность*, подлежащая дальнейшему изучению. О существовании подобной субстанции, в которой можно усмотреть софийную реальность русской философии, говорят и мировые религии. Она может непосредственно созерцаться развитыми сознаниями святых подвижников, мистиков и архатов. В этой надперсональной субстанциальной реальности, непосредственно связанной с мыслью, были убеждены многие великие художники и поэты, ученые и политики, о чем сохранились документальные свидетельства. Вспомним, как В.С. Соловьев писал:

«Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —

¹Любопытно, что в реальности парапсихологических феноменов нисколько не сомневался не только П.А. Флоренский, но и С.Л. Франк, который в анализировавшейся выше статье «Религия и наука в современном сознании» ссылается на работы французского исследователя Шарля Ришэ, собравшего уже в то время колоссальный материал по этой теме и даже создавшего Институт метапсихологии, занимавшийся изучением парапсихологических явлений. Ришэ был глубоко убежден в волновой природе энергий, лежащих в основании явлений телепатии, ясновидения и телекинеза (См.: Richet C. *Thirty Years of Psychical Research*. N.Y., 1923).

Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?»¹.

Соловьеву вторит великий европейский поэт XX века Р.М. Рильке. Вот что он пишет о происхождении своих знаменитых «Сонетов к Орфею»: «...Еще перед девятью элегиями и до их завершения вдруг вихрем налетели “Сонеты к Орфею” (не бывшие в моем плане). Они того же происхождения — иначе и быть не может... — и тот факт, что они возникли без моего желания, как внезапный отклик на смерть девочки, еще больше сближает эти сонеты с источником их возникновения; этот отклик — еще одна связь с центром *того* мира, чье влияние, чью глубину мы всюду неограниченно делим с ушедшими из жизни и с теми, кто в жизнь еще не вступил»².

Эта фундаментальная реальность, противостоящая нашей видимой и обманчивой земной действительности³, имеет и свои *фундаментальные законы*, которые не противоречат уже открытым в науке законам, но во многом восполняют их, особенно применительно к бытию человека. В ЖЭ анализируются как фундаментальные законы, которые знали религиозно-философские традиции Востока и Запада (закон кармы, закон реинкарнации), так и такие, которые если и были осознаны человеком, то только крайне приблизительно и косвенно (закон иерархии, закон делимости сознания, закон

¹Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990.С.75–76.

²Рильке Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С.304.

³Если использовать эту знаменитую метафизическую оппозицию С.Л. Франка. См. Франк С.Л. Человек и реальность. СПб., 1997. С. 13–28.

огненной трансмутации центров у человека и т.д.)¹. Хотя рациональная научная и философская интерпретация этих законов пока представляется затруднительной, тем не менее в книгах ЖЭ приводятся многочисленные исторические, культурные и психологические факты, эти законы *эмпирически подтверждают*.

Законы, о которых говорит ЖЭ, выполняют *объяснительные функции*. Например, закон реинкарнации объясняет многие наследственные черты характера человека и его предрасположенность к тем или иным видам деятельности, а закон кармы (закон возмездия в христианской традиции) — многие события личной и индивидуальной истории. Закон циркуляции психической энергии и ее обмена между живыми существами позволяет прояснить ряд загадочных психических и физических заболеваний и явлений, например, ксеногlossию, когда человек периодически начинает говорить на других, в том числе и вымерших языках; или одержание, когда в человека словно вселяется другая личность, подавляющая его свободную волю. Конечно, всегда можно пробовать найти и другие причины необъяснимых явлений, но объяснительные схемы ЖЭ по крайней мере нуждаются в том, чтобы их принимали во внимание, а не априорно отвергали как антинаучные.

В религиоведении учение ЖЭ чаще всего относят к эзотерическим или оккультным учениям. Но это снова крайне однобокая трактовка. Тексты ЖЭ, с одной стороны, носят вполне *открытый* характер, как и любое научное знание, и с самого начала были предназначены для широкого распространения. С другой стороны, в отличие от интерсубъективного и в некотором смысле «одномерного» языка науки, — здесь очевидна смысловая «многослойность», многоуровневость. В них подчеркивается

¹Совокупность таких законов приводится, например, в книге «Мир Огненный». См.: Учение Живой Этики. Мир Огненный. Часть III. М., 1996.

очень важная закономерность, о которой выше мы уже не раз говорили: уровень и степень ясности понимания каких-то явлений, понятий, законов или текстов — в том числе, и самих текстов ЖЭ, — напрямую зависит от уровня сознания познающего, и то, что неясно сегодня, станет понятным и прозрачным завтра. Это подобно тому, как по мере подъема в гору перед человеком все яснее и шире начинает открываться окружающий ландшафт. Эта закономерность проявляется применительно и к индивидуальному сознанию, и к сознанию всего человечества в целом.

Вполне научный характер законов и знаний, которые содержатся в текстах ЖЭ, подтверждается, на наш взгляд, также и тем, что в ней они не только не противопоставляются существующей системе научного знания, но мы встречаем прямой призыв проверить ее законы, модели и допущения на оселке научных исследований, в первую очередь, экспериментальных. Применительно к ней вполне применим известный попперовский критерий научности — наличие потенциальных фальсификаторов; применим и такой важный критерий научности, как наличие у знания предсказательных функций. Как писала Е.И. Рерих в одном из своих писем, «книги Учения — неисчерпаемая кладезь для ученых, сознание которых не затемнено предубеждениями»¹.

Действительно, в ЖЭ мы встречаем целую программу будущих научных исследований в физике, химии, биологии, психологии, медицине. Так, для физической науки крайне актуально изучение возможных физических полевых переносчиков человеческой мысли, о которых говорит ЖЭ, а также механизмов их взаимодействия с растительными и животными формами. Для химии — исследование химического влияния лучей планет и звездных систем на земные процессы. Здесь, в частности, могут быть

¹Рерих Е.И. Письма в 9-ти томах. Т.2. Е.И. Рерих — А.И. Клизовскому. 30 июня 1934 года. URL: http://agniyoga.roerich.info/index.php?title=30.06.34_Рерих_Е.И._Письма_.1932-1955

использованы и данные астрологии, которая пока является паранаукой (околонаукой), но благодаря таким исследованиям может доказать свое соответствие критериям научности. Для биологической науки было бы важным разобраться с древним восточным понятием «праны» (жизненной силы), а также экспериментально проверить предсказания ЖЭ об особом значении некоторых растений и продуктов жизнедеятельности животных в качестве накопителей и передатчиков праны, способствующих укреплению человеческого здоровья и здоровья всей земной биосферы. Для психофизиолога особый интерес может представлять учение о чакрах — энергетических центрах организма, а также связь между группами крови у человека и четырьмя первоэлементами Космоса (водой, землей, воздухом и огнем), известными с глубокой древности. Для медицины важны замечания «Живой Этики» о значении баланса психической энергии в поддержании здоровья и при лечении человека, о роли психической энергии самого врача, а также данные об особом медико-биологическом влиянии высокогорья на организм человека и его эволюционное совершенствование. Для юридических наук важно обратить внимание на связь законов, принимаемых в государстве, с фундаментальными космическими законами, которыми должно руководствоваться государство, если хочет, чтобы в нем царили мир и процветание, а также о краеугольном значении морального облика тех, кто призван управлять государством и отправлять правосудие.

Этот список можно было бы и продолжить. В сущности, представитель фактически любой научной дисциплины найдет в книгах учения утверждения и гипотезы, способные подвинуть его на новые исследования. Тут только надо иметь в виду, что научные предсказания ЖЭ обыкновенно кратки, носят стратегический характер и всегда оставляют место для свободного творческого поиска. Одна из сложностей восприятия этого учения в том и заключается, что оно никогда и ничего не дает в окончательном и завершённом виде, а только расставляет путеводные вехи, где

конкретный результат должен быть получен человеком только самостоятельно и только путем личностных усилий.

Но, чтобы научные ориентиры и направления исследований, предсказанные ЖЭ, стали реальными ориентирами деятельности ученых, нужно избавиться от ветхих мировоззренческих предрассудков, препятствующих строгому и объективному изучению фундаментальной реальности, о которой она говорит. К таким предрассудкам и ложным взглядам, препятствующим также конструктивному диалогу науки, религии и философии, можно отнести:

- представление о личном Боге, который контролирует все наши поступки и дарует спасение;

- трактовку мысли как исключительно субъективной реальности под индивидуальной черепной коробкой, а не объективной силы мирового бытия, укоренной в самом его фундаменте;

- представление о древнем религиозном, философском и научном знании как «компендиуме заблуждений» и, соответственно, ложное прогрессистское убеждение, что все, что «после», то и «истиннее»;

- идею о несовместимости религиозной веры с научным и философским разумом;

- убежденность в независимости качества и глубины религиозного, научного и философского познания Бога, мира и человека от субъективного состояния сознания и духовных накоплений исследователя;

- взгляд на человека как на изначально изолированное и «заброшенное» (по выражению М. Хайдеггера времен «Бытия и ничто»)¹ существо во Вселенной, а не микрокосм, в котором отражаются все процессы макрокосма;

- слепое атеистическое неверие в возможность качественной и естественной эволюции человека через его

¹С чем, кстати, был категорически не согласен С.Л. Франк, наоборот, подчеркивая изначально фундаментальную связность человека и мира (Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. №9. С.169–185).

духовно-нравственное совершенствование, хотя таким путем уже прошли в земной истории многие святые и духовные подвижники, обретшие и иной внутренний психический мир, и иную телесность, как, например, Хамбо-лама Итигэлов и преподобный Александр Свирский, речь о которых впереди.

Эти факты доказывают ложность и тупикивость разного рода трансгуманистических проектов, подтверждая мысль С.Л. Франка в анализировавшейся выше статье «Религия и наука в современном сознании», что научные знания могут не просто топтаться на месте, но и прямо деградировать. Здесь, правда, могут возразить, что трансгуманистические «проекты» проходят скорее по ведомству лженауки. С этим возражением можно было бы и согласиться, если бы вредоносные трансгуманистические иллюзии не разделяли тысячи профессиональных ученых, специалистов в своих областях. Религиозно-философское невежество и «ученое сектантство» (У. Джемс) сами по себе иррациональны, и они наносят ущерб прежде всего самой науке.

Общий же вывод из проведенного анализа заключается в том, что ЖЭ логичнее всего было бы называть **синтетическим духовным учением**, в некотором смысле уже сумевшем достаточно органично объединить в себе и религию, и философию, и науку. И как бы к ней лично ни относиться, ее результаты обязательно надо использовать при дальнейшем анализе проблемы соотношения религии и науки.

* * *

В заключение данного раздела подчеркнем еще один очень важный момент. Достижение идеала цельного знания, равно как и идеала цельного человека, провозглашенных в русской религиозно-философской традиции, подразумевает обязательное развитие разнообразных индивидуальных познавательных и творческих способностей, как сверхрациональных (религия и искусство), так и рациональных (наука и философия), выводящих нас к свету подлинного бытия. Но человек должен обрести именно

личную волю к обретению духовной цельности. Если нет этого личного волевого стремления к выходу из платоновской чувственной пещеры, то никакие самые успешные социальные реформы и никакие самые истинные и жизненно-убедительные слова не сподвигнут человека к духовному восхождению. Тащить его насильно — значит становиться на путь механического — тоталитарного и магического — переделывания человека, к чему явно тяготеет современный бездушный и бессердечный трансгуманизм. В результате пещера станет еще темнее, а майя — только навязчивее. Утрата соизмеримости и терпения на путях совершенствования нашей земной жизни — один из тяжелых соблазнов, который всегда заканчивается большой кровью и разобщением людей. Неслучайно принцип свободной воли — один из важнейших для русской метафизики всеединства и русского православного сознания вообще. Здесь достаточно вспомнить гениальные «Записки из подполья» Ф.М. Достоевского.

Но точно так же, как должна быть личная воля к обретению духовной цельности, должна быть и сознательная *соборная воля* носителей разных сфер духовной культуры (религии, искусства, науки и философии) к взаимному уважению и конструктивному диалогу. Должна сформироваться творческая *разумная вера* в то, что в результате такого диалога лучше сама себя узнает и засверкает новыми гранями знания та область духовного творчества, к которой ты лично принадлежишь. И синтез здесь означает вовсе не отказ от собственных мировоззренческих позиций и убеждений, а, наоборот, — расширение и углубление собственного миропонимания, ведь чем оно шире и глубже, тем неизбежно больше у него пересечений с миропониманием широко мыслящих представителей других сфер духовной культуры человечества. А это, помимо всего прочего, еще и одна из столбовых дорог к всеобщему и прочному миру между людьми, культурами, религиями и народами.

Литература

Александр Д.Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией // Страницы: Богословие, культура, образование. 2010. Т.14. №2. С.274–286.

Алексеев, Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 640 с.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.

Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Междунар. отношения. 1990. 336 с.

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.

Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. 416 с.

Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. 603 с.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 446 с.

Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого // Н.С. Трубецкой. Сочинения, М.: Мысль, 1994. С.3–41.

Герцен А.И. Избранные философские произведения. Т.1. М.: ОГИЗ: Госполитиздат, 1946. 358 с.

Ермичев А.А. Casus Владимира Ильина, или о том, как трудно любить Россию // Вопросы философии. 2012. №4. С.111–120.

Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: СП Соваминко, 1989. 279 с.

Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т.Т.1, Ч.1. Л.: «ЭГО», 1991. 220 с.

Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. 560 с.

Иванов А.В. Наука и религия в наследии евразийцев // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения: материалы XI Всероссийской (с международным участием) научно-практ. конф. Барнаул, 23–24 июня 2022 г. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2022. С.8–15.

Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». Барнаул: Пять Плюс, 2017. 364 с.

Иванов А.В. Об аскетическом идеале хозяйствования у С.Н. Булгакова // Иванов А.В. Новый опыт метафизики всеединства. Барнаул: Пять плюс, 2017. С. 332–344.

Иванов А.В. Освеые творения национальной культуры и их значение в современную эпоху // 25 лет евразийской интеграции: от истоков к реализации: коллективная монография. Т.1. СПб.: Университет при МПА ЕвразЭс, 2020. С. 120–139.

Иванов А.В., Фотиева И.В. Феномен научного лидерства и роль сельскохозяйственных знаний в современную эпоху // Вестник Алтайского государственного аграрного университета. 2018. №6. С.5–10.

Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского // Философский журнал. 2016. Т.9. №4. С. 92–111.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул: Новый формат, 2021. 291 с.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий: философский и научный синтез «Живой Этики». Барнаул: Алтайский дом печати, 2012. 512 с.

Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. №11. С.111–136.

Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2005. 191 с.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. М.: «Рарогъ», 1993. 448 с.

Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.

Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.

Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // В.Н. Ильин Эссе о русской культуре. СПб.: «Акрополь», 1997. С.3–34.

Леонтьев К.Н. Избранное. М.: «Рарогъ», 1993. 400 с.

Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.

Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.

Лосский Н.О. «Мифическое» и современное научное мышление. URL: <http://www.odinblago.ru/path/14/2>

Марко Тозатти. Плащаница — не подделка. URL: <http://www.inopressa.ru/article/15Dec2011>

Мир Огненный. Ч. 1. Новосибирск: Сибирское отделение изд-ва «Детская литература». 1991. 330 с.

Маслин М.М. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Изд-во русской христианской гуманитарной академии, 2017. 26 с.

Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. №12. С. 99–129.

Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. №9. С.169–185.

Рерих Е.И. Письма в 9-ти томах. Т.2. Е.И. Рерих — А.И. Клизовскому. 30 июня 1934 года. URL: http://agniyoga.roerich.info/index.php?title=30.06.34_Рерих_Е.И._Письма_1932-1955

Рильке Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М.: Искусство, 1971. 455 с.

Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. 445 с.

Соловьев В.С. Сочинение в 2-х т.Т.1. М.: Мысль, 1988. 892 с.

Соловьев В.С. Соч. в 2-х т.Т.2. М.: Правда, 1989. 822 с.

Столповский Ю.А. Ключевой вопрос в сохранении «культурного» биоразнообразия животных — сохранение породного многообразия // Известия ТСХА. №5. 2007. С.125–134.

Стрельцова Г.Я. «Сердца метафизика» // Русская философия. Словарь. М.: Республика, 1993. С. 435–438.

Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М.: Моск. рабочий, 1990. С.385–386.

Трубецкой Н.С. Сочинения, М.: Мысль, 1994. 816 с.

Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН. 376 с.

Учение Живой Этики. Мир Огненный. Часть III. М.: Международный центр Рерихов, 1996. 373 с.

Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. №12. С. 113–116.

Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. 96 с.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. 188 с.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. 623 с.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1996. 877 с.

Флоренский П.А. Т.2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 446 с.

Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.

Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.

Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 664 с.

Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: РХГИ, 1997. 448 с.

Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–IV). М.: Информ-Прогресс, 1992. С.495–504.

Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.

Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М: Политиздат, 1990. С.319–334.

Хомяков А.С. По поводу отрывков найденных в бумагах И.В. Киреевского. URL: <http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/publicistika/po-povodu-otryvkov-kireevskogo.htm>

Хоружий С.С. Философский символизм П.А.Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.С.521–553.

Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Наука, 1999. 495 с.

Шишин М.Ю., Иванов А.В., Фотиева И.В. Николай Рерих: открытие Алтая. М-во культуры Алт. края, Алт. краев. науч. б-ка им. В.Я. Шишкова. Барнаул; Новосибирск: Типография Колорит, 2019. 396 с.

Obolevich T. Faith & Science in Russian Religious Thought. Oxford: Oxford Univ. Press, 2019. 240 p.

Richet C. Thirty Years of Psyhical Research. N.Y.: Macmillan Company, 1923. 626 p.

Abstract
**Science and Religion in Russian Religious Philosophy:
Modern Reading Context**

This chapter examines the views of representatives of Russian religious philosophy on the relationship of religion, philosophy and science. The tradition of systematic discussion of this problem begins with the works of Slavophiles, where the key figures are I.V. Kireevsky and A.S. Khomyakov. It is the Slavophiles who formulate the ideal of integral knowledge, to which both — an individual and society as a whole should strive. Integral knowledge implies the unity of reason and faith, religion and science, but with the supremacy of religious faith. The opponent of the Slavophiles was B.N. Chicherin, for whom the synthesis of religious, scientific and philosophical knowledge should be carried out under the guidance of logical reason. V.S. Solovyov attempts a consistent synthesis of these two lines in the project of building a "free theosophy". For a number of reasons, he failed to complete this attempt by building an integral model of the interaction of various types of knowledge. Nevertheless, V.S. Solovyov's "metaphysics of unity" contributed to the emergence of a whole range of new approaches to the problem of the correlation of religion, philosophy and science in the works of S.N. Trubetskoy, S.N. Bulgakov, N.O. Lossky, S.L. Frank and P.A. Florensky. The approaches of S.N. Bulgakov, P.A. Florensky and S.L. Frank are considered in detail, which from different sides comprehended the possibility of the emergence of a new — sophian — science that would overcome the mechanicism and atheism of classical science and take into account the experience of world religious knowledge. This program, according to the author, is not outdated, but retains all its importance in modern conditions. Special attention is paid to the critical analysis of the views of the religious philosopher of the Eurasian orientation V.N. Ilyin. His work "Six Days of Creation" formulates a number of important principles of the dialogue between science and religion. Very important from the point of view of organizing a productive dialogue between philosophy, religion and science is

the teaching of "Living Ethics" given through the Roerichs family. The thesis is substantiated that this spiritual teaching in itself is a fairly organic synthesis of these spheres of spiritual culture, and its results must necessarily be taken into account in further studies of the relationship between science and religion. At the end of the chapter, several important principles of dialogue between religion, philosophy and science are formulated. *First of all*, even if we accept that the sacred texts of different religions contain some important and eternal truths, they are revealed differently in different historical epochs and depending on the level of individual consciousnesses who know them. On the other hand, the scientific knowledge itself, achieved at this historical moment, in no case can be absolutized. They can radically change and update. In addition, there are always competing scientific paradigms in science. Hence, not only religious, but also scientific knowledge deserves to be treated critically. *Secondly*, in order to compare scientific and religious knowledge, a qualified mediation of philosophy is necessary, because only its fundamental courses of thought rooted in tradition allow for a holistic understanding of both — axial religious texts and the achievements of modern science. *Thirdly*, postulating after S.L. Frank the fundamental **difference** between science and religion (in terms of language, the nature of texts, types of cognitive experience, social and psychological functions in society), one should expect in the future their movement towards ever greater **unity**, i.e. to "scientific religion" and to "believing science". However, it is unlikely that this process will ever end with the final fusion of these different spheres of spiritual culture and types of cognitive experience. *Fourth*, a conscious attitude of religious figures and scientists to a constructive dialogue is necessary. The synthesis of science and religion does not mean abandoning one's own ideological positions and beliefs, but, on the contrary, contributes to the expansion and deepening of one's own understanding of the world. The broader and deeper it is for a scientist and a religious figure, the more intersections he has with the worldview of representatives of other spheres of spiritual culture of mankind.

РАЗДЕЛ III. СОВРЕМЕННЫЙ ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ: ВЛИЯНИЕ ТРАДИЦИИ, ФАКТЫ, ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

ГЛАВА I. Диалог медицины, философии и религии (на примере аюрведической медицины)

Вопрос о взаимоотношении науки и религии существует не меньше, чем сами эти понятия. Нередко утверждают, что они являются антагонистами, двумя исключаящими друг друга областями. Но так ли это на самом деле? Наука и религия представляют собой два типа мировоззрения, различные способы освоения бытия человеком. Они формируют определенные картины мира, которые могут вступать друг с другом в конкуренцию. Некоторые цели и науки, и религии совпадают — и та, и другая помогают человеку в приспособлении к окружающему миру¹.

Однако еще с древних времен наука и религия вступали в противоборство. В эпоху зарождения западноевропейской научно-теоретической мысли в рамках античной философии вопрос об отношении к традиционной религии встал довольно остро. Когда на территории Римской империи стало распространяться христианство, поначалу оно было воспринято римской цивилизацией как нечто чуждое. Христианские взгляды высмеивались, приравнивались к предрассудкам, подвергались критике. В течение последующих столетий христианские апологеты (часть которых одновременно входила и в ученую среду) в своих трудах старались переломить подобное отношение².

Общепринятым считается мнение, что в Средние века по сравнению с античной эпохой происходит упадок научного

¹Бражников А.А. Наука и религия в современном мире // Научная палитра. 2020. № 4 (30). С. 31.

²Лизгунов П. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) о науке и религии // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 62–72.

знания (в первую очередь, наук естественных) и укрепление религиозной картины мира. Однако немало исследований последнего времени подвергают сомнению эту точку зрения и рассматривают усиление роли религии в жизни общества не как причину наступления «мрачных веков», а как его следствие¹. Центрами науки в те времена становились христианские монастыри, из которых позднее выросли многие европейские университеты. Немало выдающихся мыслителей были так или иначе связаны с церковным служением. Влияние религии усиливалось потому, что она создавала определенное согласие в обществе того времени, помогала человеку найти ответы на фундаментальные вопросы, касающиеся происхождения и устройства мира, места человека в этом мире.

Постепенно успехи естественных наук в эпоху Нового времени привели к тому, что наука начинает покидать пределы монастырей, начинается ее обособление от религии. Однако при этом возникают новые сферы пересечения науки и религии, ведь в последующие столетия наука осваивала новые области, которые прежде принадлежали исключительно религии, например, психологию и этику. В силу этого полного разделения науки и религии произойти не могло. Их диалог (порой очень острый в эпоху усиления роли Церкви и ее борьбы с еретическими настроениями и предрассудками) продолжался.

Так, для польско-немецкого математика и астронома Николая Коперника движущей силой в создании гелиоцентрической теории было стремление разгадать мудрость Творца. Немецкий математик и астроном Иоганн Кеплер также исходил из того, что мир создан Богом в соответствии с простым планом, который можно описать математически. Эта мысль толкнула его на поиски математических законов, по которым происходит движение планет².

¹Розен В.В. Некоторые аспекты взаимоотношений науки и религии // Межрегиональные Пименовские чтения. 2012. № 9. С. 155–161.

²Розен В.В. Указ.соч.

Английский физик и математик Исаак Ньютон был убежден, что Бог «создал материю, а вместе с ней — пространство и время как условия бытия материи»¹. В трудах ученого Вселенная предстала как организованная система, основанная на рациональных началах и подчиняющаяся математическим законам. Теория Ньютона не отрицала Бога, но, создав Вселенную и законы ее существования, Он словно бы удаляется от дел и более не вмешивается в ход событий.

Некоторые ученые Нового времени, посвятив первую часть своей жизни научным исследованиям, позже обращались к религии, погружались в толкование священных текстов. Так, уже упоминавшийся Ньютон, совершив открытия в области математики и физики, большую часть жизни после этого провел за алхимическими исследованиями и толкованием некоторых книг Библии. Французский математик Блез Паскаль, также сделав ряд важных открытий в математике, после этого погрузился в религиозную философию, став предшественником современных иррационалистических философских систем².

Русский историк С.М. Соловьев на фоне споров о России и Европе, имевших место в интеллектуальной среде того времени, размышлял о создании новой философской теории, которая объединила бы науку и религию (в лице православия). Под влиянием собственного религиозного опыта Соловьев не рассматривал прогресс как непрерывный процесс положительных изменений (абсолютный прогресс) и поставил вопрос о зависимости прогресса в общественных отношениях от вечных истин веры³.

Святитель Лука Войно-Ясенецкий в своих трудах стремится показать, что наука никак не противоречит религии. Он считал, что наука и религия затрагивают разные

¹Там же. С.159.

²Там же. С.161.

³Цыганков Д.А. Мировоззренческие основы профессорского служения С.М. Соловьева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2021. № 99. С. 36–49.

сферы исследования, т.е. их «сердцевинные», главные области не имеют точек пересечения. Так, наука представляет собой систему знаний о тех явлениях действительности, которые мы можем наблюдать. Религия является отношением к Богу, а в центре ее находится «молитвенное переживание человеческой души». Поверхностное понимание как науки, так и религии порождает мнение, что эти области противоречат друг другу. Сравнить же науку с религией, утверждает Войно-Ясенецкий, можно только в случае второстепенных вопросов, касающихся творения мира, человека, отдельных исторических событий¹.

Далее Войно-Ясенецкий подчеркивает, что подлинная религия не только не противоречит науке, но подтверждается последней и способствует ее развитию. Так, некоторые утверждения Библии подкрепляются данными таких естественнонаучных областей, как астрономия и геология. Священные тексты говорят о существовании праязыка, или Вавилонской башне, и это согласуется с научными данными. Святитель говорит: «Религия не противоречит науке, но религия движет науку, религиозный опыт открывает многим реальное непосредственное бытие Того, чьё присутствие подсказывали и мысль, и откровения красоты, и сознание собственного несовершенства»².

В XX веке были попытки примирить науку и религию (I и II Гуманистические Манифесты 1933 и 1973 годов соответственно). Поскольку гуманистическое содержание религии не вступало в противоречие с научным мировоззрением, на ее место ставились общечеловеческие ценности, нравственные нормы и этика, свободные от каких-либо теологических, богословских влияний³.

В нашей стране, в советский период ее истории, велась борьба с религиозным мировоззрением. С 1959 года в высших учебных заведениях даже появилась новая научная

¹Лизгунов П. Указ.соч.

²Там же. С.67.

³Бражников А.А. Наука и религия в современном мире // Научная палитра. 2020. № 4 (30). С. 31.

дисциплина — «Научный атеизм». Однако в период перестройки интерес к религии возрождается¹. Наука и религия в сознании людей продолжали быть конкурирующими мировоззрениями, и всё же между ними возобновляется диалог, стремящийся их согласовать.

Например, на страницах выходившего тогда журнала «Наука и религия» при обсуждении различных вопросов, событий могли быть представлены взгляды как научного, так и религиозного мировоззрения. И если на первых порах журнал больше высмеивал религию, то постепенно стали выходить статьи о религии как части культуры и истории. Интересно, что атеистическая литература в какой-то степени пробуждала у читателей интерес к религии. К концу периода перестройки на страницах журнала стало печататься все больше статей, призванных вернуть религии ее место в истории и роль в обществе².

В наши дни проблема взаимоотношений науки и религии не только не утратила своей актуальности, но продолжает обретать всё новые аспекты рассмотрения. Некоторые считают, что ни теизм, ни воинствующий атеизм не должны поддерживаться на государственном уровне. Их место должен занять гуманизм (как светский, так и религиозный). Традиционные же религии должны стать объектом научного изучения. Был введен предмет «Основы религиозных культур и светская этика», на котором школьников знакомят с содержанием и историей различных религий, но никто не собирается их «учить вере или безверию»³.

Диалог науки и религии никогда не прекращался и, конечно, будет продолжаться и дальше. Исследовательский интерес представляет возможность сочетания религиозных и

¹Сосновских Е.Г. Взаимодействие дискурсов науки и религии в период перестройки (на материалах журнала «Наука и религия») // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2017. Т. 17. №3. С. 50–56.

²Там же.

³Бражников А.А. Указ.соч. С. 31.

научных подходов в конкретных научных областях, например, в психологии¹.

Современные научные разработки породили новые вопросы в диалоге религии и науки, в первую очередь, этические. Далай-лама (в наст. время Нгагванг Ловзанг Тэнцзин Гьямцхо) в своем труде «Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на службе мира» посвящает этой проблеме отдельную главу «Этические проблемы генетики» и указывает, что в основе этической оценки различных современных исследований должен находиться фактор сострадания².

Научное и религиозное мировоззрения вовсе не исключают друг друга. Альберт Эйнштейн, большую часть своей жизни посвятивший научным исследованиям, не отрицал своей веры в Высший разум: «Я не могу найти выражения лучше, чем “религия”, для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна человеческому сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию». Свою позицию по вопросу о соотношении религии и науки он сформулировал так: «...Я утверждаю, что космическое религиозное чувство является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования»³.

Уже многими исследованиями последних десятилетий доказано положительное влияние веры и молитвы не только на эмоциональное, но и на физическое состояние молящегося. Так, в Санкт-Петербургском психоневрологическом НИИ были проведены эксперименты с участием православных и католических священников, мулл и дзен-буддистов. Во время вознесения молитв электроэнцефалограммы показывали, что кора головного мозга молящегося будто отключается, но человек продолжает воспринимать информацию. При этом данный процесс не

¹Бернюкевич Т.В. Наука и религия в XXI веке: буддийский вектор // Гуманитарный вектор. 2021. Т. 16. № 2. С. 74–79.

²Там же.

³Цит. по: Бражников А.А. Указ.соч. С. 31.

зависел от того, какие молитвы читались (православная, католическая или мусульманская)¹.

История знает немало случаев исцеления больных с помощью веры и молитв. Доктор Винод Кумар Нигам в 1983–2000 годы работал хирургом в одном из госпиталей Йемена, где за это время прошло две гражданских войны. Д-р Нигам прооперировал огромное количество пациентов с самыми разными увечьями и ранениями. Несмотря на очень плохие гигиенические условия и особенности климата, у пациентов было очень мало осложнений после операций. «Я считаю, что мои пациенты выживали так часто потому, что я постоянно молился за них — до, во время и после операции» — говорит сам Винод Кумар Нигам². Он, совместно с Сидхартой Нигамом, на основе своих многолетних практик и многочисленных наблюдений создал методики, которые сочетают в себе научный подход и современные медицинские технологии с духовной концепцией, с верой в Бога, молитвой и медитацией.

Таким образом, наука позволяет исследовать мир, доступный нашим органам чувств, раскрывать секреты мироздания и создавать новые технологии, облегчающие жизнь человека. Духовный подход помогает обратить взор на трансцендентный мир и на то, что находится внутри нас, утверждая, что Вселенная имеет смысл и цель³.

Для познания мира и самого себя человеку нужны оба мировоззрения, научное и религиозное, причем действующие согласованно, а не противостоящие друг другу. Области соприкосновения науки и религии постоянно расширяются. Вера, подлинная вера, пробуждает в человеке дух исследования. Поэтому перед нами стоит цель не разделить научное и духовное, но синтезировать, объединить, найти пути их согласования и гармоничного диалога.

¹Нигам В.К. 40 минут с Богом: научный подход к исцелению с помощью веры и молитвы. Духовное путешествие хирурга. Ростов н/Д., 2015.

²Там же.

³Чопра Д., Млодинов Л. Война мировоззрений: Наука и Духовность М., 2012.

§ 1. Историко-философский анализ связи традиционной аюрведической медицины с религиозно-философскими школами Древней Индии

Постановка проблемы

Рассмотрим связь традиционной аюрведической медицины с религией и философией. Аюрведическая медицина относится к одной из трёх традиционных медицинских систем наравне с китайской и тибетской. В основе любой традиционной медицины лежит стройное философское учение, в которое вплетается эмпирический опыт народного врачевания. Без философской концепции, которая определяет место человека (микрокосмоса) в окружающем мире (макрокосмосе), не может быть традиционной медицины¹. В связи с вышесказанным, целью настоящего исследования является выявление связи традиционной аюрведической медицины с религиозно-философскими школами Древней Индии. Для этого были проанализированы основные концепции религиозно-философских школ Древней Индии и проведен анализ применения постулатов этих школ в источниках традиционной аюрведической медицины².

Истории становления аюрведической медицины и ее философии посвящена монография «History and Philosophy of Ayurveda», в которой авторы лишь кратко пишут о философских основах аюрведической медицины³. Некоторая информация по ее философским основам содержится в работах по социальной и культурной истории Индии, а также в трудах междисциплинарного характера. Но философский аспект в этих трудах несет вспомогательную нагрузку в виде

¹Сорокина Т.С. История медицины: учебник для студ. высш. мед. учеб. заведений. М., 2014. С. 36.

²Суботьялов М.А. Традиционная аюрведическая медицина: источники, история и место в современном здравоохранении: автореф. дис. ... д-ра. мед. наук. М., 2014.

³Ranade S., Deshpande R. History and Philosophy of Ayurveda. Delhi, 2006.

вводного экскурса к основному предмету. Среди них можно отметить работы Артура Бэшема¹, В.Б. Мартынова², Р. Свободы³, Х.Х. Ринера.⁴ Автором использовались источники традиционной аюрведической медицины, а также работы, посвящённые концепциям религиозно-философских школ Древней Индии, с применением сравнительного и аналитического методов исследования.

Философия и естествознание — две стороны одной медали, т.е. они очень тесно взаимосвязаны между собой. В основе любой науки лежит философия. Философия, направленная вовне, становится наукой, и наука, заглядывая в себя, находит свои корни в философии. Когда человеческий разум возвышается в попытках объяснения духовных истин, он оказывается в области философии, но когда он объясняет законы материальной природы, то выделяет различные научные области. Живое существо является соединением духа и материи, поэтому медицина представляет собой и философию, и науку. Медицина наводит мосты между ними. Философия находит практическое применение в науке, в то время как наука имеет в лице философии прочную основу. В древний период медицина часто развивалась именно философами. Так было не только в Индии, но и в Греции, где заслуга основания медицинской науки принадлежит таким философам, как Эмпедокл, Платон и Аристотель.

В отличие от современной медицины, традиционная аюрведическая медицина не проводит резкой грани между наукой и философией. При этом она не опирается на какое-либо одно философское направление, а пользуется тезисами самых разных систем. Большой интерес представляет изучение того, как аюрведа, прочно укорененная в индийской

¹Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. Екатеринбург, 2007. С. 318–321.

²Мартынов В.В. Аюрведа: мировоззрение и применение. М., 2000. С. 35–42.

³Свобода Р.Э. Аюрведа: жизнь, здоровье, долголетие. М., 2003. С. 15–42.

⁴Ринер Х.Х. Новая энциклопедия аюрведы. М., 2006. С. 9–36.

философии, органично совмещает их с разными наработками самой медицинской науки. Следовательно, философия не является предметом простых умственных спекуляций, но доказывает свою практическую значимость.

В ранних источниках традиционной аюрведической медицины присутствует более подробное описание философского базиса практики врачевания по сравнению с более поздними источниками¹. Для искоренения болезни врач должен найти ее корень (происхождение), и для этого он должен понять происхождение человека, потому что в факторах происхождения человека могут крыться и причины его расстройств². Следовательно, и происхождение всей Вселенной, крохотной частью которой является человек, должно здесь также учитываться.

Начиная с ведического периода был провозглашен принцип перевоплощения сознаний. Таким образом, хотя тело и обладает феноменальным существованием, душа вне его вечна и, покидая одно тело, перемещается в другое. Когда она получает новое тело, это называется рождением, а когда она его покидает, это именуется смертью.

В то же время были и противоположные взгляды, не принимающие наличие вечного принципа, включающего в себя идею перерождения. Они отрицали существование иного, невидимого мира. Согласно этим взглядам, имеются совсем другие факторы, отвечающие за мироздание. Аюрведа, как самостоятельная наука, использует все эти идеи независимо от их принадлежности к ведической или неведической традиции для объяснения патологий тела. В этом отношении положение врачей в какой-то степени уникально, так как они принимают болезнь как следствие поступков в прошлой жизни и прибегают, в том числе, к духовному лечению. Они верят в перерождение и в иной мир. С другой стороны, они также понимают важность и

¹Суботьялов М.А., Дружинин В.Ю. Учебная литература традиционной аюрведической медицины // Сибирский педагогический журнал. 2012. № 9. С. 51–54.

²«Чарака-самхита». Сутрастхана. Глава 25.

некоторых нигилистических взглядов. Поэтому в контексте происхождения человека и его болезней аюрведа принимает и те, и другие взгляды.

Из неисчерпаемого сокровища, которое представляют собой религиозно-философские тексты ведической литературы, выросли шесть систем¹, традиционно носящих следующие названия: санкхья², йога³, ньяя⁴, вайшешика⁵, утгара-миманса (веданта⁶) и пурва-миманса⁷. Со временем эти школы образовали две пары: ньяя-вайшешика и санкхья-йога. Говоря о последней паре, необходимо отметить, что сначала они развивались слитно, но позже их пути разошлись.

Веданту и пурва-мимансу, в силу различий, существующих между ними, рассматривают в отдельности. Обе они опираются непосредственно на экзегезу Вед (*астика*), тогда как остальные четыре системы, хотя и ссылаются на Веды, но интерпретируют их по-разному.

Все вышеперечисленные школы называются ортодоксальными школами философии. Помимо них, есть ещё три другие системы: материализм, буддизм⁸ и джайнизм⁹. Их объединяет то, что они отвергают авторитет Вед (*настика*). Поэтому их называют гетеродоксальными, или неведическими школами. Также их объединяет ещё один

¹Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995.

²Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 201.

³Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.

⁴Шохин В.К. Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. М., 2001.

⁵Лысенко В.Г. Вайшешика // Индийская философия. М., 2009. С. 214–221.

⁶Останин В.В. Антропология классической веданты: эволюция религиозно-философских идей. Барнаул, 2010.

⁷Шохин В.К. Школы индийской философии. М., 2004.

⁸Лысенко В.Г. Буддизм // Индийская философия. М., 2009. С. 169–177.

⁹Железнова Н.А. Джайнизм // Индийская философия. М., 2009. С. 331–335.

критерий — непринятие постоянной неизменной сущности — души (атмы). Справедливости ради стоит отметить, что джайнизм условно принимает атму, но она подвергается трансформациям в ходе трансмиграций в мире сансары.

«Рабочая гипотеза» устройства мира и человека, на которую опирается традиционная аюрведическая медицина, сложилась в основном из представлений ортодоксальных философских школ. Рассмотрим различные аспекты четырех из них: ньяя и вайшешики; санкхья и йоги.

Представления об элементарных частицах (ньяя-вайшешика)

Две эти системы, ньяя¹ и вайшешика², вступили в симбиоз очень рано. Основные литературные источники вайшешики: «Вайшешика-сутра» Канады (часто используемый комментарий к ней принадлежит Прашастападе³) и «Ньяя-сутра» Гаутамы (известный комментарий к ней создан Ватсьяной)⁴. Со временем логический аспект этой комбинированной системы стал преобладать за счет тех граней вайшешики и ньяи, которые имели как метафизическую, так и диалектическую направленность.

Человек способен воспринимать окружающий нас мир через психику, опорой которой служат телесные чувства. Этот факт породил между разными философскими направлениями серьезный спор: можно ли говорить о существовании внешних объектов независимо от нашей психики? Философия ньяя-вайшешика утверждает, что, хотя

¹Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философские исследования. М., 2001.

²Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

³Лысенко В. Г. Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // Философский журнал. 2016. № 2. С. 37–53.

⁴Сатишандра Чаттерее, Дхирендра Мохан Датта. Введение в индийскую философию, Том 25. М., 1955.

объективный мир и воспринимается нашей психикой, он может существовать и без нее. Вера в независимое существование внешнего мира позволяет считать ньяя-вайшешику естественной реалистической системой, в противоположность системам идеалистическим, которые придерживаются на сей счет иного мнения.

Следующий принципиальный философский вопрос: является ли абсолютная реальность монистической или плюралистической. Философия ньяя-вайшешика явно плюралистична, поскольку, согласно ей, реальность состоит из бесчисленных неделимых частиц. Обобщенно можно сказать, что плюралистическое мировоззрение ньяя-вайшешики выделяет в реальности две составляющие: природу и дух. Для лучшего понимания ньяя и вайшешики разберём основополагающие концепции обеих школ по отдельности, независимо друг от друга.

Вайшешику можно охарактеризовать как критический материалистический анализ реальности, проводимый как на уровне макро-, так и микрокосма. Это означает, что модель предполагает наличие внешней и внутренней Вселенной. Все, что мы можем познать, вайшешика делит на объекты восприятия. Вещество (*дравья*) поддается дальнейшему членению на пять видов частиц (*параману*) и четыре континуума (*вибху*).

Предполагается, что субстанция (*дравья*), время (*кала*) и направление (*дик*) обладают независимым существованием. Из них субстанция (*дравья*) делится дальше на пять подгрупп первоэлементов (стихий). Эти элементы трактуются как частицы, которые не поддаются дальнейшему делению и существуют вечно. Отсюда ясно видно, что аюрведическое учение о первоэлементах не оригинально. Чтобы выразить эти сложные положения простыми словами, для обозначения пяти первоэлементов философы воспользовались знакомыми понятиями из мира природы — земля, ветер, вода и т.д. Но, конечно, когда в аюрведе говорится об элементе земли, имеется в виду не пригоршня земли, а определенный тип частиц, из которых построено вещество.

Аюрведа взяла на вооружение еще один прогрессивный тезис ньяя-вайшешики — утверждение, что ни один первоэлемент никогда не встречается в реальности в чистом виде, но всегда бывает смешан с частицами других элементов, что также соответствует концепции веданты. Небольшое отличие от других школ заключается в представлении об эфире (пространстве): в вайшешике считается, что этот первоэлемент не состоит из частиц, а представляет собой субстрат такого качества, как звук. Этому феномену аюрведа не уделяет особого внимания и относится к элементу эфира так же, как и ко всем прочим.

Каждый из пяти первоэлементов обладает одним качеством, специфичным для него, а также качествами элементов более тонких. Позднее, в философии школы санкхья, заданный порядок, в котором перечисляются первоэлементы, приобретет еще одну роль — роль эволюционной последовательности (в ньяя-вайшешике представление об эволюции отсутствует). Постулат школы ньяя-вайшешика — существование Бога как всеведущего существа, который не создает элементарные частицы (потому что они вечны, как и он сам), но рассматривается в качестве действенной причины, которая исполнена разума и воли. Бог — не творец, а архитектор Вселенной, что соответствует платоновскому Демиургу.

Рассуждая о роли медицины в облегчении болезней, «Чарака-самхита» приводит интересный диалог между Атрейей и Майтрейей. Майтрейя, похоже, верил в судьбу и предопределение и считал, что некоторые пациенты при лечении, назначаемом авторитетными врачами с эффективными лекарствами, идут на поправку, а другие при том же уходе умирают. С другой стороны, можно наблюдать, что в некоторых случаях лечение дает результат, даже если не было надлежащим, а в других, при тех же условиях, пациенты умирают. Таким образом, очевидно, что медицина не играет никакой роли в лечении болезней и как таковая бесполезна.

Атрея отвергает подобный взгляд и замечает, что хотя не все болезни поддаются лечению, но лечить людей надо обязательно. Пациенты, идущие на поправку без лечения, делают это с помощью собственных сил и не требуют какого-либо медицинского вмешательства. В действительности роль медицины заключается в том, чтобы помогать природе, которая уже инстинктивно работает на восстановление. Например, если человек падает на дорогу, возможно, ему будет тяжело подняться самому, но если кто-то ему поможет, это будет быстрее и с меньшими трудностями. Так что медицина играет положительную роль в лечении болезней¹. Все это показывает высокую уверенность врачей древности в силе природы человека (*Свабхава*).

Относительно роли кармы (следствий поступков прошлых жизней) Аюрведа утверждает, что если карма сильна и доминирует, то безусловно является важнейшим фактором и приносит смерть в определенное время, но в других случаях, когда она слаба, она не действует. Только в последнем случае лекарства дают эффект, подчиняя себе слабую карму. Более того, *Адришта* (невидимая) карма может быть использована там, где видимые факторы не действуют. Следовательно, в медицинской практике, где этиологические факторы вполне очевидны в возникновении заболевания, нет основания для лишнего воздействия на невидимую карму.

Аюрведа поддерживает баланс между судьбой (*Дайва*) и усилиями (*Пурушакара*), которые определяют срок жизни человека. Однако нельзя утверждать, что срок человеческой жизни предопределен. На практике, однако, можно наблюдать, что люди принимают меры для увеличения этого срока и избегают того, что может его сократить. Это не было бы оправдано, будь срок жизни предопределен. Жизнь, в действительности, зависит от правильного образа поведения, иначе человек умрёт².

¹«Чарака-самхита». Сутрастхана. Глава 10, тексты 4–5.

²«Чарака-самхита», Виманастхана, Глава 3, тексты 28–36.

Также вопрос о своевременной или несвоевременной смерти остается дискуссионным. Делается вывод о том, что своевременная смерть не связана с каким-либо детерминизмом, но только означает окончание функционирования тела в результате естественных процессов разрушения в определенном возрасте, тогда как преждевременный конец из-за болезни, несчастного случая и т.д. означает несвоевременную смерть¹.

Что касается конечной цели жизни, то тут индийские философские школы делятся на две группы: одни считают, что этой целью является абсолютное освобождение от страданий, а другие говорят еще и о достижении духовной радости. Ньяя-вайшешика относится к первой группе, поскольку стоит на той точке зрения, что отсутствие страданий — не то же самое, что наличие абсолютной радости. Эта школа считает, что зло — такой же факт, как и добро. Пока мы остаемся в материальном мире (*самсара*), мы будем испытывать боль и страдание. Поэтому нужно вырабатывать в себе сильное стремление оказаться по ту сторону добра и зла, то есть достичь духовного освобождения. Попытка уменьшить страдания путем каких-то манипуляций материального характера ни в коем случае не решит проблему.

Идеи вайшешики проникли в традиционную аюрведическую медицину. Среди них фундаментальными являются три тезиса:

1. Теория возникновения нового: причина и следствие отличны друг от друга, частицы первоэлементов, соединяясь друг с другом, образуют новые субстанции (*арамбхавада*).

2. Тело человека состоит из бесчисленного множества частиц (*параманувада*)².

3. Трансформация частиц вызвана теплом (*пакаджотпатти*).

¹«Чарака-самхита», Виманастхана, Глава 3, Текст 38.

²Lyssenko V. The human body composition in statics and dynamics: ayurveda and the philosophical schools of vaishesika and samkhya // Journal of Indian Philosophy. 2004. Vol. 32. № 1. P. 31–56.

В традиционной аюрведической медицине эти три тезиса получили практическое и повседневное применение:

1. В представлении о природе: учение о частицах, атомах, молекулах (теория первоэлементов).

2. В представлении о функциях: *агни* (пищеварение) превращает пищу в ткани организма¹.

3. В представлении о болезнях: *ама* (токсины) появляется, когда *агни* поврежден.

4. В представлении о лекарствах: различные термические воздействия при изготовлении медикаментов.

Согласно *ньяе*, для достижения цели своей жизни человеку необходима логическая система, позволяющая усваивать знание. Для этого в *ньяе* разработаны четыре метода (*прамана*)²:

1. Непосредственное восприятие (*пратьякша*)³: само по себе, без сочетания с прочими методами, для медицины оно недостаточно.

2. Умозаключение (*анумана*)⁴: врач констатирует, что у пациента жар, и делает вывод, что имеет место воспалительный процесс.

3. Сравнение (*упамана*): опухоль на ощупь тверда, как камень; пульс скачет, как лягушка.

4. Свидетельство (*анта-вакья* или *шабда*)⁵: медицинская литература, мнение знатоков или независимый анамнез.

¹Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Диетология в традиционной Аюрведической медицине // Медицина и образование в Сибири. 2012. № 3. С. 30.

²Chacrabarti A. On knowing by being told // Philosophy East and West. 1992. Vol. 42. № 3. P. 421–439.

³Лысенко В.Г. Дхармакирти. «Прамана-винишчая» («Удостоверение инструментов достоверного познания»). Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25 // История философии. 2015. № 2. С. 79–106.

⁴Лысенко В.Г. Анумана // Философия буддизма: энциклопедия. М., 2011. С. 107–111.

⁵Сокол В.Б. Ведийская шабда как кросс-культурный мост между востоком и западом // Академический вестник. 2008. № 3. С. 47–63.

И в итоге:

1. Сочетание, синтез (*юкти*): совместное использование четырех факторов.

Первые четыре метода выработаны в рамках классической философии школы ньяя. Пятый представлен в «Чарака-самхите» и имеет особое значение в медицине. Это показывает, насколько свободно и творчески подходит к разным философским системам аюрведическая медицина.

Ньяя имеет большое значение не только в диагностике. Любой врач, специалист или терапевт, использует инструменты логики (ньяя) каждый день¹. Врачи древности не жалели времени на философские дискуссии, что расширяло и их картину мира, и их сознание. Но большинство людей ориентируется лишь в том, что относится к их непосредственной сфере деятельности. Они приобретают привычки и даже усваивают интеллектуальные стереотипы, не размышляя над ними и не рассматривая возможные альтернативы.

Метафизическая теория эволюции (санкхья-йога)

Философская школа *санкхья* — одна из древнейших и по значению вряд ли уступает *Веданте*. Основоположителем *санкхьи* считают Капилу, а основателем йоги — Патанджали². Их часто называют методами достижения высшей реальности. Термин *санкхья* в переводе означает «считать, исчислять», и эта школа стремится достичь своей цели благодаря приобретению знания. Йогу можно охарактеризовать как созерцание. Она направлена на достижение цели человеческой жизни путём продолжительной медитации. В большинстве своём школы индийской философии рекомендуют оба пути. Вероятно, это и стало причиной сближения *санкхьи* и йоги.

¹Vyas M.K., Dwivedi R. Practical applicability of Nyayas (Maxims) mentioned in Chakrapani Tika // AYU. 2014. Vol. 35. № 3. P. 227–230.

²Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.

Как и *ньяя-вайшешика*, *санкхья-йога* считает реальными и материю, и дух и отстаивает множественность душ. Но, в отличие от первых школ, *санкхья-йога* возводит весь физический универсум к одному принципу — материи (*пракрити*). При этом утверждается, что следствие скрытым образом предсуществует в причине, а эволюция и есть процесс выявления латентного следствия. Представление о полном разрушении в этой системе отсутствует. Хотя следствие уже находится в причине, его необходимо высвободить, что достигается за счёт внешнего воздействия. В зернышке кунжута уже содержится масло, но, чтобы извлечь его, необходим давящий пресс. Поскольку весь мир пронизан бесконечной цепью изменений, обусловленных причинно-следственными связями, должно существовать нечто, что не имеет причины и порождает все изменения. Этот принцип *санкхья-йога* называет материей, поэтому, в отличие от *ньяя-вайшешики*, она считает мир не чем-то новосотворённым, а продуктом изменения (эволюции) материи, которая существует вечно. *Санкхья-йога* приписывает материи такие черты, как вечность, динамизм и изменчивость. Наряду с нею существует и вторая сила — вечный, пассивный и неизменный дух (*пуруша*)¹. Немыслимое напряжение между этими противоположными полюсами и приводит в действие процесс эволюции материи. А значит, материя имеет два состояния, совершенно отличные друг от друга: непроявленное и проявленное.

Материя во всей её сложности складывается из трёх зависящих друг от друга компонентов (*тригуна*)², каждый из которых представляет собой определённый аспект физической реальности:

- *самтв*а чиста и тонка;
- *раджас* активен;

¹Топоров В.Н. Пуруша // Большая Российская Энциклопедия. М., 2014. С. 753.

²Behere P.B., Das A., Yadav R., Behere A.P. Ayurvedic concepts related to psychotherapy // Indian J. Psychiatry. 2013. Vol. 55 (suppl. 2). P. 310–314.

- *тамас* инертен.

Всё, созданное из материи, содержит их. Когда материя (*пракрити*) пребывает в непроявленном состоянии, *тригуна* находится в абсолютной гармонии. Под воздействием *пуруши* *тригуна* в какой-то момент выходит из равновесия, дифференцируется, и процесс эволюции начинает развиваться по точно установленному маршруту: от тонкой материи — к плотным первоэлементам, в которых, в свою очередь, можно выделить 25 классов.

Продукты вторичной эволюции, в ходе которой частицы плотных первоэлементов комбинируются по-разному, могут уничтожиться в любой момент. Их можно сравнить с деревом, которое погибает и снова разлагается на исходные вещества. Всё, что существует в природе, слагается из первичных и вторичных продуктов. Аюрведа придаёт величайшее значение этому факту: он служит для неё основой диагностики, фармакологии и терапии.

Функция *тригуны* — очень важный момент для ведической философии и аюрведы. В европейских языках отсутствует аналогичное понятие, которое бы относилось и к тонкой, и к плотной форме материи, то есть применялось бы и в физиологии, и в психологии¹.

Качество отдельных продуктов эволюции определяется тем, какова в них доля *саттвы*, *раджаса* и *тамаса*. Из этих трёх компонентов *саттва* наиболее тонка, *тамас* наиболее плотен, а *раджас* представляет собой нечто среднее. Поэтому так называемые тонкоматериальные продукты эволюции, например, интеллект и дух, состоят преимущественно из *саттвы*, а грубые элементы (земля, вода и т.д.) — из *тамаса*. В соответствии с этим варьируются и качества всех порождений эволюции, как первичных, так и вторичных.

¹Еремеев В.Е. Представление о структуре психики в древнеиндийском учении Санкхья // Методология и история психологии. 2008. № 2. С. 162–174.

Столь же важен для аюрведического понимания жизни и для аюрведической психотерапии принцип *пуруши*¹.

В отличие от *ньяя-вайшешики*, которая полагает, что первостихии составлены из вечно существующих частиц, здесь они рассматриваются как продукты эволюции материи (*пракрити*). Они возникли под воздействием *тригуны* с тремя её компонентами (*саттвой*, *радžasом* и *тамасом*) и вновь растворяются в материи, когда закончится проявленная стадия её существования. *Санкхья-йога* считает, что свойства первостихий также возникают под влиянием *тригуны*, тогда как по учению *ньяя-вайшешики* эти свойства неотъемлемо присущи первоэлементам.

Тем не менее *санкхья-йогу* нельзя охарактеризовать как идеалистическую религиозно-философскую систему, поскольку она последовательно утверждает дуализм материи и духа. Постулатом является принцип: всякое составное целое, которое организовано по какой-то определённой модели, всегда имеет отношение к трансцендентному или обладает значением более высокого порядка. Иными словами, дух и есть принцип, ради которого происходит весь процесс творения. Контакт между *пракрити* и *пурушей* абсолютно необходим, потому что дух без тела неспособен функционировать, а тело без духа лишено зрения. Несовершенство обоих принципов компенсируется за счёт их комбинации, как в ситуации со слепым, который несёт на плечах парализованного человека (классический пример Гаудапады). Материя — среда, в которой дух проявляет себя, а не его источник.

Тезис о тесном взаимодействии материи и духа, а также концепция интеллекта (*махат* или *буддхи*), психики (*манас*) и эго (*аханкара*), которые трактуются как отдельные друг от друга тонкие элементы, превращают *санкхья-йогу* в идеальный инструмент психотерапии и практической

¹Prabhu H.R., Bhat P.S. Mind and consciousness in yoga - Vedanta: A comparative analysis with western psychological concepts // Indian J. Psychiatry. 2013. Vol. 55 (suppl. 2). P. 182–186.

психологии. А реалистический характер этого учения делает его легко понятным. Единственная ценность — это истина, свободная от сектантской ограниченности; истина, которую могут принять приверженцы всех религий. *Санкхья-йога* избегает крайностей и придаёт равное значение как субъективному, так и объективному восприятию.

Наше собственное знание ограничено. Оно искажается, отражаясь в зеркале нашего характера. Это основной дефект человеческой способности к восприятию. Переоценка той части знания, которую мы в состоянии постичь, приводит к конфликтам в жизни и к нелепым представлениям о бытии, что в неблагоприятном случае может кончиться психическими и психосоматическими нарушениями. Истину можно обрести путём углублённого философского исследования и с помощью медитативных практик *санкхья-йоги*. Как говорит Патанджали, такое знание не просто представляет собой комбинацию всех возможных точек зрения на физический мир, а скорее опирается на интуитивный опыт¹. Оно выходит за грань заданностей, которые характерны для индивидуальной установки человека, и тот начинает видеть все вещи в соответствии с их истинной природой. Тот, кто поднимается до такого видения, становится свидетелем всех времён и всего бытия. Как только в нашей психике начинает доминировать подобный незаинтересованный взгляд на мир, мы начинаем видеть сквозь материю и постигаем абсолютное различие между материей и антиматерией.

Аюрведа положила философию Санкхьи в основу понимания сущности здоровья и болезни. Здоровье, согласно аюрведической медицине, это Пракрити (конституциональный, неизменный баланс составляющих тела), в то время как болезнь это Викрити² (дисбаланс). Как творение возникает из Пракрити и в ней же растворяется, так

¹Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. Патанджали и йога. М., 2013.

²«Чарака-самхита». Сутрастана. Глава 9, Текст 4.

и болезнь имеет своим источником здоровье, и лечение направлено на его возвращение к изначальному состоянию (Пракрити).

Философия школы *санкхья* образует основную часть «рабочей гипотезы» мироздания, которая лежит в основе аюрведы¹. Конкретные же формы, в которых изложенные здесь концепции используются в аюрведе, весьма разнообразны:

1. Эволюция происходит не только во внешнем космосе, но и на уровне индивида.

2. Первоэлементы всё время комбинируются друг с другом по-новому. Из этого складывается вторичная эволюция.

3. Подобное увеличивает подобное. Эта концепция отразилась в представлениях о том, что биоэнергии (*тридоша*)² и ткани тела (*дхату*) образуются в организме в зависимости от того, какие свойства имела поглощённая человеком пища. Например, если в пище содержится много жира, образование жировых тканей и биоэнергии *капха* усилятся, поскольку все эти компоненты обладают схожими качествами. Поэтому неправильное питание порождает нарушения в организме.

4. Чтобы вернуть в равновесие какую-то разбалансированную физиологическую структуру или биоэнергию, врач подбирает такие типы пищи, препараты или методы лечения, которые отличаются качествами, антагонистичными по отношению к разбалансированным структурам.

5. Психику (*манас*), разум (*буддхи*) и чувство своего «материального Я» (*аханкара*) следует считать чем-то отдельным от духа (*нуруши*). Душа (*атма*) — антиматериальная искра, присутствующая в нашем

¹Суботялов М.А. Введение в Аюрведу. Пропедевтика Аюрведической медицины. СПб., 2011.

²Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Индивидуально-типологический (конституциональный) подход к организму и личности в аюрведической медицине // Традиционная медицина. 2011. № 3 (26). С. 60–63.

психосоматическом организме, тогда как первые три явления порождены материей (*пракрити*)¹.

б. Санкхья осуществляет плавный переход от философии к неорганическим, а затем и органическим явлениям.

Заключение

Из проведенного анализа может быть сделан вывод, что аюрведические врачеватели использовали различные традиционные философские идеи и становились защитниками новых, чтобы достигнуть собственных целей. Таким образом, философия аюрведической медицины имеет свою специфику в сравнении с другими традиционными философскими системами и, в свою очередь, способствовала их развитию. Самое удивительное то, что аюрведическая медицина, будучи светской наукой, никогда не была привержена каким-либо догмам, но обращалась ко всем идеям и взглядам, ведическим и неведическим, без предубеждений, отстаивала собственные интересы, и это проложило путь их синтезу.

Таким образом, традиционная аюрведическая медицина имеет мощный философский базис, связанный с основными религиозно-философскими школами Древней Индии. Благодаря подробному изучению философии² будущим врачом происходит становление его мировоззрения, что находит своё отражение в клятве, которую аюрведические врачи дают при окончании своего обучения³.

¹Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Психосоматическое направление в традиционной аюрведической медицине // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 4 (24). С. 169–172.

²Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Медицинское образование в традиционной аюрведической медицине // Сибирский педагогический журнал. 2012. № 6. С. 186–191.

³Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Клятва при инициации врача в традиционной Аюрведической медицине («Клятва Чараки») // Биоэтика. 2012. № 2 (10). С. 12–15.

§2. Современные научные исследования методов и средств традиционной аюрведической медицины

Аюрведические методы и средства, используемые при различных нозологиях

За последние десятилетия несколько сотен аюрведических лекарственных растений были исследованы на предмет активности их химических компонентов, фармакологических эффектов, безопасности и эффективности. Тем не менее эти фундаментальные исследования мало известны большинству учёных на Западе и в нашей стране.

Как и в современной официальной медицине, в аюрведической медицине имеются свои достижения, которые способствовали развитию фармацевтической промышленности. Научные исследования на лабораторных животных и клинические исследования подтвердили фармакологические свойства многих аюрведических растений.

В настоящее время в аюрведических исследованиях участвует большое число медицинских исследовательских учреждений, как частных, так и государственных. Для координации исследований аюрведы правительство Индии учредило агентство — Центральный совет по исследованиям в области Аюрведы и сиддха медицины (CCRAS) при Министерстве здравоохранения и благосостояния семьи. Агентство проводит и спонсирует аюрведические исследования по всей Индии в 70 региональных аюрведических научно-исследовательских учреждениях в течение более чем 50 лет. Агентство проводит клинические испытания по изучению эффективности аюрведических препаратов и растительных ресурсов, а также проводит фундаментальные научные исследования, при проведении которых применяются принципы доказательной медицины.

В 2003 году вышла монография Lakshmi S. Mishra «Scientific Basis for Ayurvedic Therapies», в которой на 650 страницах изложен более чем 40-летний опыт

многочисленных экспериментальных и клинических исследований методов и средств аюрведической медицины¹.

Анализируя данные исследования, можно выделить ряд некоторых нозологических направлений, в которых получен подтверждённый эффект.

Таблица 1.

Результаты некоторых современных научных исследований методов и средств аюрведы с применением принципов доказательной медицины

Нозологическое направление исследования	Полученные экспериментальные и (или) клинические данные
Исследования аюрведических методов и средств, используемых при сахарном диабете.	Аюрведическая терапия сахарного диабета является эффективной в борьбе с высоким уровнем сахара в крови, назначается или отдельно, или в качестве дополнения с другими гипогликемическими препаратами или инсулином. Было изучено более 50 растений, используемых в аюрведической медицине. В отношении этих растений был выявлен сахароснижающий эффект при сахарном диабете.
Исследования аюрведических методов и средств, используемых при заболеваниях щитовидной железы.	Принимая во внимание литературные данные по аюрведической терапии дисфункции щитовидной железы, можно сказать, что воздействие на проблемы

¹Lakshmi C. Mishra Scientific Basis for Ayurvedic Therapies. CRC Press, 2003.

	щитовидной железы в аюрведической медицине почти аналогично обычной аллопатической терапии, так как в первую очередь направлено на увеличение или уменьшение функции щитовидной железы. Однако лечение лекарственными растениями более безопасно по сравнению с современным аллопатическим лечением.
Исследования аюрведических методов и средств, используемых при патологии суставов	Выявлены противовоспалительный и анальгетический эффекты растений, использующихся в аюрведе при терапии патологии суставов
Исследования аюрведических методов и средств, применяемых при бронхиальной астме	Значительное число научных работ выявило противовоспалительную и бронхорасширяющую активность многих препаратов, используемых в аюрведической медицине, получено научное обоснование их эффективности при бронхиальной астме. Представляется, что разумное сочетание аюрведических средств и современной медицины позволит улучшить терапию этого заболевания.
Исследования аюрведических методов и средств, применяемых при заболеваниях печени	Применение аюрведических лекарственных растений выявило гепатопротекторный эффект, а также подавление репликации вируса гепатита В.

Собственные исследования аюрведической фитокомпозиции при острой почечной недостаточности в эксперименте

Острая почечная недостаточность (ОПН) — острое нарушение фильтрационной, экскреторной и секреторной функций почек различной этиологии, что приводит к нарушению водного, электролитного, азотистого, кислотно-щелочного и других видов обмена.

В клинической практике для лечения острой почечной недостаточности в зависимости от этиологии и стадии применяют различные методы и лекарственные препараты. Однако проблема разработки и использования новых почечных протекторов занимает важное место в экспериментальной и клинической нефрологии. Эти обстоятельства послужили основой для выяснения возможности использования авторского аюрведического фитопрепарата «Теджас» для коррекции функций почек и водно-солевого обмена¹.

Фитопрепарат «Теджас» (Декларация о соответствии от 11.04.2011 РОСС RU.AB80.Д03497, автор-разработчик доктор медицинских наук Суботьялов М.А.), разработан на основе принципов традиционной аюрведической медицины². Заявленные свойства фитопрепарата на основе содержащихся в нём компонентов — улучшение обмена веществ, мягкое диуретическое, противоспазматическое, антибактериальное³.

В состав препарата входят лекарственные растения аюрведической медицины — Кориандр посевной (*Coriandrum sativum*), Кумин тминовый (*Cuminum cyminum*), Фенхель обыкновенный (*Foeniculum vulgare*).

¹Гишинский М.А., Айзман Р.И., Корощенко Г.А., Латышева Т.В., Новоселова Т.И., Петракова Г.М., Суховершин Р.А., Суботьялов М.А. Метиларгинины у крыс в глицериновой модели острой почечной недостаточности // Бюллетень Сибирского отделения Российской академии медицинских наук. 2010. № 4. С.82–86.

²The Ayurvedic Pharmacopoeia of India. New Delhi, 2008. 190 p.

³Хасин К.М., Мидлер А.П. Пряности, лечебные и кулинарные свойства. СПб., 2003.

Кориандр посевной наибольшую органотропность проявляет в отношении почек, но действует и на другие органы мочевыводящей системы, различные инфекционно-воспалительные заболевания мочевого пузыря, уретры, почечных лоханок, а также аллергические заболевания. Кумин тминовый способствует усвоению не только пищи, но и лекарственных растений, усиливая их действие. Эффективен при отеках и при мочекаменной болезни, а также считается очень эффективным ранозаживляющим средством¹. Наличие в фенхеле флавоноидов (гликозидов кверцетина и кемпферола) позволяет рассчитывать на сосудодукрепляющее действие. Фенхель обыкновенный в процессе применения проявляет секретолитические, спазмолитические, диуретические, сосудорасширяющие, антисептические эффекты.

В результате экспериментальных исследований выявлено, что фитопрепарат «Теджас» вызывает выраженную нормализацию ионно-осмотических показателей плазмы при ОПН, приближая их к контрольным значениям.

Полученный эффект, вероятно, может быть связан с антиоксидантным действием витаминов (А, В1, В2, РР, С), а также микро- и макроэлементов (калий, кальций, фосфор, магний, натрий, цинк, йод), входящих в состав растений фитокомплекса.

Также на фоне приема фитопрепарата «Теджас» наблюдалась нормализация содержания жидкости и электролитов в тканях.

Результаты проведенного исследования показали, что использование фитопрепарата «Теджас» на фоне ОПН оказывает положительное влияние на функции почек и состояние водно-солевого обмена организма, что позволяет рекомендовать его для дальнейшего изучения как нефропротектор².

¹Барнаулов О.Д. Лекарственные свойства пряностей. СПб., 2001.

²Корощенко Г.А., Айзман Р.И., Суботялов М.А., Гайдарова А.П. Нефропротекторный эффект фитопрепарата «Теджас» на модели острой почечной недостаточности // Растительные ресурсы. 2014. № 2. С. 270–278.

Собственные исследования лекарственного растения аюрведической медицины *Curcuma longa* при сахарном диабете в эксперименте

Собственные исследования были посвящены изучению применения лекарственного растения аюрведической медицины *Curcuma longa* при сахарном диабете у крыс с экспериментальным аллоксановым диабетом.

Обнаружено, что под влиянием приема корневища растения *Curcuma longa* у крыс с экспериментальным сахарным диабетом, по сравнению с аналогичными животными, находящимися на стандартном корме, наблюдалось менее выраженное повышение концентрации глюкозы в крови, тенденция к уменьшению интенсивности всасывания глюкозы в тонком кишечнике, более высокая концентрация инсулина и С-пептида в плазме, а также достоверное увеличение уровня гликогена в печени. При изучении микроструктуры образцов ткани поджелудочной железы экспериментальных животных на фоне приема фитопрепарата отмечена большая сохранность островкового аппарата по сравнению с группой животных в условиях стандартного питания.

Выявлено, что применение *Curcuma longa* оказывает гипогликемический эффект при аллоксан-индуцированном сахарном диабете у крыс в результате: частичной регенерации β -клеток островков Лангерганса, уменьшения структурных повреждений клеток и межклеточного вещества, улучшения кровоснабжения, в результате чего стимулируется увеличение секреции инсулина и С-пептида, а также активации процесса гликогенеза в печени и уменьшения интенсивности всасывания глюкозы в тонком кишечнике.

Полученные результаты свидетельствуют о положительном влиянии корневища растения *Curcuma longa* на гомеостатические механизмы регуляции углеводного обмена при аллоксан-индуцированном сахарном диабете¹.

¹Корощенко Г.А., Суботялов М.А., Герасёв А.Д., Айзман Р.И. Влияние корневища растения *Curcuma Longa* на углеводный обмен крыс в эксперименте // Бюллетень Сибирского отделения Российской академии медицинских наук. 2011. № 3. С. 92–96;

Также было изучено влияние формальдегида на развитие сахарного диабета. На фоне подострой интоксикации формальдегидом у крыс-самцов линии Wistar с аллоксановым сахарным диабетом изучены функция почек, водно-солевой и углеводный обмен, морфология почек и поджелудочной железы. Выявлены повреждения β -клеток, эпителия проксимальных канальцев нефрона, нарушения функции почек и водно-солевого обмена. Добавление в пищу животным корневища растения *Curcuma longa* способствовало нормализации углеводного обмена, восстановлению морфофункционального состояния исследуемых органов. Выявлено, что *Curcuma longa* обладает протекторными и сахароснижающими свойствами и может использоваться для профилактики воздействия формальдегида при сахарном диабете¹.

Таким образом, в результате собственных исследований выявлен эффект некоторых лекарственных средств аюрведической медицины при экспериментальных моделях острой почечной недостаточности и сахарного диабета. Результаты исследований продемонстрировали перспективность применения данных средств (авторский фитопрепарат «Теджас» и порошок корневища растения *Curcuma longa*) при вышеуказанных патологиях и выявили необходимость дальнейших клинических исследований.

¹Сазонова О.В., Трофимович Е.М., Корощенко Г.А., Агеева Т.А., Айзман Р.И., Суботялов М.А., Селиванова С.В. К вопросу комплексной профилактики сахарного диабета с учетом техногенных факторов окружающей среды (экспериментальные данные) // Медицина труда и промышленная экология. 2012. №5. С. 33–37; Сазонова О.В., Трофимович Е.М., Айзман Р.И., Корощенко Г.А., Агеева Т.А., Суботялов М.А., Селиванова С.В. Профилактика токсического воздействия формальдегида при сахарном диабете // Вестник Новосибирского государственного университета Серия: Биология, клиническая медицина. 2011. № 4. С. 38–43.

**Биологическая активность, компонентный состав,
фармакологические свойства и терапевтический
потенциал некоторых аюрведических
растительных ресурсов**

Компонентный состав и биологическая активность *Emblica officinalis*. *E. officinalis* издавна используется традиционной медициной в тропических и субтропических районах в качестве терапевтического лечебного средства против множества заболеваний. Многочисленными исследованиями подтвержден богатый компонентный состав *E. officinalis* с содержанием большого количества витамина С; полифенолов, таких как дубильные вещества, галловая кислота, эллаговая кислота, танинов — эмбликанина А, эмбликанина В, пениглонина, педункулагина; флавоноидов, таких как кверцетин и рутин; аминокислот — аланина, лизина, аспарагиновой кислоты и других; жирных кислот; терпенов. Все части эмблики — плоды, листья, кора — чрезвычайно богаты танинами и другими полифенолами.

Богатый компонентный состав определяет многочисленные фармакологические свойства этого растения. Хотя необходимы дальнейшие токсикологические и фармакологические исследования для выяснения детального механизма действия и безопасности, было показано, что экстракты *E. officinalis* могут быть полезны в лечении послеоперационной и нейропатической боли, а также оказывают ингибирующий эффект на различные микроорганизмы — бактерии и паразитов; эффективно защищают эритроциты и белки плазмы от реакционноспособных видов кислорода, образованных окислительным повреждением; эффективны при снижении токсических эффектов отравления мышьяком и хлорпирифосом; в качестве пищевой добавки, которая улучшает диализуемость железа и его поглощение организмом; могут повышать эффективность лечения диабета; оказывают благотворное влияние на функцию печени и почек и уменьшают гиперлипидемию, перекисное окисление липидов и метаболический синдром;

способствуют восстановлению целостности ДНК; могут применяться в качестве средства противоопухолевой профилактики; как потенциальное комлементарное средство для лечения гепатита В и в качестве возможного трипанозида (вещества, убивающего трипаносом)¹.

Компонентный состав и биологическая активность олео-камедной смолы *Boswellia serrata* (Burseraceae)

Анализ по выявлению биологически активных веществ и фармакологического потенциала различных компонентов олео-камедной смолы растения *Boswellia serrata* Roxb. ex Colebr., также известного как индийский ладан, показал, что в составе олео-камедной смолы босвеллии присутствует широкий набор биологически активных веществ, принадлежащих к классам моно-, сескви-, ди- и тритерпенов. В многочисленных исследованиях *in vivo* и *in vitro* были продемонстрированы их противовоспалительные и антипролиферативные эффекты. Наибольшую противовоспалительную активность проявили босвеллиевые кислоты, принадлежащие к классам тетра- и пентациклических тритерпеноидов. Обзор показал, что смола ладана, издавна применяемая в традиционной аюрведической медицине, может быть перспективным видом сырья для разработки средств, эффективных при заболеваниях опорно-двигательного аппарата².

Обзор терапевтического потенциала *Miscina pruriens* при болезни Паркинсона

Болезнь Паркинсона — это многофакторное расстройство нервной системы, основными характеристиками которого являются прогрессирующая

¹Морозова Ю.А., Дергачев Д.С., Суботялов М.А. Компонентный состав и биологическая активность *Emblica officinalis* // Растительные ресурсы. 2019. Т. 55. № 2. С. 170–185.

²Черепанова М.О., Суботялов М.А. Компонентный состав и биологическая активность олео-камедной смолы *Boswellia serrata* (Burseraceae) // Растительные ресурсы. 2022. Т. 58. № 2. С. 111–123.

дегенерация дофаминергических нейронов в *nigra pars contrata* нигростриарного тракта и последующий дефицит нейротрансмиттера дофамина в областях мозга, приводящие к потере моторной функции, появлению немоторных симптомов, ригидности, брадикинезии или акинезии, моторного блока, снижению когнитивных функций. Болезнь Паркинсона широко распространена во всем мире и не имеет однозначного лечения в современной медицине, за исключением паллиативного назначения антихолинергических препаратов вместе с леводопой и ингибитором ДОФА-декарбоксилазы. Хотя дофаминергическая терапия является стандартом для лечения двигательной инвалидности, связанной с болезнью Паркинсона, она не справляется со всеми аспектами заболевания. По этой причине все большее число пациентов ищут более целостный подход в лечении данного заболевания. *Muscuna pruriens* L. — однолетнее самоопыляющееся бобовое растение может рассматриваться в качестве потенциальной комплементарной терапии для пациентов с болезнью Паркинсона, так как является чрезвычайно богатым источником леводопы. Многочисленные исследования показали, что экстракты *Muscuna pruriens* восстанавливают биохимические и поведенческие отклонения у животных с экспериментальной моделью болезни Паркинсона, а также демонстрируют антиоксидантную активность данного растения. Клинические эффекты *Muscuna pruriens* высокой дозы аналогичны леводопе, но с более благоприятным профилем переносимости. Если долгосрочное применение *Muscuna pruriens* окажется безопасным и эффективным в контролируемых клинических испытаниях, это может стать устойчивой комплементарной терапией для лечения болезни Паркинсона, особенно в странах с низким уровнем дохода¹.

¹Панова А.С., Дергачев Д.С., Суботялов М.А., Дергачев В.Д. Обзор терапевтического потенциала *Muscuna pruriens* L. при болезни Паркинсона // Медицинский совет. 2020. № 8. С. 82–87.

Противовирусная активность Phyllanthus niruri L.

Проведены исследования, касающиеся противовирусной активности лекарственного растения *Phyllanthus niruri* L. в экспериментах *in vitro* и *in vivo*. Был проведен анализ работ, посвященных выявлению ингибирования репликации вирусов, вызывающих хронический гепатит В и С, действия против вируса иммунодефицита человека (ВИЧ) и вируса простого герпеса. В большинстве рассмотренных нами исследований продемонстрирован противовирусный эффект *Phyllanthus niruri*. По результатам обзора обнаружены противовирусное (в отношении вирусов, вызывающих гепатиты В и С, герпес, ВИЧ-инфекцию), гепатопротекторное, антиоксидантное, иммуностимулирующее воздействие изученного растения как в экспериментах на животных, так и в клинических исследованиях. Анализ литературных данных позволил сделать заключение о том, что экстракты растения *Phyllanthus niruri* являются перспективным растительным ресурсом для разработки лечебно-оздоровительных средств противовирусной направленности¹.

Таким образом, многочисленные экспериментальные и клинические исследования растительных ресурсов традиционной аюрведической медицины подтвердили их высокую эффективность и возможность комплементарного использования в современной медицине.

Литература

Барнаулов О.Д. Лекарственные свойства пряностей. СПб.: Издательство Фонда русской поэзии, 2001. 210 с.

Бернюкевич Т.В. Наука и религия в XXI веке: буддийский вектор // Гуманитарный вектор. 2021. Т. 16. № 2. С. 74–79.

Бражников А.А. Наука и религия в современном мире // Научная палитра. 2020. № 4 (30). С. 31.

¹Морозова Ю.А., Дергачев Д.С., Суботялов М.А. Противовирусная активность *Phyllanthus niruri* (Phyllanthaceae) // Растительные ресурсы. 2019. Т. 55. № 4. С. 439–448.

Бэшем А. Цивилизация Древней Индии: пер. с фр. Е. Гавриловой под ред. Н. Шевченко. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 318–321.

Гишинский М.А., Айзман Р.И., Корощенко Г.А., Латышева Т.В., Новоселова Т.И., Петракова Г.М., Суховершин Р.А., Суботялов М.А. Метиларгинины у крыс в глицериновой модели острой почечной недостаточности // Бюллетень Сибирского отделения Российской академии медицинских наук. 2010. № 4. С.82–86.

Еремеев В.Е. Представление о структуре психики в древнеиндийском учении Санкхья // Методология и история психологии. 2008. № 2. С. 162–174.

Железнова Н.А. Джайнизм // Индийская философия. М.: Восточная литература, 2009. С. 331–335.

Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1992. 260 с.

Корощенко Г.А., Айзман Р.И., Суботялов М.А., Гайдарова А.П. Нефропротекторный эффект фитопрепарата «Геджас» на модели острой почечной недостаточности // Растительные ресурсы. 2014. № 2. С. 270–278.

Корощенко Г.А., Суботялов М.А., Герасёв А.Д., Айзман Р.И. Влияние корневища растения *Curcuma Longa* на углеводный обмен крыс в эксперименте // Бюллетень Сибирского отделения Российской академии медицинских наук. 2011. № 3. С. 92–96.

Лизгунов П. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) о науке и религии // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 62–72.

Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: Наука, 1986. 199 с.

Лысенко В. Г. Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // Философский журнал. 2016. № 2. С. 37–53.

Лысенко В.Г. Анумана // Философия буддизма: энциклопедия. М.: Институт философии РАН, 2011. С. 107–111.

Лысенко В.Г. Буддизм // Индийская философия. М.: Восточная литература, 2009. С. 169–177.

Лысенко В.Г. Вайшешика // Индийская философия. М.: Восточная литература, 2009. С. 214–221.

Лысенко В.Г. Дхармакирти. «Прамана-винишчая» («Удостоверение инструментов достоверного познания»). Глава 1. Пратьякша (восприятие). Карики 1–25 // История философии. 2015. № 2. С. 79–106.

Мартынов Б.В. Аюрведа: мировоззрение и применение. М.: Алетей, 2000. 381 с.

Морозова Ю.А., Дергачев Д.С., Суботялов М.А. Компонентный состав и биологическая активность *Emblica officinalis* // Растительные ресурсы. 2019. Т. 55. № 2. С. 170–185.

Морозова Ю.А., Дергачев Д.С., Суботялов М.А. Противовирусная активность *Phyllanthus niruri* (Phyllanthaceae) // Растительные ресурсы. 2019. Т. 55. № 4. С. 439–448.

Мустафина Р.С. Противоречия и взаимодействие науки и религии // Евразийское Научное Объединение. 2021. № 5–6 (75). С. 423–425.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Академический Проект; Альма Матер, 1995. 448 с.

Нигам В.К. 40 минут с Богом: научный подход к исцелению с помощью веры и молитвы. Духовное путешествие хирурга / Винок Кумап Нигам, Сидхарта Нигам. Ростов н/Д: Феникс, 2015. 230 с.

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.

Останин В.В. Антропология классической веданты: эволюция религиозно-философских идей. Барнаул: Издательство Алтайского государственного аграрного университета, 2010. 140 с.

Панова А.С., Дергачев Д.С., Суботялов М.А., Дергачев В.Д. Обзор терапевтического потенциала *Muscina pruriens* L. при болезни Паркинсона // Медицинский совет. 2020. № 8. С. 82–87.

Ринер Х.Х. Новая энциклопедия аюрведы. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. 528 с.

Розен В.В. Некоторые аспекты взаимоотношений науки и религии // Межрегиональные Пименовские чтения. 2012. № 9. С. 155–161.

Сазонова О.В., Трофимович Е.М., Айзман Р.И., Корощенко Г.А., Агеева Т.А., Суботялов М.А., Селиванова С.В. Профилактика токсического воздействия формальдегида при сахарном диабете //

Вестник Новосибирского государственного университета Серия: Биология, клиническая медицина. 2011. № 4. С. 38–43.

Сазонова О.В., Трофимович Е.М., Корощенко Г.А., Агеева Т.А., Айзман Р.И., Суботьялов М.А., Селиванова С.В. К вопросу комплексной профилактики сахарного диабета с учетом техногенных факторов окружающей среды (экспериментальные данные) // Медицина труда и промышленная экология. 2012. №5. С. 33–37.

Сатишандра Чаттерее, Дхирендра Мохан Датта. Введение в индийскую философию, Том 25. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1955. 376 с.

Свобода Р.Э. Аюрведа: жизнь, здоровье, долголетие. М.: Саттва, 2003. 384 с.

Сокол В.Б. Ведийская шабда как кросс-культурный мост между востоком и западом // Академический вестник. 2008. № 3. С. 47–63.

Сорокина Т.С. История медицины: учебник для студ. высш. мед. учеб. заведений. М.: Академия, 2014. 560 с.

Сосновских Е.Г. Взаимодействие дискурсов науки и религии в период перестройки (на материалах журнала «Наука и религия») // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2017. Т. 17. № 3. С. 50–56.

Суботьялов М.А. Введение в Аюрведу. Пропедевтика Аюрведической медицины. СПб.: Ремедиум, 2011. 237 с.

Суботьялов М.А. Традиционная аюрведическая медицина: источники, история и место в современном здравоохранении: автореф. дис. ... д-ра. мед. наук. М., 2014. 50 с.

Суботьялов М.А., Дружинин В.Ю. Диетология в традиционной Аюрведической медицине // Медицина и образование в Сибири. 2012. № 3. С. 30-36.

Суботьялов М.А., Дружинин В.Ю. Индивидуально-типологический (конституциональный) подход к организму и личности в аюрведической медицине // Традиционная медицина. 2011. № 3 (26). С. 60–63.

Суботьялов М.А., Дружинин В.Ю. Клятва при инициации врача в традиционной Аюрведической медицине («Клятва Чараки») // Биоэтика. 2012. № 2 (10). С. 12–15.

Суботьялов М.А., Дружинин В.Ю. Медицинское образование в традиционной аюрведической медицине // Сибирский педагогический журнал. 2012. № 6. С. 186–191.

Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Психосоматическое направление в традиционной аюрведической медицине // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 4 (24). С. 169–172.

Суботялов М.А., Дружинин В.Ю. Учебная литература традиционной аюрведической медицины // Сибирский педагогический журнал. 2012. № 9. С. 51–54.

Топоров В.Н. Пуруша // Большая Российская Энциклопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 2014. С. 753.

Хасин К.М., Мидлер А.П. Пряности, лечебные и кулинарные свойства. СПб.: Саттва, 2003. 143 с.

Цыганков Д.А. Мировоззренческие основы профессорского служения С.М. Соловьева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2021. № 99. С. 36–49.

Черепанова М.О., Суботялов М.А. Компонентный состав и биологическая активность олео-камедной смолы *Boswellia serrata* (Bursaceae) // Растительные ресурсы. 2022. Т. 58. № 2. С. 111–123.

Чопра Д., Млодинов Л. Война мировоззрений: Наука и Духовность. М.: София, 2012. 320 с.

Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 188–207.

Шохин В.К. Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. М.: Восточная литература РАН, 2001. 504 с.

Шохин В.К. Школы индийской философии. М.: Восточная литература РАН, 2004. 412 с.

Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. Патанджали и йога. М.: Ладомир, 2013. 558 с.

Behere P.B., Das A., Yadav R., Behere A.P. Ayurvedic concepts related to psychotherapy // Indian J. Psychiatry. 2013. Vol. 55 (suppl. 2). P. 310–314.

Chacrabarti A. On knowing by being told // Philosophy East and West. 1992. Vol. 42. № 3. P. 421–439.

Lakshmi C. Mishra Scientific Basis for Ayurvedic Therapies. London, New-York: CRC Press, 2003. 656 p.

Lyssenko V. The human body composition in statics and dynamics: ayurveda and the philosophical schools of vaishesika and samkhya // Journal of Indian Philosophy. 2004. Vol. 32. № 1. P. 31–56.

Prabhu H.R., Bhat P.S. Mind and consciousness in yoga — Vedanta: A comparative analysis with western psychological concepts // Indian J. Psychiatry. 2013. Vol. 55 (suppl. 2). P. 182–186.

Ranade S., Deshpande R. History and Philosophy of Ayurveda. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2006. 150 p.

The Ayurvedic Pharmacopoeia of India. New Delhi, 2008. 190 p.

Vyas M.K., Dwivedi R. Practical applicability of Nyayas (Maxims) mentioned in Chakrapani Tika // AYU. 2014. Vol. 35. № 3. P. 227–230.

Abstract

Dialogue of medicine, philosophy and religion (on the example of Ayurvedic medicine)

The issue of confrontation between science and religion seems to be a common place that does not require discussion. The dialogue between scientific and religious worldviews often reached acute states, there were many periods of confrontation when it seemed that there was no way to find common ground and agree on them. But have science and religion always been such antagonistic, mutually exclusive phenomena? This article analyzes the historical development of the dialogue between science and religion. It is shown that even during the periods of official proclamation of the dominance of any one of these areas, the dialogue never stopped, there was always mutual influence and complementarity. Thus, in the era of the Middle Ages, with the characteristic prevalence of the religious worldview, science continued its development, the Christian dogma prompted to explore the world created by the God. In the period of Modern times, the era of important scientific discoveries, the triumph of reason, religion was also not completely rejected and continued to maintain its influence in society. Quite a few scientists, along with their scientific activities, also retained faith in God, the Supreme Mind, and argued that this faith does not interfere and even stimulates them to conduct research. The current state of the dialogue of the science of religion is shown and an opinion is

expressed about the possibility and even the need to combine scientific and religious, spiritual approaches.

The article presents the problem of finding the historical and philosophical foundations of traditional Ayurvedic medicine due to the philosophical schools of Ancient India. The purpose of the article — the identification of communication of traditional Ayurvedic medicine with the philosophical schools of Ancient India. Research Methodology. When writing this article, the author used the sources of traditional Ayurvedic medicine, as well as works devoted to the concepts of the philosophical schools of Ancient India, using comparative and analytical research methods. To achieve the goal, analyzed the basic concepts of philosophical schools of ancient India, as well as a comparison of the specific application of the tenets of the schools in the sources of traditional Ayurvedic medicine. All the listed schools of ancient India (Sankhya, Yoga, Nyaya, Vaisheshika, Uttaramimamsa (Vedanta) and Purva-mimamsa) are orthodox schools. Over time, these schools are formed two pairs: Nyaya-Vaisheshika and Sankhya-Yoga, which have a close relationship with Ayurvedic medicine. Vedanta and Purva-mimamsa because of the differences that exist between them, considered in isolation. Both are based directly on the Vedas, while the first four systems, though refer to the Vedas, but interpret them differently. The main result is that the "working hypothesis" of the world and human device, which supports the traditional Ayurvedic medicine, formed mainly of representations orthodox philosophical schools. The author notes that the greatest contribution to Ayurvedic medicine have made the first four school — Vaisheshika, Nyaya, Sankhya, Yoga. Thus, Ayurveda is not based on any one philosophical direction, and uses a variety of these systems. The article examines the features six major philosophical schools of ancient India, which had an impact on the conceptual paradigm of traditional Ayurvedic medicine. It is emphasized that due to the detailed study of the future of ayurvedic doctor of philosophy took place the formation of his world view that is reflected in the oath, which ayurvedic doctors gave at the end of their training. In conclusion, the conclusion is that traditional Ayurvedic medicine has a strong philosophical basis, associated with all known philosophical schools of Ancient India.

ГЛАВА 2. Древнерусская традиция врачевания. Современность и возвращение к истокам

Древняя медицина, несмотря на многообразие традиций, придерживалась общей естественной установки в отношении причин болезней и врачевания. Мир и человек созданы волей и мыслью Творца (Словом, Логосом на христианском языке), в нем все взаимосвязано. В естественной среде и при естественных условиях жизни недуги человека поправимы естественными средствами. Человек никогда не рассматривался исключительно как тело. В мифологических образах, в философских и религиозных учениях человек представлял как единство тела, души и духа, единства чувства, сознания (разума) и воли. Любые нарушения морального закона, несовершенство мысли и действия, эмоциональные потрясения сказывались на здоровье. Медицина в развитых практиках представляла собой единство религиозных верований (философии), науки, искусства и опыта; в нерелективных формах можно обнаружить те же составляющие в народной медицине.

Вопросы медицинских практик в фокусе проблемы взаимосвязи религии и науки по-разному ставились и решались в трех основных традициях врачевания в Древней, средневековой Руси (XI — нач.XVII вв.). Для понимания отношения к болезни и здоровью важны особенности исторической ситуации — принятие и распространение христианского вероучения, борьба против языческих верований и практик, разногласия между православными и латинянами, межкультурные влияния.

Направления врачевания можно разделить на духовное целительство в православной традиции, народную медицину и профессиональную средневековую медицину. Несмотря на разность установок трех направлений врачевания, они сходились в главном — природа человека неотделима от природы Целого. Зримая земная природа мыслилась как органическая часть могущественной, но сокрытой природы. Человеческое существо таит в себе весь потенциал

невидимой природы, отсюда причины болезней стоит искать в том, что определяет земную жизнь человека — в сущностном (ноуменальном) мире причин. Но скрытые силы воспринимались по-разному, свое понимание устройства мироздания и человека выражали в разных картинах мира¹.

§1. Народная медицина

Народные верования сохранили с дохристианских времен живое восприятие природы; поэтическое воображение рисовало яркие образы существ параллельных, но сопряженных с человеком, царств природы. Исследования древнерусского языка приводят к выводам о цельности мировосприятия средневекового человека, для которого видимое и невидимое, мир живущих и мир предков не имели непроходимых границ. Палеолингвистические смыслы указывают на то, что состояние нормы, здоровья понималось как целостность. Славянское *цельво* (от *цел* — целый, невредимый) обозначало исцеление как воссоздание целого. В самом именовании индивида — *человек* в своих значимых корневых основаниях объединялось понятие целостности (от *цѣль*) и силы, мощи (от *вѣкъ*)². В древнем значении слово *человек* означало того, кто имеет полную силу. Но одновременно слово указывает на то, что человек существовал не сам по себе, а мыслился частью Целого. Все, что относилось к проявлению земных жизненных сил, передавалось словами с коренной основой «жи». Известный исследователь древнерусского языка и культуры В.В. Колесов установил, что важнейшими основаниями, обеспечивавшими существование живого, были: «жила» —

¹Подробно об антропологической основе врачевания см. написанную В.В. Мильковым главу «Мир и человек» в кн.: Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. М., 2015. С.21–72.

²Ср.: увечный – не имеющий силы. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 146.

кровоток, распространявший по телу жизненную силу; «жир» — готовая пища для поддержания жизнедеятельности; «жито» — хлеб, плоды как основа для приготовления еды (через них осуществлялась связь человека с природной средой); «жиро» — пастбище, где содержался обеспечивавший пищей скот (поэтому оно включалось в число важнейших элементов жизни); «жижа» — обозначение размельченной еды, особым образом приготовленной для жертвоприношений (через нее участниками жизни были предки и сверхъестественные силы); «жица» — волосая нить, олицетворявшая своего хозяина и в магическом смысле считавшаяся вместилищем жизни. В магии прослеживали симпатические связи, считалось, что часть самоподобна целому, воспроизводит характер целого — самого человека, отсюда запреты на стрижку и вредоносные манипуляции с волосами¹. Все вместе передавалось понятием «живот» и впитывало в себя все перечисленные выше частные значения. Это имя прилагательное, в современном значении «живой», обозначало признак существования человека или другого живого существа. «Все частные, дробные проявления жизни сошлись в отвлеченном и обобщающем обозначении субъекта жизни (*живот*) и жизненного процесса (*житье*)»². «Жить» является таким же древним понятием, как и «живот», обозначая процесс, образ и качество жизни. Глагол «жить» (от «жити») передавал понятие длительности, непрерывности жизни, а вот максимально абстрактное понятие «жизнь» пришло с христианством и в книжности употреблялось как для обозначения вечной духовной жизни, так и для обозначения временного телесного существования³. Понятие «живот» вобрало в себя представления о животворящей основе, скрытой причине природоустройства. Синкретичное народное мировосприятие можно поименовать как «вечное в настоящем»⁴. Только под влиянием христианства понятие

¹Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. С. 73–74.

²Там же. С. 74.

³Там же. С. 74–80.

⁴Сокровенные знания Древней Руси. С.11.

«живот» стали использовать не для обозначения жизни вообще, а для обозначения скотины, утробы, земной жизни, для передачи представлений о сроке жизни. Причины болезней усматривали в нарушении универсальных законов жизни, совместного жития человека, в том числе и с существами параллельных миров природы, которые в архаическом сознании в целом воспринимались как нейтральные, но с принятием христианства постепенно отношение к ним менялось на отрицательное, как к демоническим силам. В народном магическом врачевании воздействие практиковали на уровне скрытых причин, как правило, волевым воздействием или обращаясь за помощью к природным духам в заговорах и заклинаниях. Именно последнее обстоятельство послужило причиной борьбы Церкви против знахарей и магов, которых обвиняли в колдовстве, чародействе и сговоре со злыми силами.

Народная традиционная медицина приспособлялась к новому учению. Феномен двоеверия — характерная черта народного целительства. Полюс высших сил, к которым обращались за помощью, фокусировался на Христе, Богородице, Архангеле Михаиле, ангелах и святых, а злые, вредоносные силы персонифицировались в образах «нечисти». В среде восточнославянских народов обобщенные представления о болезнях связывались с Лихорадками (они же в древнерусских текстах фигурировали как Трясовицы). Причины болезней усматривали в грехах, за что человеку посылаются наказания через Лихорадок. В целительской магии первостепенную роль играло общение с природными стихиями. Существовали многочисленные способы намагничивания психической энергией воды. Вода служила знаковым проявителем состояний психической энергии, концентратом посылок мыслеволи целителя, информационным посредником. Добытый с помощью ритуального трения живой огонь считался наилучшим средством очищения во время эпидемий, а также средством защиты. Большое значение придавали освященному огню, а также свечам, вынесенным из церкви. К физическим

средствам знахарского воздействия относятся фитотерапия, мануальная терапия, массаж. Наряду с этим применялись хирургические методы типа костоправства и зашивания ран, водолечение и бани, использование минеральных веществ и животных в лечебных процедурах. Чистота мысли и слова древними мыслились как залог здоровья, лада и мира в совместном житии.

§2. Христианские традиции целительства и врачевания

С принятием христианства в ранний период повсеместно на Руси в массовом сознании возобладали идеи аскетической традиции, которую активно поддерживала Церковь. Идея спасения в посмертном существовании благодаря праведности в этой скоротечной жизни направляла устроения и практическое поведение. Согласно официальной доктрине, природа человека изначально двойственна: тело сотворено из праха земного, но душа имеет божественную природу. Осознание человеком его плотско-душевной греховной природы лежит в основе устремлений к Богу, определяет нравственный выбор и надежду на лучшую участь своего посмертного существования. Последовательным пропагандистом аскетизма выступал Киево-Печерский монастырь. Строгая аскетическая установка с вердиктом греховности плоти окончательно оформилась в трудах Кирилла Туровского (предположительно 1130 — не позднее 1182)¹. Аскетизм в Древней Руси составил идейную основу отрицания медицины как профессионального занятия, бесполезности или даже вреда любого лечения тела. С точки зрения этих установок болезнь воспринималась как Божье наказание и испытание,

¹Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л., 1956. С. 340–347; Колесов В.В. Кирилл Туровский. М., 2009. С.25–40.

как «некая подготовка к “правильной” смерти, смерти в покаянии»¹. В литературе данный феномен получил название «культ болезни». Ценность страданий усматривали в очищении души.

Показателен текст из Домостроя, в который вошли поучения с XI века, «Как христианам врачеваться от болезней и от всяких страданий...»: «Если Бог найдет на кого-то болезнь или какое страдание, врачеваться следует божьей милостью да молитвою и со слезами, постом, подаванием нищим да истовым покаянием, с благодарностью и прощением, с милосердием и нелицемерной любовью ко всем. Если ты кого-то чем-то обидел, нужно просить прощения сугубо и в будущем не обижать. А при этом отцов духовных и всех священников и монахов поднять на моление Богу, и петь молебны, и воду святить честным животворящим крестом и со святых мощей и с чудотворных образов, и освящаться елеем; по святым чудотворным местам по обету ходя, молиться со всею чистою совестью, и тем самым получить от Бога исцеление самым разным недугам»².

6-е правило 6 Вселенского собора высших церковных иерархов, который состоялся в Трулльском зале в императорском дворце в Константинополе (при Юстиниане II), лишало причастия вплоть до изгнания из церкви тех, кто поддавался волхвованию. Согласно толкованию «Домостроя», в категорию волхвов попадали и травники. После пяти лет провинившихся и покаявшихся могли допустить до причастия³.

¹Медведь А.Н. Антропология болезни в Древней Руси (X–XVII вв.). Очерки истории. М., 2014. С. 42.

²Домострой. М., 1990. С. 119.

³Домострой. С. 123. В народном целительстве никогда отдельно травами не лечили, но только при ритмичном мыслеволевом воздействии заговоров и молитв. С молитвами собирали травы. Заговоры и молитвы «часто сопровождалось лечебно-магическими действиями “смыванием”, “запеканием”, “окуриванием”, “топтанием”, “вымерянием”, “выкатываем” болезни и пр.» (Малахова А.С., Малахов С.Н. Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI – нач.XVI в.). Армавир, 2014. С. 153).

Исследователь «Киево-Печерского патерика» А.С. Малахова охарактеризовала описанные там чудесные излечения как «**теургическую терапию**»¹.

О целительском даре русских святых можно выразиться словами, которые были сказаны о Никите Переяславском: «Имея Богом дарованную ему благодать... источники целеб изливает приходящим к нему с верою»². Теургическую терапию, в основе которой лежит связь с Духовной Иерархией, реально практиковали русские святые и подвижники. Чудеса исцеления чаще всего свершались по молитве Божиим избранников. Молитвами врачует больных Феодосий Печерский. Современник Феодосия — Демьян-пресвитер — исцелял недужных молитвою и миропомазанием. Благодаря молитвам Сергия Радонежского многие больные выздоравливали.

Не телесное врачевание, а духовное воздействие и гигиенический уход за больными считались в монастырских больницах главными средствами помощи болящим. С точки зрения очистительной силы психической энергии само присутствие подвижника у постели больного создает благотворную атмосферу, заряжает духовной энергией, вселяет веру в исцеление или оказывает духовную помощь при переходе в иной мир. Способность исцелять, согласно произведениям христианской письменности, дается тому, кто действует по внутреннему велению сердца, бескорыстно, а не по рациональной установке. Важное условие успешного целительства в «теургической терапии» — это покаяние.

Не столь суровое отношение к человеческим немощам выражали богословы-неоплатоники. В «Богословии» Иоанна Дамаскина обосновывается принцип соотнесенности души и тела, а также равная ответственность души и тела за

¹Малахова А. С. Врачевательная деятельность монахов Киево-Печерского монастыря (середина – вторая пол. XI в.) // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 7 (26). С. 98.

²ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. СПб., 1908. С. 248.

прегрешения¹. С точки зрения христианизированного неоплатонизма, признавалось целесообразным врачебное вмешательство в восстановлении здорового состояния тела, что можно рассматривать как обоснование в христианской культуре профессиональной медицины. В ряде апокрифов, а также в отреченной литературе прямо утверждается антропокосмическое тождество, или принцип соответствия микрокосма и макрокосма, который составлял основу древней космоприродной медицины. Эта традиция уходит своими корнями в античность и культуры древних цивилизаций, а также своеобразно отражена в народном целительстве.

Трансляция античного наследия проходит через все русское Средневековье и с середины XVII в. соединяется с профессиональной медициной, привнесенной на Русь, с одной стороны, дипломированными врачами-иноземцами, приглашаемыми государями, а с другой стороны, отечественными практикующими врачами без официального образования — кровопусками (рудометами), зубоволоками, зелейщиками, лекарями.

До наших дней дошли исторические свидетельства существования уникальных мест на Земле русской, где встречались разные культурные потоки, шла ассимиляция знаний и опыта. На живописном берегу Волхова расположился Антониев монастырь, в Соборе Рождества Богородицы которого сохранились уникальные фрески, красноречиво отражающие жизнь монастырской братии и простых новгородцев XII вв. Храм был возведен в 1117–1119 гг., а украшен фресками основателем монастыря Антонием Римлянином в 1125 г. Великий Новгород тех времен предстает как европейский город с массовой грамотностью. Исследования исторических артефактов приводят к выводу об органичном сочетании в Антониевой обители духовного целительства и

¹Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского / Труд О.М. Бодянского с предисловием А.Н. Попова // ЧОИДР. Кн. 4. 1877.

профессионального врачевания, веры и знания, а также трансляции архаических сокровенных познаний в христианской культуре. Монастырь становится центром знаний и практической медицины. Каждого, кто входил в храм Рождества Богородицы, встречали сохранившиеся до наших времен погрудные крупные изображения на предалтарных столбах сразу двух пар святых врачевателей, над которыми помещен сюжет Благовещения. С левой стороны прихожан встречают святые целители Иоанн и Кир. На плоскости правого столба помещены святые целители Флор и Лавр. Флор в левой руке держит свиток, а в правой руке Лавра — пиксида (коробочка для снадобий). Свитки в руках святых целителей можно истолковывать как указание на целительную силу слов Писания, чудесное действие которых усиливает действие телесных лекарств, символами которых выступают сосуд и ковчежец. Подобного типа художественное решение настраивает на врачевание недугов не только терапевтическими средствами, но духовной работой с верой в высшую помощь.

Подводя итоги, можно сказать, что доминирующая установка на «культ болезни» в средневековом массовом сознании настраивала на борьбу духа против немощей тела и невзгод жизни; в целом, во врачевании приоритеты отдавались духовной помощи и гигиене; вместе с тем отношение к болящим определял и христианский принцип милосердия — вера находила приемлемые формы сочетания со знанием. Снискал славу Антониев монастырь в Великом Новгороде как центр духовного и телесного врачевания.

§3. Профессиональная медицина как натурфилософия, наука и опыт

Трансляция опыта и знания античной медицины в раннем русском Средневековье шла через книжную монастырскую культуру. Уже первое пришедшее на Русь сочинение, повествующее об основах православной веры,

«Изборник Святослава» 1073 г., содержало сведения о познании природы, в том числе астропрогностического и медико-гигиенического характера. Наибольшей популярностью пользовался неоднократно переписываемый апокриф «Галеново на Гиппократата»¹. Текст представляет собой краткое, популярное изложение сочинений авторов гиппократовой школы. В нем отражены вопросы этики врача, натурфилософские основы врачевания, сведения физиологического характера, советы по диетической профилактике, гигиене, правильному образу жизни. Диета, гигиена, образ жизни и иные профилактические меры соответствовали естественной установке в медицине. Стержнем понимания природы человека был принцип соответствия микрокосма и макрокосма, согласно которому структура вселенной отражена в структуре человека. Отсюда любые изменения в здоровье человека можно предусмотреть по знакам в изменении космоприродной среды. Звездное небо для древнего человека служило лучшим ориентиром во времени, а влияния звездных течений на жизнь земных стихий прочитывались как знаковые события, предвещающие волнения и отклики стихий в природе человека. Человек и среда мыслились как неразрывное целое, отсюда здоровье можно подправить минеральными, растительными и животными дарами конкретной среды обитания, а также рационально продуманной технологией приготовления и употребления пищи. Технологии опирались на знание природно-стихийных соответствий.

Принцип соответствия отражен в четверичной теоретической схеме, составившей основу гуморальной медицины. Гумор от лат. “humor” — жидкость. Жидкостей насчитывали четыре — кровь, лимфа (флегма), желчь (желтая желчь), (черная желчь). С их помощью описывали системы организма и космоприродные соответствия по симпатическому принципу. Согласно «Галеново на

¹Галеново на Гиппократата // Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. С. 377–397.

Гиппократ», флегма концентрируется под селезенкой, а присущая ей мокрота излишками выходит через рот и ноздри. Кровь связывается с сердцем и кровеносными сосудами. Красная желчь локализуется в желчном пузыре, а ее излишки соотносятся с ушной серой. Скопление черной желчи увязано с селезенкой, а выход излишков видится создателю текста через глаза. Заболевания объяснялись нарушением баланса жидкостей в организме и функцией соответствующих органов.

Описание космической динамики систематизировалось в календарях, в которых особую роль играли солнечный и лунный циклы. Сезонная ритмика природы осмыслялась на языке сменяющих друг друга стихий — воздуха (весна), огня (лето), земли (осень), воды (зима). Если добавить к стихиям две пары противоположностей — холодный и горячий, сухой и влажный, то получим символическую матрицу, с помощью которой описывались сезонная динамика, возрастная динамика, индивидуальные конституции (темпераменты), лекарственные растения и пр. Согласно «Галеново на Гиппократ», каждая жидкость ведет себя по-разному в разное время года, а также неодинаково воздействует на людей разного возраста. Для медицинской диагностики важно, что для каждого возрастного периода характерно преобладание одной из четырех жидкостей организма. Вся жизнь делится на четыре периода: детство-отрочество, возмужание, зрелость, старость. Каждый из этих периодов уподоблен соответствующему сезону годового цикла, и по принципу параллелизма для каждого возрастного этапа в организме действует преобладающая жидкость, обладающая соответствующими возрасту сезонными признаками. Сочетанием жидкостей объяснялись физиологические особенности организма, с учетом чего и давались медико-диетические рекомендации для разных случаев.

Кроме «Галеново на Гиппократ», в рукописном наследии выявлены и другие тексты медико-гигиенического содержания, включая и прямые рекомендации по применению флеботомии (кровопускания). Выявлено,

что литературный конвой, сопровождающий «Галеново на Гиппократ», содержит прямые указания астропрогностического (ятроматематического) характера. Детализации медико-гигиенических рекомендаций на каждый месяц года посвящена статья «Стихии двенадцати месяцев» из сборника Тр. № 762¹.

В основу диетических предписаний статьи в сборнике РГБ. Тр. № 672 «О годовом круге и воздушных изменениях» положены качества хронократоров, определяющиеся по пребыванию Солнца в одном из двенадцати знаков Зодиака². К научному компоненту подборок относятся статьи, которые позволяют правильно производить календарные исчисления (статья «О лунном течении»). В них включались прямые медицинские рекомендации по флеботомии (статьи «О кровопускании», «Правило о днях, в которые нельзя пускать кровь или врачевать», «О качестве крови, когда бывает кровопускание»)³. В сокровенном аспекте особое значение играла ятроматематика, или астрологическая прогностика, соотносившая заболевания, течения болезней, проведение медицинских процедур, сбор и приготовление лекарств из растительного и минерального сырья с **качеством времени**, главным образом, в зависимости от солнечной и лунной активности.

Появившиеся на рубеже XIV–XV вв. из недр сокровенной книжности идеи в середине XVI в. стали господствующими среди практикующих медиков. Но до приезда на Русь европейских врачей насыщенные философскими и научными идеями тексты оказывались в составе монастырских библиотек. Их наличие там можно объяснить реальной медицинской практикой в стенах монастырей.

Наибольшее влияние на распространение медицинских и научных познаний оказал памятник под пространным

¹Сокровенные знания. С. 365–376.

²Там же. С. 398–408.

³Там же.

названием — «Книга, глаголемая Благопрохладный вертоград, избранная от многих мудрецов, о различных врачевских вещех ко здравию человеческого пристоящих»¹. Под таким именовании фигурировала группа рукописей, которая восходит к переводу с немецкого типографского издания 1492 г. Перевод этот был осуществлен в 1534 г. по распоряжению митрополита Даниила, а само мероприятие, видимо, было связано с тяжелой болезнью Василия III, скончавшегося в 1533 г. от мучившего его неизлечимого недуга. Вертоградом называли Лекарственный сад, а все название произведения в целом указывает на его медицинское предназначение. Среди авторитетов в содержании упоминаются Аристотель, Платон, Гален, Гиппократ. По сути дела, «Благопрохладный вертоград» — это первая на Руси медицинская книга энциклопедического содержания. Ею комплексно охватывались сведения о многообразных лекарственных средствах растительного, животного и минерального происхождения, а также детально прописывалось применение их при разных заболеваниях. Рецептура классифицирована при помощи специального указателя «О немощах», где можно было найти описание патологий всех частей тела и внутренних органов. Подобная литература в жанровом отношении относится к разряду травников и лечебников. В «Благопрохладный вертоград» отдельными блоками включены статьи о кровопускании, о противоборстве эпидемиям, о зачатии детей и беременности, а также восходящие к европейским первоисточникам разделы «О маслах», «О препущении вод» (т. е. «О дисциплиации»).

Естественная медицина в современной практике вошла в корпус восстановительной и предохранительной медицины. Основной же поток медицинского знания и практик был устремлен по руслу экспериментально-научной медицины, соответствующей установкам науки Нового времени. Достижения в области «научно-обработанных молекул» и

¹Благопрохладный вертоград. URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_009995086/

искусственных синтетических препаратов, ориентация на приборные технологии, а в современном мире — на информационно-цифровые, дифференциация знания и специальностей стали определять и облик медицины. Один из итогов революции Нового времени отражен во фразе: «Душу отдали религии, а тело — науке». Сокровенное и рациональное разошлись (на Руси с начала XVII в.), наука и медицина стали объективными, позитивными. Произошла утрата целостного видения человека в официальной медицине.

§4. Священномученик, митрополит Серафим (Л.М. Чичагов) и Святитель Лука, архиепископ Крымский (Войно-Ясенецкий)

В мейнстриме научно-экспериментальной медицины были подвижники, которые шли против течения, развивая врачевание на основе древних принципов естественной установки или же внося вклад в медицинское знание и практики, утверждая необходимость единения науки и религии.

Священномученик, митрополит Серафим (в миру Леонид Михайлович Чичагов) и Архиепископ Крымский Лука (в миру Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий) оставили яркий след в истории отечественной медицины. Л.М. Чичагов изучал историю медицины, но без специального образования. Он — сторонник естественной установки, создавший свою систему врачевания, написал внушительный двухтомник по истории медицины (1891–1895 гг.). Войно-Ясенецкий — хирург, профессор, получил Сталинскую премию Первой степени за фундаментальный труд «Очерки гнойной хирургии» и работу «Поздние резекции при инфицированных ранениях больших суставов» (1946), награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Для обоих и медицина, и пасторское служение были призваниями. Лечение телесных недугов и врачевание души органично сочетались в их деятельности. Войно-Ясенецкий на

протяжении всей жизни совмещал священническое служение, работу хирурга и профессорскую деятельность.

Л.М. Чичагов начинал служение отечеству как кадровый офицер, герой Русско-турецкой войны (1877–1878 гг.), дослужился до чина полковника царской армии, проявил литературный талант в написании историко-военных трудов, «оставил после себя многочисленные проповеди, труды по богословию, истории, военному делу, медицине и музыкальные произведения»¹. Исполняя послушание своего духовного наставника Иоанна Кронштадтского, Леонид Михайлович принял монашество, стал настоятелем монастыря. По завещанию Преподобного Серафима Саровского будущий святитель написал «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря».

У Войно-Ясенецкого с детства была страсть к рисованию, он окончил Киевскую художественную школу. Художественный талант проявился в страсти к анатомии. «Из неудавшегося художника, — как пишет, Войно-Ясенецкий, — я стал художником в анатомической хирургии»².

С глубокой верой они проходили суровые испытания времени. Митрополит Серафим (Чичагов) был расстрелян 11 декабря 1937 года на полигоне НКВД в Бутово. Решением Архиерейского собора 23 февраля 1997 года митрополит Серафим причислен к лику священномучеников. Святитель Лука трижды был арестован, находился в тюрьмах, в трех ссылках (последняя в 1937–1943 гг.).

Любовь к Христу и возвышенная этика Евангелий стали основой их отношения к жизни, полной сострадания, милосердия, терпения и терпимости, бесстрашия пострадать за правду и честь, открыто выступать против зла и насилия,

¹Игуменья Серафима (Черная-Чичагова), настоятельница Московского Новодевичьего монастыря. Предисловие // Медицинское наследие священномученика митрополита Серафима (Чичагова). М., 2013. С. 9.

²Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдания. Автобиография. Акафист святителю Луке, исповеднику, Архиепископу Крымскому. Тула, 2013. С. 8.

идти против сложившихся предрассудков в науке. Выделим некоторые особенности этих двух подвижников духа в медицине.

Л.М. Чичагов изучал историю и все системы медицины, бытовавшие в XIX веке, пока не пришел к собственной системе выздоровления. Его система органично соединяла науку и религию: «Создав особую систему лечения... я желал бы доказать, что медицина как наука... должна более всякой другой науки опираться на религию и изыскивать средства в природе, созданной самим Творцом на пользу человечества, — не забывая, однако, что врачу необходимо иметь в виду не только одну больную плоть, но стараться искать корень болезни в духе или душе человека. Только такой врач будет иметь возможность подать скорейшую и вернейшую помощь»¹.

Его критика современной ему медицины более чем актуальна и по сей день. Ориентация на узко-материалистическое мировосприятие привела к тому, что перестали видеть душу в человеке, стали смотреть на разумное существо, как на «кусочек мяса». Согласно Л.М. Чичагову, разделить Природу и Бога нельзя, «они — струи из одного источника и совокупно ведут человека к вечности. Библия открывает истину через слово Божие, природа — чрез Творения»². Отсюда основная причина незнания человеческих болезней и путей исцеления есть результат отвержения Бога и религии. Если древние лекари брали лекарства из природы, созданной по замыслу Творца, то современные врачи ориентируются на синтетические препараты, которые для организма являются сильнейшими ядами. Древняя фармакопея опытным путем создавала сгармонизированные природные составы (целостные), усиливая основной эффект и ослабляя побочные действия. Здесь следует внести важное уточнение относительно эмпирического познания в медицине. Врачевание в древних

¹Медицинское наследие священномученика митрополита Серафима (Чичагова). М., 2013. С. 5, с. 13–14.

²Там же. С. 17.

цивилизациях, в сохранившихся традициях аюрведы, тибетской и китайской медицины в *истоках* метода и медицинской школы имели учение духовного учителя. Знание и чудодейственные рецепты посвященным «давались свыше». В народной медицине знание передавалось, образно говоря, «по профессии», из поколения в поколение, совершенствуя самих врачей как преемников и хранителей знания. Жрецы, шаманы, а также терапевты и ессеи в дохристианский период были целителями. Только чистой душе давались сокровенные знания. Этические ценности целительства отражены в Евангелиях, особенно в Евангелии от Луки. Истинный целитель — лишь посредник между людьми и Богом, он вечный путник, отказавшийся от земных благ. Чистое сердце открывает духовные очи. Любовь, сострадание и милосердие к страждущему — нравственные законы целительства. Чистота и любовь связывают ученика с духовным наставником: «Если заповеди Мои соблюдете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» (Ин. 15, 10; Рим. 13, 10)¹. Рациональная экспериментальная медицина ориентируется на интеллект, утратив, в целом, живую связь с духовным наставничеством. Некоторые подвижки наблюдаются сегодня в оживлении православной медицинской этики.

Научно-экспериментальная фармакология ориентируется на выделение химически чистого вещества, то, что можно «проверить научным анализом». Однако есть серьезные проблемы, на которые указывают сами ученые: невозможность определить воздействие лекарства на организм как целое, невозможность определить эмерджентный эффект сложного природного вещества, споры и незнание причин заболеваний. В результате, как правило, убирают симптомы, но не лечат саму болезнь. «Читая новейшие фармакологии, невольно задаешься вопросом: кто, наконец, мудрее — природа или химия?»². В

¹Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. С. 159–163.

²Медицинское наследие священномученика митрополита Серафима. С. 44.

отношении состояния научного языка в конце XIX века Чичагов замечает, что такого «хаоса в понятиях никогда не было, как теперь». Он резко критикует односторонность в медицинском образовании и в практике, незнание истории медицины, непонимание других направлений и специалистов. Перенося эту мысль на современное состояние медицины, добавим, что в литературе обсуждается феномен «множественного тела», когда каждый специалист «видит» в объекте медицинского консилиума свой «срез реальности», но соединить разные аспекты в целостную картину они не могут¹. Поневоле это состояние медицины подтверждает известную притчу о слоне и слепых, каждый из которых представлял себе слона по отдельной части внушительного животного.

Вера в Бога, в собственные силы своей веры в Бога уступила место вере «светилам медицины», «богам земным» с аттестатами доктора, профессора или магистра. «Жертвы эти с особым цинизмом восхваляют силу человеческого разума»², тогда как доктор «осознает в душе тайно, очень сокровенно, что он большей частью совершенно бессилён в оказании помощи страждущему человечеству»³.

Согласно Чичагову, медицина есть искусство предупреждения и излечения болезней. Ее «успехи находятся в тесной зависимости от успехов других наук и от общего хода цивилизации. История медицины есть только часть всеобщей истории культуры»⁴. В этом общем смысле хирургия и акушерство к медицине не относятся. Связанные с медициной подготовительные науки, такие как анатомия, гистология, физика, химия, патологическая анатомия и общая патология, он относил к естественно-историческим наукам. Фундамент медицины — философская антропология, у Чичагова — религиозно-философская антропология. Здесь мыслитель следует древнерусской традиции понимания

¹Мол А. Множественность тела: Онтология в медицинской практике. Пермь, 2017.

²Медицинское наследие. С. 48.

³Там же. С. 50.

⁴Там же. С.106.

человека и причин его болезней. В устройении человека, как и христианские неоплатоники, он выделял триаду — тело, душа, дух. Все действия души подразделял на три разряда — мысли, желания и чувства. Науку можно понимать как венец мыслительной работы рассудка. С желательной стороны души связана сила воли. Основой деятельной жизни является благоразумие как рассудок, состоящий на службе у воли. Центр жизни — сердце как орган, чувствующий тело и душу. Наиболее осязательные проявления духа в человеке — страх Божий или чувство присутствия верховного существа, совесть, жажда Бога как стремление к благу. В душе от действия духа появляется стремление к идеальности, любви, красоте, бескорыстию и добродетели.

Чичагов выделял три группы болезней — наследственные, благоприобретенные и эпидемические, заразные, указывая их причины в грехах несовершенного человека. Примечательно, что смысл эпидемий в городах и разных местностях он усматривал, как это делали и средневековые православные: «Люди способны пасть и извратиться в такой степени, что пребывание их на земле делается нетерпимо; сама природа, созданная Богом и служащая к прославлению Его, не в состоянии вынести их, как не гармонирующих с ней. Но Господь для исправления человечества посылает болезни и испытания, которые только и в силах вернуть людей на истинный путь и обратить лицом ко Господу»¹.

Основное внимание в натуропатической системе излечения Чичагов отводил крови, кровообращению и нервной системе. Страсти, вредные привычки, агрессивные мысли, заражения воздействуют прежде всего на эти жизненно важные системы организма. Их очищение становится решающим фактором восстановления природных защитных систем организма, который от природы обладает способностью к саморегуляции и самовосстановлению. Целитель приводит весомые аргументы использования как

¹Там же. С. 42.

больших, так и малых доз аллопатами, но в своей практике отдает преимущество лечению щадящим организм гомеопатическим дозам. Он использует неядовитые средства, но допускает и слабоядовитые, парализуя их влияние минимальными дозами. Интересен его метод диагностики лекарствами, в котором врач взаимодействует с сознанием и чувствами пациента. Целитель убежден, что нельзя лечить, не имея понятия, какое количество лекарства нужно больному. Его метод определения дозировки прост. Он начинает давать самые малые дозы, постепенно прибавляя дозировку. По внешнему виду и ощущениям самого человека устанавливается состояние кровообращения. «От состояния дозы ощущаемые приливы, боли, волнения должны уменьшиться или пройти, но никак не увеличиться»¹.

Для сравнения можно напомнить, что происходит в современном страховом здравоохранении, когда все медицинское образование перестроили по протоколу и лечат всех по протоколу. Более того, именно в фармакологической коммерческой индустрии в синтезировании новых веществ, экспериментировании с ними и их производстве, используются роботы-исследователи. Человек уже «не кусок мяса», как с горечью писал Леонид Михайлович, а «биоматериал» и «киборг» механической цивилизации.

С опубликованием медицинских работ Л.М. Чичагова в конце 1990-х гг., возрастает интерес к его учению и практике среди врачей, ориентированных на биоэтику и на естественную установку в медицине. «Взгляд Л.М. Чичагова на медицину не только не устарел, но и приобретает новое звучание в связи с осознанием духовных причин возникновения патологических состояний»², — пишет его внучка, настоятельница Московского Новодевичьего монастыря игумения Серафима.

¹Там же. С. 161.

²Игумения Серафима (Черная-Чичагова), настоятельница Московского Новодевичьего монастыря. Предисловие // Медицинское наследие. С. 5.

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) при жизни и после заслужил всенародную славу хирурга и пастыря от Бога. В своей автобиографии святитель пишет, что он часто испытывал необъяснимое волнение и покраснение при произнесении слов во время службы, которые заставляли задумываться о будущих поворотах в его жизненном пути, а затем подтверждались. Иногда приходили на первый взгляд странные мысли, смысл которых опять-таки становился ясным, когда сбывались события. Так, например, будучи начинающим хирургом в Переславле-Залесском (1910–1917), он поставил перед собой задачу глубокого самостоятельного изучения диагностики и терапии гнойных заболеваний, задумав изложить свой опыт в особой книге «Очерки гнойной хирургии». Внезапно пришла «крайне странная неотвязная мысль: “Когда эта книга будет написана, на ней будет стоять имя епископа”», в то время как он еще и не помышлял о священстве. Первый выпуск своей книги он дописывал в Ташкентской тюрьме, причем, начальник тюрьмы любезно предоставил ему кабинет после работы для его трудов. На заглавном листе им было написано: «Епископ Лука. Профессор Войно-Ясенецкий. Очерки гнойной хирургии»¹. Делая необходимую для хирурга работу по препарированию трупов, он усердно просил у Бога прощения за эти занятия. Это было время усиления антирелигиозной пропаганды в 1930-е гг. Молитва была остановлена голосом из неземного мира: «В этом не кайся». Пришло понимание, что «Очерки гнойной хирургии» нужны Богу. Перед грядущей мировой войной они были крайне необходимы в военно-полевой хирургии.

Профессор Войно-Ясенецкий, как профессионал, отличался удивительной работоспособностью, глубоким проникновением в предмет, изучал всю имеющуюся на тот момент литературу — кроме русского, на французском, немецком и английском языках, поддерживал и

¹Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдания. Автобиография. Тула, 2013. С. 38.

усовершенствовал передовые методы. В нем ученый-теоретик, анатом-практик сочетались с хирургом-художником. Наука требует вдумчивости, искусство чувствительности, а религиозность — духовной чувствительности, связи с высшим измерением бытия. Войно-Ясенецкий-хирург стремился изыскивать возможности и создавать новые методы с наименьшей травмой для организма. Важную роль играла установка, по возможности, отказа от общего наркоза в пользу регионарной анестезии и по разработке новых ее методов. На данную тему была защищена докторская диссертация в 1916 году в Москве. Так прокладывался новый путь в медицине. Вчитываясь в страницы автобиографии, приходишь к мысли, что Святитель Лука, профессор Войно-Ясенецкий в своей личности соединял религию, науку, искусство и опыт.

Вместо заключения. Научно-технический прогресс амбивалентен. Коммерция и использование знаний и новых технологий в агрессивных целях уничтожения человека и жизни на Земле, манипуляции сознанием людей, трансгуманистические технологические проекты улучшения телесной природы человека под видом «благодеяний», пропаганда дарения своих органов в целях трансплантологии — все это по-новому ставит вопросы о природе человека и его назначении на Земле. Обсуждать биомедицинские технологии серьезно можно только с позиций непредвзятого диалога науки и религии. Для этого сама научная медицина должна стать религиозной, а религия действенной в отношении конкретных вопросов жизни. Обозначим некоторые проблемы, подлежащие всестороннему обсуждению и решению:

1. Влияние синтетических ядовитых препаратов на душевные и духовные состояния человека. Последствия блокаторов нервной системы (ингибиторов) для душевной жизни («когнитивных способностей»).

2. Влияние на кровь, лимфу, нервную систему, секреции психоэмоциональных состояний и моральных действий.

3. Трансплантология и проблема взаимосвязи души и тела. Последствия для души, когда тело лишается органа.

4. Губительные влияния на сознание и организм (кровь, нервную систему и пр.) отравленной среды (воздух, вода, почва, электромагнитный смог, радиоактивные газы и пр.).

5. Трансляция болезненных состояний через технические средства (мобильная связь, телефония, компьютеры и пр.)

6. Физические эпидемии как психические эпидемии.

7. Страдание и потребительская установка в отношении здоровья и исцеления. Законы Божии и идеалы назначения человека.

Только перечисление некоторых проблем говорит о том, что ситуация катастрофическая. Одна медицина не справится. Человечество должно проснуться и найти пути к духовным истокам своего бытия и целительным силам природы.

Литература

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдания. Автобиография. Акафист святителю Луке, исповеднику, Архиепископу Крымскому. Тула: Имидж Принт, 2013. 128 с.

Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского / Труд О.М. Бодянского с предисловием А.Н. Попова // ЧОИДР. Кн. 4. 1877.

Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. М.: КНОРУС, 2015. 680 с.

Герасимова И.А. Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1 / Отв. ред. В.В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ, 2012. С. 128–153.

Герасимова И.А., Мильков В.В. К 90-летию выдающегося историка древнерусской математики Рэма Александровича Симонова // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. №1(13). С. 6–15.

Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. Киев: Наукова думка, 1988. 214 с.

Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М.: изд-во МГУ, 1990. 288 с.

Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. 960 с.

«Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного средневековья / изд.подготов. Г.М. Прохоров, Х. Миклас, А.Б. Бильдюг. М.: Наука, 2008. 733 с.

Домострой. М.: Советская Россия, 1990. 304 с.

Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. 684 с.

Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1 / Отв. ред. В.В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ, 2012. 248 с.

Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: ЛГУ, 1986. 312 с.

Колесов В.В. Кирилл Туровский. М.: Палая, 2009. 207 с.

Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2-х ч. Ч. 1.Тексты геоцентрической традиции / Изд.подг. В.В.Мильков, С.М.Полянский. СПб.: Мирь, 2008. 650 с.

Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч.II. Тексты геоцентрической традиции. СПб.: Мирь, 2008. 650 с.
Ч.III. Тексты плоскоотно-комарной традиции. СПб.: Мирь, 2009. 624 с.

Кузенков П.В. Календарно-пасхалические традиции в Византии и на Руси в XI–XII вв. Сопоставление календарных трактатов Михаила Пселла (1092 г.) и Кирика Новгородца (1136 г.) // Вестник Церковной истории. 2006. Вып. 2. С. 102–135.

Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л. Наука. Ленингр.отд-ние, 1986. 406 с.

Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики. М.: КРУГЪ, 2002. 589 с.

Малахова А.С., Малахов С.Н. Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI — нач. XVI в.). Армавир: Дизайн-студия Б, 2014. 298 с.

Малахова А.С. Врачевательная деятельность монахов Киево-Печерского монастыря (середина — вторая пол. XI в.) // Альманах современной науки и образования. 2009. № 7 (26). С. 96–100.

Медведь А.Н. Антропология болезни в Древней Руси (X–XVII вв.). Очерки истории. М.: МБА, 2014. 232 с.

Медицинское наследие священномученика митрополита Серафима (Чичагова). 6-изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 256 с.

Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011. 544 с.

Мильков В.В., Симонов Р.А. Наследие Кирика Новгородца (к 900-летию древнерусского ученого и мыслителя) // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXVII. № 1. С. 129–143.

Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике / Пер. с англ. Группы CubeofPink (МГУ); под. ред. А. Писарева,, С. Гавриленко. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 250 с.

Палея Толковая / Пер. А.М. Камчатнова. М.: Согласие, 2012. 652 с.

«Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв. / Ред. А.Н. Ужанков. М.: Согласие, 2014. 272 с.

Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.

Платон. Тимей / пер. С.С. Аверинцева // Платон. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. СПб., 1908.

Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры). М.: Наука, 2007. 431 с.

Симонов Р.А. Кирик Новгородец — русский ученый XII века в отечественной книжной культуре. М. Наука, 2013. 396 с.

Симонов Р.А. Расчетная пасхалистика домонгольской Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. №1(13). С. 16–31.

Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 720 с.

Святский Д.О. Астрономия Древней Руси / Автор предисловия, комментариев, дополнений М.Л. Городецкий. М.: Русская панорама, 2007. 664 с.

Knorr Cetina K. Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge-London: Harvard University Press. 1999. 329 p.

Abstract
**The Old Russ Tradition of Healing,Modernity
and Return to the Roots**

Ancient medicine adhered to a common natural attitude towards the causes of diseases and methods of healing. The world and man are created by the will and thought of the Creator, everything in man is interconnected. In the natural environment and under natural living conditions, human diseases can be eliminated by natural means. In mythological images, in philosophical and religious teachings, man was described as the unity of body, soul and spirit, as well as the unity of feeling, consciousness (mind) and will. Any violations of the moral law, imperfection of thought and action, emotional shocks had an impact on health. Medicine in developed practices represented a unity of religious beliefs (philosophy), science, art and experience. In non-reflexive forms, the same components can be found in folk medicine.

Questions of medical practices in the context of the problem of the interrelation of religion and science were differently posed and solved in the three main traditions of healing in Old Russ (XI — early XVII centuries). The areas of healing can be divided into spiritual healing in the Orthodox tradition, folk medicine and professional medieval medicine. Despite the difference in the attitudes of these three directions of healing, they were similar in the main thing – human nature is inseparable from the nature of the Whole. The visible earthly nature was presented as an organic part of a powerful but hidden nature. The human being contains the full potential of the invisible nature. Consequently, the causes of diseases should be sought in what determines the earthly life of a person – namely, in the essential (noumenal) world of causes. However, the hidden forces were interpreted in different ways, their understanding of the structure of the Universe and man was expressed in different pictures of the world.

In Orthodoxy, the natural attitude found its embodiment in the writings and practice of Metropolitan Seraphim (L.M.Chichagov). Chichagov's system organically combined

science and religion. He distinguished three groups of diseases — hereditary, acquired and epidemic, indicating their causes in the sins of an imperfect person. He adhered to naturopathic and homeopathic methods of treatment. Archbishop Luke (V.F.Voino-Yasenetsky) during his life and after his death earned national fame as a surgeon and as a pastor from God. In him, a theoretical scientist, an anatomist-practitioner were combined with an artist-surgeon. Science requires thoughtfulness, art requires sensitivity, and religiosity requires spiritual sensitivity, a person's connection with the higher dimension of being. Chichagov, being a surgeon, sought to find opportunities and create new methods with the least injury to the human body.

ГЛАВА 3. Традиционная медицина Киннаура

***Amchis*: The Indigenous Medicine Men and Living Icons of Tibetan Medicine**

Complementary and alternative medicine has been a part of human life and practices since times immemorial. The role of complementary and alternative medicine for the healthcare is undoubted mainly in light of its role in health promotion and well-being. The researchers have discussed the manner through which complementary and alternative medicine can be encouraged and continued as an integrated element of healthcare in developing nations. They have presented the example of *Amchis* of Northern Himalayas (Mishra *et al.* 2014).

Traditional Tibetan medicine (TM), at times called “*Lamaist*” or “*Buddhist*” medicine, has evolved into a unique medical system (Dash, 1997). Being a codified system of medicine, disease is caused due to discrepancy of the principles or elements, viz. air, wind, fire, and earth and water (Samel, 2001). Buddhist philosophy and shamanic origins of Tibetan culture form the basis of cosmological, mind-body, and spiritual dimensions (Witt *et al.* 2009). Healing involves use of medicines, mainly the plant-based preparations (Navchoo and Buth 1989), occasionally the minerals, animal or animal products, besides employing physical treatments, diet and lifestyle regulation, or mystical healing techniques (Plakun, 2008).

Besides Tibetan plateau, similar medical traditions are practiced in Mongolia, adjacent Siberia, Indian Himalayas and in the Russian province Kalmykia (Gerke, 2004). Tibetan Medicine has a substantial similarity with traditional Mongolian medicine. Following the increasing interest in traditional and complementary or alternative medicine, more demand can be expected in the future. The existing literature shows a relaxing, probably therapeutic potential, mainly for the chronic diseases (Witt, *et al.* 2012). Tang *et al.* 2020 worked on the medicinal plants with anticancer activity in the Tibetan traditional system of medicine by probing into the Tibetan medicine monographs and

drug standards and reviewing modern research literature. The researchers enlisted about 40 species of plants effective in treating cancer. Ren *et al.* 2021 have talked about the Traditional Tibetan medicine (TTM) as a major component of traditional Chinese medicine (TCM). According to the researchers, over thousands of years, the Tibetan people have slowly established a comprehensive theoretical system for Tibetan medicine and obtained rich clinical experience in the snow-covered plateau. The history of TTM has developed fast, particularly after the establishment of the People's Republic of China. In their research article, the authors give an overview of the history, theoretical system, common treatment methods, current development, and future prospects of TTM.

In almost every Himalayan village, there are people or communities who treat different diseases with locally available resources. These healers have acquired this knowledge either from a learned expert or inherited the art of healing from their ancestors. They have acquired special skills in the diagnosis and treatment of disease. The healers and herbalists have knowledge of the identification, collection, and conservation of medicinal plants. The indigenous system of medicines is quite primitive in Himachal and is conditioned by the age-old cultural traditions of Himalayan society. The systematic and analytical study of the traditional system of medicine has got an intrinsic value in the field of public health and has gained a special significance and concern in recent years. A number of systems operate within these societies and each has its own value, one such system is Amchi's system of healing. This system is common in the Kinnaur and Lahaul & Spiti districts of Himachal Pradesh, one of the northern mountainous states of India, spread over 56,019 km², is situated in the northwestern Himalayas. The state with an elevation ranging from about 350 meters to 6,000 meters above the mean sea level consists of the drainage system comprising of rivers and glaciers. The state of Himachal Pradesh is divided into twelve districts. Kinnaur is one of the twelve administrative districts of Himachal Pradesh. The district is further divided into three administrative units — Pooh, Kalpa, and Nichar — and has

five *Tehsils*. The district headquarters are located at Peo. Kinnaur is surrounded by Tibet in the east and is having the three high mountains ranges namely Zaskar, Greater Himalayas, and Dhauladhar, enclosing valleys of Sutlej, Spiti, Baspa, and their tributaries. The slopes are covered with thick wood, orchards, fields, and picturesque hamlets. The religious *Shivlinga* lies at the Peak of *Kinner Kailash* Mountain. The old Hindustan-Tibet Road passes through the Kinnaur valley along the bank of river Sutlej and finally enters Tibet at *Shipki La Pass*. The lifestyle of the people in Kinnaur, their culture, heritage, customs, and traditions has fascinated people from all over the world.

Centuries-old monasteries still exist in this area. The district is famous for its apples, *chilgoza*, and other dry fruits. The mountainous terrain gives way to great adventures sports of all kinds. The district enjoys a temperate climate due to its high elevation, with long winters from October to May, and short summers from June to September. The lower parts of the Sutlej Valley and the Baspa Valley receive monsoon rains. The upper areas of these valleys fall mainly in the rain-shadow area. The district is divided into three regions, i.e., Lower Kinnaur, middle Kinnaur, and upper Kinnaur. These regions have their own ethnicity. The people of lower Kinnaur are mostly Hindus, while inhabitants of middle Kinnaur are Buddhist as well as Hindus. The upper Kinnaur comprises of remaining north-eastern part of the district extending up to the Tibet border.

People in upper Kinnaur mostly follow Mahayana Buddhism. People living in Kinnaur are popularly known as *Kinners*, who are halfway between humans and gods. The Kinnaur society is divided into two broad occupational groups Rajputs and Scheduled Castes. The Scheduled Castes include *Chamangs* and *Domangs*. *Chamangs* are weavers whereas the *Domangs* are primarily blacksmiths.

The staple food of Kinnaur is buckwheat, wheat, and barley which are cultivated locally. The chief pulses consumed are peas, black peas, and beans along with vegetables. Salted tea is relished the most by people, which is usually taken along with *sattu* made of parched barley flour. Most of the people are non-vegetarian

and relish goat and ram's meat. People in the district are very fond of music, dance, and singing.

People of lower Kinnaur are mostly Hindus, but as one moves up one can see the followers of Buddhism. Besides worshipping their local deities, people also worship *Nag Devta* (serpent gods). *Lamas*, who are believed to be the spiritual *Gurus*, are consulted and their services are utilized for performing religious ceremonies. Parts of this district are situated at very high altitudes where the vegetation is sparse.

Plant species such as juniper, pine, fir, cypress, and rhododendron are found at elevations between 3,500 and 5,000 meters. In lower Kinnaur, temperate-climate trees are found, including oak, chestnut, maple, birch, alder, magnolia, apple, and apricot.

- **Geographical Area:** Total geographical area of the district is 6401 sq. km.

- **Administrative Setup:** There are three Development Blocks in the district, are - Pooh, Kalpa, and Nichar, besides five *tehsils* namely Sangla, Pooh, Nichar, Moorang, and Kalpa.

- **Demographic Profile:** According to the 2011 census survey, (Table 1), the district has a total population of 84121. There were 46,249 males & 37,872 females with 14750 SC Population & 48746 ST Population. Kinnaur has a sex ratio of 819 females for every 1000 males, and a literacy rate of 80 %. Its population growth rate over the decade 2001-2011 was 7.61%. Kalpa & Nichar Blocks were selected for the survey from district Kinnaur.

- The district is known for its delicious apples throughout the world. Not only apples but other fruits are also grown in the district. This includes apricot, almonds, peaches, grapes, and walnut are also cultivated in the district.

Communities around the world have been striving hard to find out ways & means to combat diseases and this process has led to the development of the age-old system of medicine. The system of healing is very old in Himachal Pradesh and is adapted with the cultural ethnicity of civilizations. The systematic and analytical study of the traditional system of medicine has got an

intrinsic value and has gained a special significance and concern in recent years. Different communities have different perceptions regarding the causes of diseases and these impressions took years to develop and are still prevailing among people. For the people, tribal areas, like Kinnaur, minor diseases of short duration are not of much concern and they concede them as a part of their life. These small body discomforts include cuts and wounds, common cold, stomachache, and headache, etc. Apart from these diseases, a number of diseases occur due to an imbalance between the 'hot' and 'cold' humor of the body. The cold environmental conditions are believed to be the cause of headaches, fever, cough, respiratory diseases, body aches, etc. Of the various assumptions made to find the cause, some of the possible causes of diseases include the role of the metaphysical world, evil-spirit, evil eye and ancestral wrath, magic, planetary influences, and actions in the previous life.

The disease is taken to be more severe if it manifests itself with pain and a person stops taking food and the risk to life becomes imminent. The outbreak of serious disease makes people stressed and the cause/solution of such problems is always sought in the spiritual supernatural world. People believe that not paying due recognition and reverence to local deities makes them annoyed and their wrath appears in form of the disease and even death. In such situations, people seek the help of folk healers, who often cure the disease by making use of religious techniques, such as prayer.

People believe that prayer, and spiritual means along with other methods can be used to invoke the divine power, which is believed to intervene in eradicating the cause of disease. According to the tribals, faith healing provides gradual relief from pain or illness or at times brings about a sudden relief, and thus uses it in place of, or instantaneously with, other healing methods.

Human societies inhabiting at high-altitude have remained isolated due to poor accessibility, harsh climatic and topographical conditions. Over the years, this remoteness has shaped their unique knowledge, culture, and even the system of healing.

Tribal communities of Kinnaur have developed their own healthcare system based on the availability of natural resources

and the knowledge inherited from ancestors. This system of healing is known as the *Amchi* system of healing, named after *Amchi*'s, the practitioners of this medicine. The word *Amchi*, derived from *bhoti* language means 'superior to all. The *amchis* do not merely follow academic manuscripts, but also have applied knowledge on preparing medicines. The traditional knowledge, practices, and beliefs of traditional *amchis* remained undocumented and passed on from one generation to another by word of mouth. These healers enjoy great respect and high social status among the communities they serve. But they are apprehensive of phasing out of the tradition with the availability of modern facilities in remote corners of the state. In order to impart their valuable knowledge and practices, they are keen on teaching the art of healing to anyone who is willing to learn it. However, the tradition is not well-accepted among the younger generation, due to its limitations for not providing enough income. In spite of the *amchis*' willingness to hand over their knowledge to the next generation, they don't find any follower who is keen on learning these traditions. This indicates that this system of medicine is on the verge of extinction.

In Kinnaur, the knowledge of this system is imparted through some social institutions. In some monasteries, the art of healing is taught to the students. Here, group learning help students in sharing knowledge on medicinal plants and also help in the dissemination of the knowledge across different villages. While interviewing traditional healers from Kinnaur, it was found that there is a lot of ambiguity in the nomenclature of plants used. In practice, these practitioners use different names for the same plant and sometimes one name for different plant species. In old manuscripts plant's name and its ethnomedical significance are well defined. Some of the traditional formulations recommended by these healers for treating various body ailments are:

Yangsing, zemma (*Tribulus terrestris*), batu (*Withania somnifera*), tungjung, imong (*Clematis orientalis*), and chitanga are heated and ground, and the powder so formed is orally given to the patient for treating piles.

A concoction of zerukh, kapoi, garha, rutha (*Saussurea lappa*), kerpa and guggal is applied to the affected area for treating insect bites or dog bites or snake bites.

Mixture of yangser, sisho, sazin, pogar and pipling is given to the patient with the problem of indigestion. Powder of imong (*Clematis orientalis*), chescha (*Ranunculus hirtellus*), zaddu, sukhasazi and anardana is given for treating indigestion. If the indigestion is due to the consumption of meat, then thesazi, kala navsadar nodes of jau grass are grinded, boiled in water, and the decoction is orally administered.

Sonth, kali mirch, lavang, flowers of batu (*Withania somnifera*), lansa are mixed, heated, and ground. The powder so formed is orally administered for treating gastric.

Flowers of dalli, kaunjauth, kasturi, wood of takser, peals of chutrum, chakchae are powdered, mixed with honey or gur (*sweetening agent*) or sugar, and orally administered for treating *Vayu vikar* or *Sutakvayu*.

Treatment of general weakness or joint pain or tiredness is done by prescribing the oral administration of powder of Ashwagandha, tangkum, kala zeera, adrak, and zatti. Treatment of intestinal infection is done by using titta, chatti, yakmeen, kichae, and zanktik, which are mixed with the fecal matter of pig and burnt to prepare ash. The ash so formed is administered to the patient.

For treating pit vicar, titta, chatti, yakmeen, kichae, zanktik are mixed with sarkemedok and ground to a fine powder. The powder is orally administered with water. Enema is prepared by mixing and boiling rutha (*Saussurea lappa*), kechae, batu, tunak, kemscha and hared in water given to the patient suffering from constipation.

Treatment of blood infection is done by orally administering the powder of basaka, hoglane, sangdig, zomsingh and amla.

For treating the redness of eyes these practitioners recommend the use of kersun, zimthick, bulltock, lasse and yanhi, which are ground in breast milk, and the drops are put in the eyes.

Nose infection is treated by using rutha (*Saussurea lappa*), sukhthal, tucha, bula, dongro and fecal matter of horse, which are

boiled in water and drops are put in the nose. For curing ear problems, these healers recommend the use of Ukchoi, uhugkaya, lafuk, rutha, suchi and harad, which are heated and ground. The powder so formed is boiled in water and its drops are poured into the ear.

Treatment of mouth ulcers is done by using rutha (*Saussurea lappa*), tucha, kerpa, sazzi, and Basaka, which are ground and mixed with honey, and the paste so formed is applied to the affected area.

Some of the diagnostic issues were discussed with the Amchi's, which are presented in the following pages.

Mechanism involved in the treatment

The Amchi system of medicine involves the usage of proper skills for diagnostic purposes, which is based on the vision and consideration of the practitioner. The system takes into account the key principles of Buddhism i.e. humanity, karma, and moral values. Amchi medicine is basically a science. This also involves the attitude of the healer which offers a holistic approach to maintain proper health status. Its principles are cataloged in an organized and reasonable framework based on an understanding of the body and its relationship with the environment.

Fundamental Cause of Disease

According to traditional Buddhist philosophy, everything in this universe is in a state of change and all that is happening is unstable. Instability is the root cause of suffering. Suffering results from a specific cause, whether concerned with present life or with a previous life. Only through proper knowledge and by practicing righteousness one can be released from the vicious cycle of misery. Tibetan medical theory states that everything in the universe is made up of the five elements, i.e., earth, water, fire, wind, and space, and these five elements form cells. Element earth controls the formation of muscle cells, bones, the nose, and the sense of smell, element water is responsible for the formation of blood, body fluids, tongue, and the sense of taste, fire is accountable for body warmth, skin tone, eyes and the sense of sight, element wind is responsible for breathing, skin and the sense of touch and element space is accountable for body's hollow spaces, ears and the sense of hearing.

Diagnosis of Disease: This system has distinctive methods of investigating patients. Before starting any treatment, the patient is physically examined, palpitated, and questioned. However, the questioning method is considered vital among all. The touch method of diagnosis is concerned with noticing body temperature, inflammation, etc. But, before starting the treatment the condition of the pulse is examined with reference to etiology, signs, and symptoms. The pulse points out the condition of health. The ability of pulse diagnosis is complex and difficult to master. Recording a patient's history is the chief method of diagnosis.

Pulse examination: According to this system, in a healthy person pulse rate is five beats per respiratory cycle. If the number of beats deviates from normal, it is indicative of some health disorder.

Physical examination: Physical examination is another method that involves a physical examination of the patient's body, eyes, tongue, and urine, etc.

Treatment Techniques

Various methods of treatment are used for curing disease. The treatment can be done by suggesting a balanced diet, the use of medicine, and physical healing.

Puncturing of Veins: Of the various techniques used for the treatment, the puncturing of body parts or veins is most important. It is used for curing headaches, paralysis, inflammation of joints, arthritis, etc. In this flower heads of some plants, animal horns, needles of iron, gold, or silver are used depending upon the type and seriousness of the disease.

The needles are heated and placed on the affected area. Veins are punctured in such a manner so as to allow outflow of blood. The needles or wires can be used to treat brain-related disorders such as epilepsy. In these monasteries, patients come all the way from remote areas of Kinnaur, for getting treatment for epilepsy and also to learn these healing traditions. Such patients are treated by using needles and medicines. Heated needles are touched at specific points time and again. Initially, the patient feels some pain but with the progression of treatment, this pain fades out. The touching of needles requires special skills which are learned

with experience. Special points are marked for touching the needle. Along with this, some medicines are also used for curing diseases.

Medicinal Ingredients

Material of vegetal origin is the chief component of medicine. But along with this the product of animal origin, minerals, and salts are also used for preparing medicines. These include minerals such as gold, silver, copper, iron, Asphaltum, Black Bitumen, rock salt, etc. The formulations are prepared by using a number of ingredients. The medicinal formulations are in form of tablets, concoctions, decoctions, or powder. Animal body parts are used for treating various ailments. For this purpose, the horns, flesh, blood, urine, hair, faecal matter, bones, skin, etc. may be used. The animals whose body parts/excretions are used for preparing medicines are antelopes, rhinoceros, wild and domestic sheep, pig, dog, fox, sparrow, peacock, deer, yak, ass, snake, horse, cow, pigeon, bear, musk deer, snow leopard, etc.

Besides cultivated plants, wild plants are mainly used for preparing medicines. Even some toxic and poisonous plants are also used in certain formulations. Different parts of plants such as roots, stems, bark, leaves, flowers, fruits, and tubers are used for this purpose. Some of medicinal ingredients from vegetal origin are *adrak, amla, anardana, ashwagandha, basaka, batu, bula, bulltock, chakchae, chatti, chescha, chitanga, dongro, batu, dalli, garha, guggal, harad, hoglane, imong, kala zeera, kali mirch, kapoi, kaunjauth, kasturi, kechae, kemscha, kerpa, Kersun, kichae, lansa, lavang, chutrum, pipling, pogar, rutha, sangdig, sazi, sazin, sisho, sonth, suchi, sukththal, sukkasazi, tangkum, titta, tucha, tunak, tungjung, uhugkaya, ukchoi, takser, yakmeen, yangser, yangsing, yanthi, zaddu, zanktik, zatti, zemma, zerukh, zimthick, zomsingh*, etc.

Collection of Raw Material

The plants are usually collected from the nearby areas of Kinnaur. Some of the plants are collected from high altitudes and pasture lands. In case the required plants are not available in the nearby areas, then these are shared with fellow men. The healers

are not dependent on plants found within Kinnaur, but also visit outside Kinnaur for collecting or purchasing these from other sites or sellers. Some of the plants which are not found in Kinnaur are procured from outside districts or states. A few of them which are used as chief ingredients of medicines are katha (*Acacia catechu*), bil (*Aegle marmelos*), amla (*Emblica officinalis*), anardana (seeds of *Punica granatum*), (*Bombax cebia*), (*Ricinus communis*), (*Morus alba*), hared (*Terminalia chebula*), etc. Besides this, some plant species such as lichens along with some other constituents are also used in preparing medicines.

Spiritual healing by Monks

Although Bön Buddhism is practiced in district Kinnaur there is an impact of Hinduism and Buddhism, besides the impact of local deities. These three along with some traditional shamanistic practices have shaped the religious setup of district Kinnaur. In lower Kinnaur, there is more impact of Hinduism, whereas in Mid-Kinnaur there is a mixed impact of both the religions, i.e., Hinduism and Buddhism. In upper Kinnaur, there is more impact of Buddhism. People in mid-Kinnaur worship both Hindu and Buddhist deities. Besides local deities, which vary from village to village, people revere serpent Gods, which are worshiped in the entire Kinnaur district. Mount *Kinnaur Kailash* is considered a sacred mountain and is thronged by people as religious pilgrimages.

Buddhist monks, popularly known as *lamas*, play a significant role in the life of people in tribal areas. They are invited for conducting religious ceremonies ranging from birth to death. People send their children for practicing monkhood or Lamaism. They are made to study *Tibetan* scriptures which not only help them in gaining spiritual knowledge but also the mystical ways of healing and treatment.

One finds stones/slates with prayers inscribed in the Tibetan language on the boundary of almost every village and on enquiring people it was found that the prayers were written by Buddhist monks at the time of natural calamities or epidemics and placed on the boundaries of the village to protect the villages from the attack of an epidemic or other misfortune. These stones are frequented and worshiped by the people. Buddhism is based on Buddha's discovery that:

“Suffering is unnecessary, like a disease, once we really face the fact that suffering exists, we can look more deeply and discover its cause; and when we discover that the cause is dependent on certain conditions, we can explore the possibility of removing those conditions.”

During an interaction with a Buddhist monk, the spiritual aspects of healing in Buddhism were explored:

Basis of Spiritual healing

According to most faith healers, Lord Buddha has taught various ways of healing which people have preserved and refined over the centuries and have passed on from one generation to another. In Buddhism, it is believed that there are few spiritual and psychological aspects that are associated with suffering and they often affect the body. There are various ways and methods which can be used for the spiritual awakening of the body and also for removing bondages and finally help in relaxing the body. Even the lamas, perform special spiritual practices for the benefit of individuals who are deceased.

One can notice old ladies in the villages practicing meditation, using prayer wheels, prayer flags hanging around bridges and houses, prayers written on stone slabs, all these are meant for pleasing God and asking him good health. The meditation involves a simple sitting practice that helps in the awakening of mind and during this the concentration and visualization of lord Chenrezig, Green Tara, and Medicine Buddha is done for healing body ailment.

In addition, the people make use of the prayer wheel, which is a small device used for the dispersion of divine vibrations and blessings among people. The prayer wheel consists of a roll of paper imprinted with the mantra *Om Mani Padme Hum*, printed in Indian script or Tibetan script, which is kept around an axle in a cylindrical container, and spun round and round. People believe that chanting this mantra makes an appeal to lord Chenrezig, who is compassionate and takes care of everyone. The people trust that even touching and turning this wheel results in purification of the body and most people keep this wheel in their houses.

Tribals have a very old tradition of printing prayers on colored flags and hanging them across mountain passes, over houses and places of worship, bridges, or anywhere where the prayers may meet the wind. This helps in spreading the essence of these prayers to the entire world. This appeases the power of divine spirits and fulfills the wish of the person who hung these flags.

These prayer flags create an atmosphere of peace and hope wherever they are flown. These flags are believed to invoke feelings of kindness, harmony, wisdom, and strength and also offer protection against dangers and evil. People pray for the happiness of the entire universe, for the removal of the sufferings of everyone and ultimately liberations of all. It is mentioned in our holy texts that hanging prayer flags give peace, happiness, and health for oneself, for one's loved ones and neighbors, for strangers in the area, and even for one's enemies.

“*Om Mani Padme Hum*”, is the famous mantra of Chenrezig, written in Tibetan script. It is believed that all teachings of Lord Buddha are contained in this verse. Chanting of this verse makes an appeal to the Lord for his kind benevolence. Even if one views the written form of this verse, it has a similar effect; hence it is engraved on stones and placed at sites where people can perceive them. Chanting mantras is one of the most primitive healing techniques. Chanting of mantras invokes the Medicine Buddha who blesses medicines and produces healing effects. There are verses that are dedicated to healing specific illnesses or for longevity, removing problems of life, purification of food, and soon.

In addition to this, incense & dhoop is used for spiritual invoking. According to the traditional Tibetan method, using natural ingredients such as flowers, leaves, grass, wood, bark, spices, & aromatic herbs found at high altitude regions are used. Different types of incense are made for the purpose of inhalation. These are prepared using formulas based on ancient medical *tantra* texts. The purpose of using incenses is to purify the surroundings with fragrance, for relaxation, meditation, and as an offering to God. These incenses relieve stress & tension, purify

the air, are beneficial for body aches & pains relieve depression & help in achieving calmness, relieve headaches, rheumatism, gout, allergy, gastric and urinary problems. These incenses sharpen the senses, & improve concentration. Some may act as an insect repellent; some have a soft cooling refreshing effect and remove tension & sleeplessness.

The important ingredients of these incense are- gurgum, nagi, musk, jattamasi, chandan, kesar, spruce, juniper, burans, gokul, laligurans, gokuldhoop, sugandhabal, dalchinni, kusum, tulsi, lavang, galmus, ellayachi, jaifal, kapur, tsampaka, pangpay, musk, jasmine, gurgum, sunpati, rupkeshar, dhupi, solukhumbu, gosaikund, humla, jumla, mustang, saldhum, devdar, astasugandha, kumkum, bakchi, kut, & other medicinal & aromatic ingredients. These ingredients have their own effect e.g., *Gugul*, which is used in tantric initiations, Juniper clears, stimulates, and strengthens the nerves, and so on. Hence, spiritual healing and religious practices have their own implications, both on the life of tribal people and those who are directly or indirectly linked with these.

The process of healing is deeply embedded in the culture of Himachal. The conceptual consequences of sickness, diagnosis, treatment and other interactions are important in understanding and managing sickness. Sickness, a fundamental physical attack on a person and society and is a matter of deepest human concern. It implies that the experience of healing is highly marked. When a patient experiences some pain and goes to a healer for a diagnosis, the healer after diagnosis suggests treatment. The strategy a person chooses for the treatment of his or her illness or that of a relative depends on personal experiences and preferences. The people's response to health problems in tribal areas reveals a multiple and simultaneous usage of spiritual healing and herbal medicine. The various practitioners whose services are sought are various Gods and Goddesses, local deities, folk healers (supernatural healers) as priests, *lamas*, and traditional herbalists.

The indigenous health care system is based on ethnic traditions of folk healers and traditional herbalists. The theoretical side of the traditional medical system, the religious background,

particularly the belief in the fear of evil spirits, healing performed according to spiritual rites explain the persistence of the indigenous system. The folk healers operate within a religious model, and hence there is no printed or written material to confirm or support the tradition. The indigenous medical system has sustained tribal society's socio-cultural complexes through deeply rooted processes. It is based on the concepts of health and illness and reflects certain values, traditions, and beliefs based on people's way of life. With changing lifestyles and the introduction of immediate economic return in terms of cash, the traditional values related to the profession of folk healers are undergoing a transition. The body of indigenous medical knowledge has contributed to the development of healthcare but with the rapid industrialization, this knowledge is vanishing and needs to be safeguarded. People in the tribal areas have a close association with nature. They use both psycho-somatic treatment, which depends on propitiating the Gods or spirits, and herbal-based medicine, which makes use of locally available herbs.

The Amchi system of medicine is gradually declining because a new generation is not coming forward to inherit this art of healing. Elder people had good knowledge of plants and their identification but the new generations don't feel like visiting the forests and grasslands and learning the identification of these plants. It is commendable on part of the government, some Non-Governmental Organizations, and a few Amchis who are making sincere efforts to keep the tradition alive. With the establishment of Amchis Training Centers in Dharamshala, Darjeeling, Ladakh, and Manali, many people are showing their concern in this system and some are undertaking proper training courses conducted at these centers. The healers, prescribing these medicines, utilize the vast treasure of traditional knowledge which needs to be exhaustively explored, revived, and used for the economic regeneration of the local people, as also for the medical benefit of the world at large. There is a need of documenting the names and properties of the herbs used in the medicine by the Amchi healers. A few associations and Amchi Institutes are trying to popularize this system of medicine and as a result, the system is gaining

momentum in the modern world. A Tibetan Medical School and Central Institute (TMAI) has been established at Dharamshala to continue and disseminate the traditional knowledge. Some other associations are focusing on conservation and promotion of the Amchi system of medicine and popularizing this age-old tradition at a global level.

However, it is insisted that this traditional knowledge requires appreciation, revival, reverence, and thoughtful consideration. The utmost challenge before the contemporary world is the integration of traditional wisdom with modern scientific knowledge.

Bibliography

Dash V. (1997). *Tibetan Medicine: Theory and Practice*. Delhi, India: Sri Satguru Publications.

Gerke, B. (2004). Tradition and modernity in Mongolian medicine. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*; 10(5):743–749.

Mishra, S. R., Neupane, D. and Kallestrup, P. (2014). Integrating Complementary and Alternative Medicine into Conventional Health Care System in Developing. *Journal of Evidence-Based Complementary & Alternative Medicine* 1-4 DOI:10.1177/2156587214547575

Navchoo, I. A. and Buth, G. M. (1989). Medicinal system of Ladakh, India. *Journal of Ethnopharmacology* ; 26(2):137–146.

Plakun, E. M. (2008). Psychiatry in Tibetan Buddhism: madness and its cure seen through the lens of religious and national history. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*; 36(3):415–430.

Ren, Q. J., Bai, J., Ma, N., Ren, C. (2021). History, current situation, and prospects of traditional Tibetan medicine. *Journal of Traditional Chinese Medical Sciences*; 8 (1): S27-S31

Samel, G. (2001). *Tibetan Medicine*. London, UK: Little, Brown & Company.

Tang, C., Cheng-Cheng, Z., Yi Huan, Zang-Jia, G., Xin-Yue, W., Yi, Z., Ya, L. and Gang, (2020). Traditional Tibetan Medicine in

Cancer Therapy by Targeting Apoptosis Pathways. *Frontiers in Pharmacology*; 11: DOI=10.3389/fphar.2020.00976

Witt, C. M., Berling, N., Thingo, N., Cuomo, M., and Willich, S. N. (2009). Evaluation of medicinal plants as part of Tibetan medicine — prospective observational study in Sikkim and Nepal. *Journal of Alternative and Complementary Medicine* ; 15(1):59–65.

Witt, C. M., Craig, S., and Cuomu, M. (2012). *Tibetan Medicine Research—From Current Evidence to Future Strategies. Interdisciplinary Conference*. Essen, Germany: KVC Verlag.

Аннотация

Амчи: народные целители и живые легенды тибетской медицины

Традиционная тибетская медицина является уникальной системой, основу которой составляет буддийская философия в сочетании с тибетской культурой, предполагающие единство космологического, телесно-ментального и духовного измерений. Лечение включает в себя использование лекарств, в основном препаратов на растительной основе, иногда минералов и продуктов животного происхождения. Помимо использования физических процедур, диеты и регулирования образа жизни в тибетской медицине применяются также духовные методы исцеления. Кроме Тибетского нагорья, аналогичные медицинские традиции практикуются в Монголии, ряде регионов Сибири, индийских Гималаях и в российской Калмыкии. Существующая научная литература подтверждает их терапевтический потенциал, в основном при хронических заболеваниях. Так, исследователи установили, что около 40 видов используемых в тибетской медицине растений весьма эффективны в лечении рака.

Почти в каждой гималайской деревне есть люди, которые лечат различные болезни с помощью местных ресурсов. При этом в разных сообществах действует ряд различных систем тибетской медицины, каждая из которых имеет свою

ценность. Одна из таких систем — система исцеления *Амчи*. Она распространена в районах Киннаура, Лахуля и Спити, которые входят в состав северного гималайского штата Индии Химачал-Прадеш.

Различные сообщества имеют разные представления о причинах болезней, причем среди этих причин особо выделяют метафизическую, проявляющуюся в разных формах (злой дух, сглаз и гнев предков, магия, планетарные влияния и действия в предыдущей жизни). Ей придают особое значение в случае серьезных заболеваний. В таких ситуациях люди обращаются за помощью к народным целителям, которые часто излечивают болезнь с помощью религиозных приемов, таких как молитва. По свидетельствам, она способствует смягчению симптомов болезни, а иногда приносит внезапное облегчение. Подобное духовное целительство используется вместо других методов или вместе с ними.

Слово *Амчи*, происходящее от языка бхоти, означает «превосходить всех». Эти целители пользуются большим уважением и обладают высоким социальным статусом в сообществах, которым они служат. Но сегодня они отмечают упадок интереса к традиции, которая не пользуется популярностью среди молодого поколения прежде всего из-за неприбыльности целительской деятельности. В то же время в Киннауре в некоторых буддийских монастырях студентов обучают искусству врачевания. Этот процесс затрудняется тем, что в номенклатуре используемых средств, особенно растений, много неясностей: в разных местностях употребляются разные названия для одного и того же растения, а иногда и одно название для разных видов растений.

Медицинская система Амчи включает в себя развитую диагностику, при этом она учитывает ключевые принципы буддизма, то есть гуманность, учет кармы и моральные ценности. Поэтому она предполагает целостный подход к поддержанию надлежащего состояния здоровья, основанный на понимании тела и его взаимоотношений с миром.

Тибетская медицинская теория утверждает, что все во Вселенной состоит из пяти элементов, т. е. земли, воды, огня, воздуха (ветра) и пространства, и эти пять элементов входят в структуру клетки. Элемент земли контролирует формирование мышечных клеток, костей, носа и способности обоняния. Элемент воды отвечает за образование крови, биологических жидкостей, языка и чувства вкуса. Огонь отвечает за тепло тела, тонус кожи, глаза и зрение. Стихия ветра отвечает за дыхание, кожу и осязание, а стихия пространства отвечает за полые пространства тела, уши и слух.

Диагностика заболеваний включает определенные методы исследования пациентов. Перед началом любого лечения пациента осматривают, пальпируют и опрашивают. Сенсорный метод связан с определением температуры тела, обнаружением воспалений и т. д. Далее исследуют состояние пульса. Пульсовая диагностика сложна и трудна для освоения. Лечение включает комплекс методов; из наиболее специфических можно отметить прокалывание специальными иглами частей тела или вен. Оно используется для лечения головной боли, паралича, воспалений суставов, артрита и т. д. Используются шипы некоторых растений, рога животных, иглы из железа, золота или серебра, в зависимости от типа и серьезности заболевания.

Как уже сказано, чаще всего лечение сопровождается духовными практиками, прежде всего, молитвами и мантрами. Повторение мантр призывает Будду Медицины, который благословляет лекарства и оказывает лечебное воздействие. Основную лечащую роль играет главная мантра буддизма: Ом мани падмэ хум. В дополнение к этому используются ладан и дхуп, натуральные ингредиенты, такие как цветы, листья, трава, древесина, кора, специи и ароматические травы, произрастающие в высокогорных районах. Для вдыхания изготавливают различные виды благовоний. Цель использования благовоний — очистить окружающую среду ароматом для расслабления, медитации и в качестве подношения высшим силам и сущностям. Эти

благоволия снимают стресс и напряжение, очищают воздух, полезны при болях в теле, снимают депрессию и головную боль.

В настоящее время предпринимаются серьезные усилия, чтобы сохранить традицию лечения Амчи. Центры обучения открыты сегодня в таких гималайских городах, как Дхарамсала, Дарджелинг и Манали. В них не только ставится задача сохранения, передачи и широкого использования накопленных знаний Амчи, но и их сопоставления с современными медицинскими знаниями и методиками.

Таким образом, система здравоохранения коренных народов основана на этнических традициях, и в ее рамках накоплен большой массив специфических и очень важных знаний. Они нуждаются в более тщательном изучении, в том числе в аспекте эффективности воздействия духовных практик и их сочетаний с более традиционными методами лечения.

ГЛАВА 4. Научные и религиозные основы аграрной и природоохранной деятельности

§1. Религия и аграрный труд

Аграрный труд, как и в целом природопользование, никогда не были для человека чисто утилитарной деятельностью. Начиная с архаических времен они носили сакральный характер и сопровождались обязательными ритуалами, в которых отражались определенные мировоззренческие установки. Для человека тех времен любая деятельность, будь то посев зерна, начало страды, постройка дома, заготовка древесины, — не была набором профанных приемов и действий, а являлось, прежде всего, ритуалом, связанным с жизнью единого мирового целого, в которое был встроен человек. Древние народы воспринимали мир через призму мифологического мышления, которое формировало представление об общей взаимосвязи всего существующего. Единство трех миров — подземного, земного и небесного не допускало произвола по отношению к природным объектам, поэтому охота, земледелие, скотоводство — все было частью ритуального действия, направленного на поддержание общего баланса животворных сил на земле. И человек был вписан не только в пространственную иерархию разных уровней бытия, но и в темпоральную структуру, в солнечные и лунные циклы, в круговорот времен года. Эта реальная структурная и динамическая связь человека и Космоса лежит в основе древнейшей идеи тождества макро- и микрокосмов.

Такое мировоззрение способствовало формированию системы табу, которая носила не только утилитарный характер: ведь никакими утилитарными соображениями нельзя объяснить запреты, относящиеся к родовой горе, на которой нельзя кричать, смеяться, махать руками; к огню, возле которого нельзя размахивать ножом, чтобы не ранить его, как живое существо. Таким образом, причиной возникновения языческих земледельческих и

природоохранных культов была не только необходимость выживания, но именно ощущение целостности мира, сакральности природы и ритма жизненных циклов. Аграрный труд был воспроизведением сакральности природного цикла.

Характерные черты архаичного мышления — анимизм, фетишизм и тотемизм можно рассматривать как свидетельства того, что для древнего человека весь мир был единой одухотворенной живой системой. Гея как живая целостность почиталась верховным божеством во всей доэллинической культуре, а также в большинстве культур народов мира.

Возникновение монорелигий смещает центр внимания с природы на человека. «Через процесс освобождения от языческого страха перед духами природы и от власти природных стихий христианство в конце концов механизировало природу, и вторичным результатом этого процесса явилось научное естествознание и научная техника», — писал Н. Бердяев¹.

При этом в христианстве, как и в других монорелигиях, земледелие все же рассматривается как богоугодное дело. «Христианство перенимает иудейскую традицию и религиозное виденье вопросов сельского хозяйства. Слившись с греческой философией, христианство теологически обосновывает важность и глубокую духовность в трудолюбивом отношении к хозяйству»². Земледельческий труд воспринимается как проявление религиозного долга и служения, неизбежно связанного с испытаниями и тяжкими заботами: ведь Бог предрекал, что человек в поте лица своего будет добывать хлеб свой (Бытие, 3,19). При этом земледелец выполняет своё высшее предназначение, предуготованное ему Богом — любовно обживать Землю-кормилицу и

¹Бердяев Н.А. Религия воскресения («Философия общего дела Н.Ф. Федорова») // Н. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 82.

²Грибков Э.Е., Горковенко А.К. Влияние иудео-христианской мысли на развитие сельского хозяйства // Аграрная наука — сельскому хозяйству: сб. материалов. Барнаул, 2021. Кн. 2. С. 221–222.

вращивать на ней плоды, чтобы не исчез род человеческий. Он как бы продолжает дело Бога на Земле и со-творит вместе с природой, дополнительно высвобождая ее жизненные силы. Поэтому созидательный, но трудоемкий процесс сотворчества человека и природы, изначально заложенный божественной волей, получает небесное покровительство христианских святых, а все сельскохозяйственные работы сопровождаются специальными молитвами.

Второй важной составляющей аграрного труда, как и в целом природопользования, помимо его сакрализации, было накопление эмпирического знания, того огромного пласта наблюдений, сопоставлений, опыта, который позволял решить главную проблему земледельца: снизить свою зависимость от непредсказуемости природных стихий. В настоящее время наука разработала мощные средства в виде механизации, химизации, селекции, а сейчас и достижений в области генной инженерии для получения гарантированного урожая и преодоления природной зависимости. Но, как известно, интенсификация аграрной деятельности обернулась другими серьезными проблемами. Это, прежде всего, деградация сельхозугодий и снижение качества сельхозпродукции с позиций медико-экологических требований. В погоне за гарантированным и избыточным урожаем человечество перешло тот рубеж, когда вмешательство в природу стало предоставлять опасность для самого человека.

Разрушение природной целостности и нарушение природных закономерностей обернулось проблемами для физического и духовного здоровья человека, ведь, являясь частью единого целого, человек не может обезопасить себя от общих последствий его деградации. Поэтому появилась острая необходимость на новом уровне осмыслить знания предков по поддержанию природного баланса. «Если рационально-диахроническая установка сознания вырастает из заинтересованного отношения к благам “мира сего”, необходимым для выживания человека как конечного существа, то религиозная не только утверждает

благоговейно-бескорыстное отношение к бытию, но и учит такому отношению, указывая путь к обретению опыта непосредственного переживания бытия. Отсутствие подобного опыта превращает человека в раба собственной активности, а окружающую его природу — в материал преобразовательной деятельности»¹.

Сопоставление религиозного и научного подходов к природопользованию, в том числе и аграрной деятельности, поможет найти ту грань, когда вмешательство человека в природу будет истинным сотворчеством и не нарушит изначальной целостности, не снизит животворный потенциал природы, а наоборот, увеличит эти силы, тем самым увеличивая и свой жизненный ресурс.

§2. Метеорологическая магия и современная наука

Аграрные религиозные практики — достаточно широкое мировое явление, характерное для многих народов и культур. Их основу составляют земледельческие обряды и ритуалы, направленные на получение стабильного и гарантированного урожая, защиту домашнего скота, а также обеспечение результативности других видов сельскохозяйственной деятельности через взаимодействие с силами природы, богами или душами предков.

Среди аграрных религиозных практик особое место занимают ритуалы, связанные с вызыванием дождя в засушливый период или во время сильных пожаров и получившие название *пловиальной* или *метеорологической магии*. Эти практики применяются в большинстве религий и имеют историческое описание в различных источниках. Их широкую распространенность даже в наши дни можно объяснить достаточно быстрой временной верифицируемостью, чего не скажешь о других

¹Гайденко В.П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. №3. С. 9.

земледельческих обрядах, например, по увеличению общего плодородия, повышению урожая и сохранности почв, когда между проведением обряда и его результатом проходит достаточно длительный промежуток времени, а также имеется комплексное влияние разнообразных факторов. В случае с дождем результативность проведения обряда часто обнаруживалась через непродолжительное время, что во многом послужило сохранению этих обрядов и их современному научному изучению и описанию¹.

Издавна молебны о дожде представляли собой как календарные, так и окказиональные обряды, то есть связанные как непосредственно с сезонной аграрной деятельностью, так и с особыми непредвиденными, кризисными обстоятельствами. Одно из ранних широко известных и зафиксированных в литературных источниках «чудо дождя» произошло в военном походе Марка Аврелия в страшную засуху, когда от жажды стали погибать римские воины. После молитвенного обращения императора к Юпитеру неожиданно над расположением военного римского лагеря прошел спасительный дождь².

Ряд отечественных исследователей считают, что формирование обрядовой традиции плювиальной магии шло от окказиональной к календарной форме, то есть от обряда,

¹См.: Попова Е.В. Аграрные праздники весенне-летнего цикла в современной культуре и общественно-политической жизни бесермян // Этнографическое обозрение, 2011 г., № 4. С.14–22; Н.А. Лискевич, А.Х. Машарипова. Практики воздействия на погоду и защиты от стихийных бедствий у коми Западной Сибири // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 3 (30). С. 146–153; З.Б. Рамазанова, М.Р. Сефербеков. Горы и пещеры в обрядах вызывания дождя и солнца у андийцев // Вестник Института ИАЭ. 2017. № 3. С. 120–124 и др.

²Это событие уже в те времена получило разные трактовки. Согласно современным исследованиям, оно произошло в июле 174 г. и запечатлено в рельефной композиции колонны Марка Аврелия. Данному эпизоду посвящены многочисленные работы, в том числе недавняя монография: Kovács P. Marcus Aurclius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden; Boston, 2009 (Mnemosyne Supplements 308).

темпорально (временно) незакрепленного и вызванного острой необходимостью, к обряду превентивному, имеющему четкую календарную привязку¹. В целом, появление окказиональных, а потом и календарных аграрных обрядов, направленных на защиту посева и домашних животных, борьбы с засухой или непогодой свидетельствует о представлениях человека о тесной взаимосвязи миров. В рамках этих представлений человек наделялся способностью влиять на протекающие природные процессы через привлечение посредников: духов, душ умерших родственников, богов, другими словами, потусторонних сил. Мир видимый и мир невидимый составляли единое целое, а точкой пересечения этих миров был человек.

В язычестве основные земледельческие обряды были связаны с обращением как к природным стихиям, так и к душам предков. По мнению академика Б.А. Рыбакова, эта взаимосвязь объясняется тем, что в древних аграрных культурах основными считались два природных начала: Земля, как рождающая основа, и Небо — основа, питающая землю, источник влаги. С этими двумя началами был тесно связан культ предков, что отразилось в погребальных обрядах. Погребение в земле (ингумация) должно было способствовать увеличению рождающей силы земли, когда жизненная энергия человеческого тела переходит в почву и насыщает ее. Кремация же содействовала таким небесным проявлениям влаги, как дождь, туман, снег, потому что душа предка уносилась на небо вместе с дымом костра и питала собой небесную влагу. Поэтому все аграрные культы и связаны с обращением к душам умерших, от которых ждали помощи. «Идея неба, заселение неба (“ирья”) душами своих предков, “дзядов”, появляется в эпоху усиления земледельческого сектора хозяйства и, очевидно, связана с той несравненно возросшей ролью неба, небесной влаги,

¹Толстая Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор: материалы и исследования. 1981. Т. XXI. С. 87--98.

которая характерна для всего земледельческого периода»¹. Этим объясняется особый расцвет плювиальной магии, многие элементы которой дошли до наших дней.

У некоторых народов, в частности, у монголоязычных и тюркоязычных, для вызывания дождя в засушливый период широко использовались «дождевые камни», с помощью которых производился специальный обряд. Над камнем читали заклинания или, в позднем варианте, — молитвы, и опускали в воду². В обычное время этот камень хранили в мешочках, завернутых в войлок, чтобы не случилось ненастье. У уйгуров эти «магические» камни были разновидностью нефрита. Камень погоды *яда / јада / сата*, как показывают исследования, использовали еще древние тюрки³. В Индии, в индуистских общинах во время засухи проводят «брак лягушки», чтобы вызвать дождь. Последние исследования показали, что существует и много других обрядов для прогнозирования и управления погодными аномалиями.

Известный английский путешественник Хьюго Чатерис описывает магическую церемонию вызывания дождя, которую он наблюдал в 50-е годы XX столетия в Гвинее и которая буквально на его глазах дала убедительный результат. Он подчеркивает, что не может дать рационального объяснения увиденному⁴.

¹Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С.74.

²Доржиева Д.Д. Обряды вызывания дождя у уйгуров // Бурятия на перекрестке культур (Шестые Егуновские чтения). Улан-Удэ, 2015. С. 12–16.

³Яданова К.В. Камень погоды — *јада таи* у алтайцев // Сибирский педагогический журнал. № 5. 2007. С.186–197.

⁴«Тамтамы, не умолкая, били всю ночь. С рассветом наступил финал магического действия. Когда я пришел на площадку перед хижиной местного джу-джу, чудотворца-профессионала из таинственного клана посвященных, там уже собралось все население деревни. Джу-джу неподвижно сидел лицом на восток, что-то неслышно шепча себе под нос и периодически закатывая глаза. Напротив него стояла обнаженная молодая женщина, чье лицо закрывала густая вуаль. Это была “заклинательница дождя” из соседнего племени тома... Какое-то время заклинительница молча

У многих народов, в том числе у русских, развитие обрядности по вызыванию дождя прошло несколько этапов, начиная от языческих форм и заканчивая христианскими.

Обряды по управлению погодой могли совершать лишь определенные лица: шаманы, старейшины рода, заклинатели. Считалось, что такие бедствия, как засуха, град, эпидемии, падеж скота, — это наказание богов за людские грехи. Также бытовало поверье, что засуху могли вызвать покойники, умершие не своей смертью (утопленники, самоубийцы, умершие от перепоя). Их души мучились от жажды и втягивали в себя всю небесную влагу. Чтобы прекратить их дурное влияние, тела таких покойников ночью вырывали из могил и бросали в реку или болото, а также поливали их могилы водой. Подобные обряды были зафиксированы этнографами у мордвы, марийцев, удмуртов, пермяков¹. Так как к этим народам христианство пришло позже, лишь во второй половине XVIII — начале XIX в., то еще в начале XX в. продолжали проводиться языческие обряды и моления, которые позже стали сочетаться с христианскими. Возник такой феномен, как «двоеверие». Прежние языческие божества стали ассоциироваться с христианскими святыми, а календарные аграрные праздники были приурочены к важнейшим церковным праздникам. Так, в селах Алтайского

покачивалась в такт барабанному ритму. Затем начала сама дирижировать тамтамами, резко вскидывая руки во все убыстряющемся темпе и заставляя барабанщиков ускорять свою дробь. Я посмотрел на небо и не поверил глазам: едва заметная вечером белесая дымка превратилась в серую пелену, которая сгущалась и тяжелела с каждой минутой. Местами в ней уже начинали клубиться темные ливневые тучи, рождавшиеся, казалось, прямо у нас над головой. А заклинательница все подгоняла и подгоняла тамтамы, пулеметными очередями хлеставшие по облакам. И небо не выдержало столь жестокой экзекуции: из низко нависших туч наконец-то полился долгожданный дождь» (Цит. по: Демкин С. Да будет дождь! // Вокруг света. 1995. № 9. С. 41–45).

¹Лысова Татьяна Николаевна. Календарные обряды и праздники русского населения Чувашии в конце XIX — начале XX в.: дисс... канд. ист. наук. Саранск, 2010.

края, где проживают эрзяне (эрзя)¹, для защиты от стихийных природных явлений земледельцы обращались к Нишкипазу и своим предкам² (ПМА). Моление Нишкипазу проводили два-три раза в год. Считалось, что после моления Нишкипаз обходил ночью дома, подходя к окну и слушая просьбы людей³.

Предки, в честь которых устраивались озксы (традиционный народный праздник мордвы, моление), вместе с добрыми духами помогали, по представлениям эрзянцев, своим потомкам. Самым главным ритуалом было моление «велень озкс» или «велень пуре», которое проводилось всеми жителями села и длилось около трех суток. В первые два дня обращались за просьбой к верховному богу и покровителям различных природных стихий. Велень озкс проводился в середине сельскохозяйственного цикла на Троицкой неделе вплоть до Петрова дня. Во время молений совершали ряд магических действий: обливание водой для вызывания дождя, подбрасывание вверх яиц для того, чтобы зерно было с яичный желток, и другие. Основными действующими лицами были женщины, которые готовили ритуальное блюдо — кашу, что и дало название этому озкса — бабань каша. Это блюдо, как и другие продукты (орехи, бобы, зерна злаков), было символом плодородия и изобилия, которые должны были даровать высшие силы в наступающем аграрном сезоне⁴.

Ещё одним примером может служить праздник Пиземь озкс («моление о дожде»), который относится к

¹Одна из этнических групп мордвы.

²Полевые материалы авторов (ПМА): Алтайский край, Залесовский район, с. Борисово, 2022 г.: Шандер Екатерина Викторовна, 1956 г.р., Бояркина Галина Григорьевна, 1971 г.р., Модунов Сергей Михайлович, 1974 г.р. (Записано Татур Д.Н.).

³Махалов С.А., Щанкина Л. Н. Оказиональные обряды мордвы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2011. № 4 (10): в 3-х ч. Ч. I. С. 106–110.

⁴Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды Мордвы: исторические корни, структура, формы бытования. Саранск, 2000.

окациональным обрядам и проводится в июле в самый жаркий летний месяц, когда наступает время созревания хлебов. С просьбами о дожде мордовское население обращалось к Верховному Богу. Также этот обряд был связан с культом предков, так как здесь, как и у многих народов, существовала вера в то, что умершие могут оказать помощь и ниспослать дождь. Поэтому моление о дожде часто совершалось на кладбище¹.

В Алтайском крае мордва во время засухи также в церквях служила молебны и с иконами обходила поля. В с. Пещерка, где не было церкви, мордва собиралась всем селом и шла на кладбище, где поливали водой могилы самоубийц. В с. Малоенисейское Бийского района Алтайского края в засуху обходили все родники, которые расположены по берегу р. Бия². Осенние аграрные обряды приурочивались к периоду созревания хлебов и фруктов. Перед сбором урожая устраивались моления в честь богов — покровителей плодородия (Масторавы, Норовавы и др.).

Вызывания дождя на Руси также было принято проводить разными жанровыми формами: от детских закличек до взрослых причитаний. Церковно-православные ритуалы вызывания дождя, в отличие от народных, более христианизированы и включают новые правила: с просьбами о дожде обращаются к Пророку Божию Илие, к Святителю Никите Новгородскому. Молитвы читаются перед иконами Божией Матери «Спорительница хлебов», «Живоносный Источник», «Покров Пресвятой Богородицы» и другими. Святого Марка, день почитания которого отмечается 8 мая, в народе называют иногда «ключником», так как считают, что он владеет ключами от дождей. Крестьяне в этот день усиленно молятся и просят о ниспослании дождя, так необходимого в это время³.

¹Махалов С.А., Щанкина Л. Н. Указ.соч.

²Волкова М.С. Семейные обычаи и обряды // Мордва юга Сибири. Саранск, 2007. С. 209–246.

³Круглый год. Русский земледельческий календарь. М., 1989. С. 177.

Также с языческих времен для вызывания дождя сохранился обряд «пахания реки», когда женщины шли по мелководью реки с плугом¹. Этот обряд, как отмечают исследователи, широко известен у армян, грузин, а также белорусов. С русскими крестьянами-переселенцами он перешел и в Западную Сибирь, где проводился в основном во время семицко-троицкого цикла, когда появлялись первые всходы и дождь был жизненно необходим. Моления о дожде и связанные с этим обряды обычно проводились и в Ильин день 2 августа (20 июля). Илья считался повелителем гроз, подателем небесной влаги. «Илья грозы держит», говорит народная пословица².

Проведенные в Чувашии исследования показывают, что у русских крестьян в первые десятилетия XX в. среди способов борьбы с засухой были распространены христианизированные формы с приглашением священника, служением молебнов и проведением крестных ходов. «В них же зафиксированы отдельные сведения о стремлении придать окказиональным обрядам вызывания дождя регулярный, превентивно-календарный характер путем закрепления их за определенными датами народного календаря»³.

Подобная практика к XX веку закрепились у большинства православных народов. Так, митрополит Вениамин (Федченков) в своей работе «Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени» описывает подобный случай в Сербии, где молебны о дожде были распространены еще в середине XX века⁴. В главе «Чудо в Сербии» он рассказывает как во время затяжной засухи местные священники и селяне провели молебен о дожде. Он, по обычаю, проводился у пересохшего колодца на горной

¹Любимова Г.В. Способы борьбы с засухой в традиционной обрядности русских крестьян Западной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 1997, № 3. С. 72–78.

²Лысова Т.Н. Указ. соч.

³Там же. С.128.

⁴Митрополит Вениамин (Федченков). Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени. М., 2007.

возвышенности около монастыря. После молитвы полагалось освященную воду выливать в глубь колодца. Митрополит Вениамин описывает процесс молебна, отношение к этому местного населения и вскоре начавшийся дождь, свидетелем которого был он сам.

Материалы экспедиционных исследований старообрядцев Забайкалья 1990-х годов показали, что и у этой профессиональной группы ритуал вызывания дождя был важным обрядовым звеном в летнем народном календаре. Он мог совершаться в различное время, в зависимости от неблагоприятных погодных условий. Важно отметить, что ритуал состоял из нескольких этапов и включал в себя как уцелевшие языческие обрядовые элементы (обращение к усопшим предкам, обливание могил и т.п.), так и христианские (совместные молитвы, крестные ходы). «Частично ритуал исполняется на Преплавление, когда старшее поколение ходит молиться к кресту с иконами (что происходит не только на христианский праздник, но и спонтанно во время сильной засухи)... Кресты у семейских, как и кладбища, расположены на возвышенностях (моления/священодействия на горах или холмах — традиция, идущая со времен почитания языческих богов, в частности, Перуна, “распоряжающегося” небесной влагой)»¹. Обряд совершают представители старшего поколения, так как они, по поверью старообрядцев, являются посредниками между ушедшими в мир иной предками и ныне живущими потомками. «В период засухи акциональная сторона обряда — поливание могил, хождение на гору и т.д.; вербальный компонент — моления о дожде, воззвание к

¹Миронова-Шаповалова Н.А. Обряд вызывания дождя у старообрядцев Забайкалья (по материалам 90-х годов 20 века). Сайт Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/mironova1.htm>

предкам и к христианским святым о помощи (причитания, присловья) совершаются людьми старшего поколения»¹.

В Алтайском крае в 2004 году краеведы Топчихинского района в ходе этнографической экспедиции записали сохранившийся до наших дней и действующий обряд вызывания дождя в селе Красноярка. По словам старожилков, этот обряд проводится в селе «испокон веку». Даже в самые грозные для сельчан годы репрессий обряд неукоснительно соблюдался, несмотря на все запреты властей. Сам обряд состоит из трех взаимосвязанных друг с другом частей. Первый — очищение водой моста через реку Алей. Второй — отпевание символического покойника. И третий — наговор дождя пожилыми женщинами и чтение православных молитв².

В аномально жаркий 2010 год такие молебны, по данным СМИ, совершались в Нижегородской, Свердловской, Иркутской областях. Так, по благословению архимандрита Нижегородского и Арзамасского Георгия во всех храмах после Божественной литургии прихожане стали молиться о ниспослании дождя. Первый молебен прошел 2 июля, и уже вечером следующего дня в Нижнем Новгороде прошел дождь. Кроме того, с 3 июля термометр показывал +22–24 градуса по Цельсию вместо прежних +33–35, сообщают «Аргументы недели»³.

¹«Сакральность темпорального отрезка (календарные праздники обычно приурочены к важным сельскохозяйственным периодам, что в свою очередь основано на солнечных или лунных ритмах), способствует общению с предками, от которых может зависеть ниспослание дождя. На наивысшей ступени коммуникации, с которой возможно “прямое” обращение к потусторонним силам находятся ближайшие “посредники” между миром усопших и земным — старики, играющие в процессе общения с покойниками в старообрядческой традиции особую роль на протяжении всего календарного цикла» (Миронова-Шаповалова Н.А. Указ.соч.)

²Краеведческий сайт Топчихинского района Алтайского края. Обряд вызывания дождя в с. Красноярка. URL: <http://top-kraeved.ru/obryad-vy-zy-vaniya-dozhdya-v-s-krasnoyarka/>

³Аргументы Недели. № 26(216) от 08.07.2010. URL: <https://argumenti.ru/talks/n245/67482>

В начале августа 2010 года в России пожарами было охвачено около 200 тыс. га в 20 регионах России. Торфяные пожары привели к сильному задымлению и катастрофическим последствиям в Московской, Свердловской, Кировской, Тверской, Калужской и Псковской областях. Тогда патриарх Московский и всея Руси Кирилл обратился с посланием, в котором призвал «объединиться в молитве о ниспослании дождя на нашу погибающую от зноя землю»¹.

В 2016 году в Башкирии в связи с установившейся аномально жаркой погодой митрополит Уфимский и Стерлитамакский Никон благословил духовенство Уфимской епархии ежедневно совершать специальные молебные пения о дожде².

В 2020 году в Крыму по просьбе властей начались молебны о дожде³. Молебны о ниспослании влаги проходили в храмах Симферопольской и Крымской епархии. В пресс-службе епархии уточнили, что такие молебны организуют не первый раз, обычно их начинают проводить после обращения властей в епархию. Позже на портале РИА Новости⁴ появилось сообщение, что после проведения молебна в Крыму установилась затяжная дождливая погода.

В 2021 году на территории Среднего Урала действовали 42 природных пожара общей площадью свыше 3,5 тысячи гектаров. Молебен о даровании дождя прошел 25 августа в Богоявленском храме проселка Пышма в Свердловской области. От пожаров, охвативших регион, верующие также

¹Патриаршее обращение в связи со стихийными бедствиями — засухой и массовыми лесными пожарами в России. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1236518.html>

²«В Башкирии правящий архиерей благословил молиться о дожде». URL:<http://rublev.com/novosti/v-bashkirii-praviashchii-arkhierei-blagoslovil-molitsia-o-nisposlanii-dozhdia>

³«В Крыму по просьбе властей начались молебны о дожде». Интерфакс 06.02.2020. URL: <https://www.interfax.ru/russia/694343>

⁴РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20200206/1564360690.html>

ежедневно служили акафист Божьей Матери «Неопалимая купина»¹.

Дошедшие до наших дней обряды по вызыванию дождя, скорее всего, как уже сказано, сохранились благодаря своей действенности. Поэтому подобные культовые действия с точки зрения научного и философского осмысления нельзя отнести к чисто религиозным, психологическим или культурологическим феноменам.

Здесь, конечно, встают главные вопросы: можно ли с научной точки зрения подтвердить результативность данных практик? И если да, то какие гипотезы можно было бы выдвинуть для ее объяснения? К сожалению, систематических экспериментов здесь не проводилось. В то же время, повторим, сохранились свидетельства о действительном эффекте подобных практик, что отчасти подтверждается практически мгновенным изменением погодной ситуации после обряда. Некоторые из таких примеров мы привели выше.

Что же касается возможного объяснения, то здесь стоит вспомнить, прежде всего, меняющуюся на наших глазах научную парадигму, где все отчетливее признается субстанциальность идеального, в том числе человеческой мысли, и, соответственно, возможность ментально воздействовать на физический мир. Различие же в результативности, видимо, надо объяснить различием *качества ментального воздействия* совершающих обряд. Конечно, здесь нужны дополнительные научные исследования, в первую очередь, о физическом (индивидуальном и коллективном) воздействии мысли и слова на химический состав воды и ее физические характеристики, о наиболее благоприятных сроках и внешних условиях для повышения эффективности такого воздействия. Необходимо, наконец, участие ученых в проведении

¹«Молебен о дожде пройдет в храме Свердловской области». АиФ-Урал. 24.08.2021. URL: https://ural.aif.ru/society/moleben_o_dozhde_proydet_v_hrame_sverdlovskoy_oblasti

подобных обрядов, включая документальное подтверждение реальности вызываемого дождя. Возможно, в ходе обряда происходит общая ментальная настройка участников, повышающих влияние мысли человека на внешний мир. Не исключено, что в ходе проведения обряда генерируются какие-то вполне объективно фиксируемые физические процессы (флуктуации электромагнитного поля на данной территории, активизация деятельности тех или иных участков мозга участников и т.д.). Во всяком случае, надо не открещиваться от подобных исследований, а вести совместную систематическую исследовательскую работу. Для науки непознанное должно выступать стимулом для новых поисков; а научно объясненное чудо для религии — служить доказательством истинности религиозных убеждений.

§3. Земледельческие обряды: факты и перспективы научной интерпретации

Из широкого спектра земледельческих обрядов до нас не дошли именно те, которые не были столь эффективны. Так, еще в середине XIX века широко известный в то время российский этнограф и писатель С.В. Максимов фиксирует в своих исследованиях широкое распространение обрядов, связанных с почитанием Матери-земли¹, но сегодня в народной практике они практически не встречаются. А вот воздействие на растительные организмы с помощью молитв, заклинаний, прямых обращений и других ментально-волевых способов сегодня активно применяется в среде огородников и садоводов. Существуют отдельные популярные сайты, где даются рекомендации, как «общаться» с огородными растениями. Например, «огурцы и морковь любят неторопливых и спокойных пожилых женщин. Они не

¹Максимов С.В. Мать-сыра-земля // Максимов С.В. Избранное. М., 1981.

выносят шума и суеты, крика, а также не любят, когда вокруг много детей. Помидор — признанный весельчак, обожающий смех и музыку. Не любит, когда его окружают люди в плохом настроении. Капуста любит общаться — обязательно поговорите с ней во время прополки, она с радостью вас выслушает. Редис и редьку лучше не смущать руганью — они могут стать жесткими и начать горчить»¹.

Эти практики (в которых отражено восприятие природных объектов как одушевленных, что и позволяет осуществить с ними контакт) также пришли к нам из древности и подробно описаны в «Русском земледельческом календаре»². Для посева каждого вида злаковой или огородной культуры были установлены не только свои сроки, но и определенные обрядовые действия, которые сопровождались молитвами, заговорами, закличками. Так, на Ирину-рассадницу (18 мая) высаживали рассаду капусты и первый кочан покрывали большим горшком, а горшок — белой скатертью, для того чтобы были большие, тугие и белые вилки. Причем посадкой овощей занимались исключительно женщины: «Если посадит овощи мужик, то они зацветут и не дадут плода»³. 19 мая на День Иова-огуречника и горошника существовал целый свод правил по поводу того, как надо сеять горох: «Горох сеют при ущербе луны. Горох должно сеять на закате солнца для того, чтоб воробьи, большие лакомки до него, того не видели. Репу и горох не сей возле дорог. Горох, при северном ветре посеянный, выходит всегда жесткий и не разваривается, а посеянный при западном и юго-западном ветре бывает мягок, на нем скоро появляются черви, и он сильно зарастает сорными травами»⁴. 5 июня на Леонтия-огуречника в зерна, приготовленные для посева, кладут пасхальное яйцо и при

¹Поговорите с капустой, или Как наука доказала, что растения нас понимают. URL <https://7dach.ru/starcia/fitopsihologiya---tayny-i-zagadki-odushevlenogo-zelenogo-mira-24495.html>

²Круглый год. Русский земледельческий календарь. Москва, 1989.

³Там же. С. 185.

⁴Там же. С.188.

посеве этих семян разбрасывают по полю яичную скорлупу, приговаривая: «Роди, боже, конопля белы, як яйцо». Когда хлеба заколосятся — молодежь отправлялась в поля величать рожь. Катались по всходам ржи, приговаривая: «Расти, расти трава к лесу, а рожь к овину!»¹.

В плане научной интерпретации механизмов влияния человека на природные объекты представляет интерес направление нейробиологии растений. Начало этим исследованиям положил индийский ботаник и физик Дж. Чандра Бос (Jagadish Chandra Bose), сделавший открытия в области чувствительности растений, связанных с дистанционным воздействием человека². Свой вклад также внесли советские специалисты в области физиологии и биофизики растений, которые установили, что растения имеют свои «органы чувств» и способны воспринимать, перерабатывать и хранить информацию о внешнем мире³. Заведующий кафедрой физиологии растений Московской сельскохозяйственной академии им. К.А. Тимирязева И.И. Гунар считал, что каждое растение имеет свой «характер», то есть специфическую реакцию на раздражители. В 70-х годах XX в. он провел ряд экспериментов, которые доказали, что растениям присущи электрические импульсы, аналогичные нервным импульсам людей. В 1971 году ассистентом И.И. Гунара Л. Панишкиным был снят фильм «Могут ли растения чувствовать?»⁴. В нем рассказано о реакциях

¹Там же. С.225.

²Бос Д.Ч. Избранные произведения по раздражимости растений. М., 1964.

³Гунар И.И. Проблема раздражимости растений и её значение для дальнейшего развития физиологии растений. М., 1953; Карманов В.Г., Лялин О.О., Мамулашвили Г.Г. Динамика водного обмена высшего растения и её информационная роль // Физиология и биология культурных растений. 1974. Т. 6, №1. С. 69–76.

⁴Как известно, этот фильм демонстрировали американской делегации от Ассоциации исследований и просвещения [Association for Research and Enlightenment], которая в 1971 г. посетила Советский Союз. Членами этой делегации были врачи, психологи, физики и учителя.

растений на внешние раздражители: солнечный свет, ветер, касание насекомых или птиц. В фильме предложена оригинальная интерпретация специфики биоэлектрических сигналов растений: например, состояние «бессознательности», в которое растения погружаются, когда подвергаются сильному физическому или химическому воздействиям (удару, механическому повреждению, нагреванию, избытку удобрений, паров хлороформа). В этом состоянии биоэлектрические импульсы у растений исчезают.

Исследователи из Японии и США обнаружили у *Arabidopsis thaliana* (русское название — Резуховидка Таля) систему быстрой передачи сигнала на большие расстояния, которая помогает растению реагировать на поедание листьев гусеницами и другие механические повреждения и предупреждать об этом своих видовых сородичей¹. В результате переданной информации на соседних растениях листья становились более упругими, что свидетельствовало о том, что сигнал об угрозе (и именно механической) был принят. Ряд исследователей считает, что коммуникативные навыки растений развиты гораздо сильнее, чем предполагалось ранее. «Растения не только реагируют на проверенные сигналы их окружения, но также сами подают сигналы другим растениям и другим организмам», — говорят авторы исследования, опубликованного в журнале *Ecology Letters*².

Предметом научного исследования также является воздействие музыки на растения³. Так, в результате

¹Дайджест научных журналов *Sciences & Nature*, сентябрь 2018г. URL: <https://biomolecula.ru/articles/scinat-za-sentiabr-2018-3-myshi-v-virtualnoi-realnosti-psevdo-nervnaia-sistema-rastenii-i-novyi-klass-antibiotikov-dlia-borby-s-gramotritsatelnymi-bakteriiami>

²Чувствуют ли растения боль? URL: <https://kolba.com.ua/index.php?topic=886.0>

³См.: Гунар И.И., Синюхин А.М. Распространяющаяся волна возбуждения у высших растений / Докл. АН СССР, 1962, т. 142, №4. С.954–956; Опритов В.А., Пятыгин С.С., Ретивин В.Г. Биоэлектрогенез у высших растений. М., 1991; Тангамян Т.В., Меликян С.С., Григорян М.А. Музыка и растения // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. №1–1. С. 45–50.

многочисленных опытов подтверждено, что классическая музыка повышает урожайность растения, а рок-музыка — снижает¹. Эти исследования проводились в различных научных лабораториях мира, и их результат получил практическое применение. Так, во Франции широко используют «суперурожайные» CD-диски с записями специально отобранных произведений классической музыки. Американские фермеры для повышения урожайности применяют тематические аудиозаписи, а в Китае в теплицах устанавливают «звучастотные генераторы», которые передают разные звуковые волны, способствующие активизации процессов фотосинтеза и стимулирующие рост растений с учётом «вкуса» конкретного сорта растения. Возможно, такой эффект связан с тем, что под воздействием музыки, как установили специалисты из Шведского музыкально-терапевтического общества в 70-е годы XX века, плазма клеток растительных организмов движется намного быстрее². И все же это недостаточное объяснение для того широкого спектра феноменов, которые проявляются при сознательном взаимодействии человека и растения. Недаром в обыденном лексиконе употребляется словосочетание — «растения чувствуют», что говорит об их избирательной реакции на речь и действия человека. Да и сами исследователи приходят к таким заключениям. Еще на рубеже XIX–XX веков знаменитый американский садовод и биолог Лютер Бербанк, который, как известно, вырастил такие необычные растения, как кактус без колючек и сливу без косточек, описывая свои селекционные опыты, делал упор на то, что он постоянно общался с растениями, но не заставлял растения менять запах, вид или цвет. Он только старался искренне передать вибрации любви и свое дружеское расположение. Ученый

¹Панеш О.А., Читао С.И., Чернявская И.В. Влияние музыки на рост и развитие растений // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 4: Естественно-математические и технические науки. 2020. № 4(27). С. 43–48.

²Влияние музыки на растения. Миф или реальность? URL: <https://dzagigrow.ru/blog/vliyanie-muzyki-na-rasteniya-mif-ili-realnost/>

также вырастил тутовник с прозрачными ягодами, белую маргаритку и оранжевую лилию, карликовый каштан и грецкий орех с тонкой скорлупой, а также много других уникальных видов¹. Такой небывалый и разносторонний успех в селекционной работе может свидетельствовать о том, что воздействие ученого на растения действительно не ограничивалось лишь биологическими методами. Его психоэмоциональный настрой при работе с растениями, видимо, тоже дал свои результаты. В современной науке до сих пор остается спорной гипотеза о воздействии биополя человека на живые организмы, но вместе с тем ряд экспериментов подтверждает это воздействие².

Основатель нейробиологии растений, итальянский профессор Стефано Манкузо, обобщая множество известных фактов, утверждает, что растения обладают неким аналогом нервной системы и, соответственно, способны воспринимать,

¹Молодчиков А.И. Лютер Бербанк. Садовод «чудотворец». М., 1937.

²Так, установлено, что микроорганизмы способны воспринимать как высокочастотные излучения электромагнитного поля, так и излучения ладони руки человека-индуктора. Сравнение влияния человека-индуктора и генератора электромагнитного поля с частотой 37,5 ГГц на один и тот же образец суспензии клеток зелёной водоросли (*D.viridis*) показало однородный характер воздействия в обоих случаях. Показательно, что изменения в микроструктуре суспензии дистанционно мог вызывать примерно один из десяти испытуемых. При этом для ученых явилось неожиданностью, что одни индукторы могли вызывать приток клеток в зону воздействия, тогда как другие — отток клеток из этой зоны. При интерпретации полученных результатов исследователи отметили, что ими не была установлена физическая субстанция, передающая воздействие, но было экспериментально подтверждено, что она не связана с тепловыми явлениями (См.: Караченцева А.И., Левчук Ю.Н. Подвижные микроорганизмы — сенсоры высокочастотного электромагнитного поля и биологического поля // Биополимеры и клетка. 1989. Т.5. №4. С.76–83; Караченцева А.И., Левчук Ю.Н. Дистанционное воздействие человека на популяцию подвижных клеток // Докл. АН УССР. Сер. Б. Геол., хим. и биол. науки. 1990. №2. С.58–61).

как минимум, два десятка разных факторов окружающей среды. Растения не только умеют «слышать» некоторые звуки, но и реагируют на изменения в силе тяжести, свете, химическом составе воздуха, воды и почвы. Манкузо утверждает, что у растений наличествует своего рода интеллект, хотя и не в привычном понимании этого слова. В некоторых экспериментах, о которых он рассказывает, растения буквально «предугадывают будущее». «Их система коммуникативных сигналов представляет собой некий альтернативный интернет, охватывающий всю планету»¹. Скептики считают, что выводы Манкузо преждевременны, но, судя по их возражениям, речь идет в основном о трактовках самих терминов «сознание» и «разум». Естественно, ни Манкузо, ни его коллеги не утверждают, что растения обладают разумом, хоть сколько-нибудь схожим с человеческим, и тем не менее факты говорят сами за себя — мы явно видим у растений некое «пра-сознание». И, если вдуматься, этот вывод совершенно естественен: если мы видим у животных зачатки сознания, включая эмоциональную сферу и зачатки интеллекта, то логично предположить их наличие и у предыдущего природного царства, пусть в еще более зачаточном виде.

Ученые, изучающие стресс у растений, также предлагают по-новому взглянуть на физиологию и статус растительного организма. В работах доктора биологических наук С.С. Пятыгина и его коллег² отмечается, что «в последние годы сформировалось принципиально новое отношение к растениям, поднимающее их до уровня “понимающих”»

¹Казнадей А. Если бы деревья могли говорить: Как и для чего нейробиологи изучают поведение растений. URL:<https://nplus1.ru/material/2018/01/30/plant-magic>

²Пятыгин С.С. Сравнительная характеристика потенциалов действия у животных и высших растений // Журн. общей биологии. 2008. Т. 69. № 1. С. 72–77; Роговин К.А., Мошкин М.П. Авторегуляция численности в популяциях млекопитающих и стресс (штрихи к давно написанной картине) // Журн. общей биологии. 2007. Т. 68. № 4. С. 244–267.

(intelligent) организмов..., у которых есть даже элементы своего рода памяти»¹.

Можно интерпретировать эти выводы с учетом экспериментов полиграфолога и доктора биологических наук К. Бакстера, изучавшего процессы восприятия у растений и сделавшего вывод, что растения способны к перцепции. Он выяснил, что растения считывают намерения человека, реагируют на его мысли и эмоции. Данная тема была детально раскрыта в популярной книге П. Томпкинса и К. Берда «Тайная жизнь растений»². Эти выводы вызвали большой скепсис в научной среде, который, в частности, основывался на том, что данные эксперименты не обладали свойством повторяемости, что считается обязательным в науке. Но, с другой стороны, примерно в то же время их удалось повторить М. Фогелю, а в России доктору психологических наук В.Н. Пушкину с группой исследователей. В результате фиксаций изменений кожно-гальванической реакции у растений на эмоциональное состояние человека ученые пришли к выводу, что растительная клетка (клетка цветка) реагирует на процессы, происходящие в нервной системе человека. Значит, существует некий канал/посредник, обеспечивающий общность процессов, происходящих в соматических (растительных) и в нервных клетках³. В своей дальнейшей исследовательской работе А.П. Дубров и В.Н. Пушкин пришли к необходимости провести серию экспериментов с целью показать, что «именно образ, как информационно-психологическая реальность, именно материальные структуры, обеспечивающие функционирование образа, являются причиной кожно-гальванической реакции [у растений]»⁴.

¹Пятыгин С.С. Стресс у растений: физиологический подход// Журнал общей биологии. Том 69. № 4. 2008. С.294–298.

²Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М., 2006.

³Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989. С. 89.

⁴Там же. С. 92.

Здесь снова возникает активно обсуждаемая тема «материальности мысли». Но в этом случае важным параметром (а, возможно, и самым важным) являются еще не изученные характеристики самой направленной на растение мысли, которая, как легко предположить, у всех экспериментаторов была совершенно разной. К этому же разряду феноменов можно отнести и известные всем садоводам примеры, когда весной неожиданно начинали обильно цвести и образовывать завязи яблони, груши и другие плодовые деревья, которые до этого длительный срок не плодоносили. Это происходило после того, как хозяева участков по осени, сокрушаясь об отсутствии плодов, принимали решение вырубить дерево и даже в готовности подходили к нему с топором, но оставляли дерево до весны, как бы давая последний шанс.

Особую группу составляют примеры влияния человека на растения, которые даже в рамках нейробиологии с трудом поддаются рациональному объяснению и относятся к разряду «чудотворных». Так, имеется исследование феномена «возрождения» цветов белой лилии (*Lilium candidum* L) от чудотворной иконы «Панагия-Крини» в Кефалонии (Греция). В Кефалонии существует давняя традиция в день Благовещения Пресвятой Богородицы приносить в храм белые лилии. Эта традиция связана с евангельским повествованием о том, что именно с этим цветком (или подобным ему) Архангел Гавриил явился к Пречистой Деве. Принесенными в этот день цветами украшаются все иконы в храме. Лилии укладываются в киот чудотворной иконы Богородицы, называемой «Панагия-Крини». Через какое-то время цветы засыхают, но остаются в киоте до другого праздника — Успения Пресвятой Богородицы.

А в день Успения Богородицы происходит то, что верующие именуют чудом: спустя пять месяцев, после того, как они были принесены в храм и положены в киот иконы, без воды и какого-либо участия людей на засохших стеблях лилий распускаются белоснежные цветы. В конце праздничного богослужения служится молебен, на котором

цветы вытаскиваются из киота, освящаются и раздаются верующим, которые уносят их домой, и хранят как частичку святыни¹.

Исследование этого феномена проводились по инициативе Объединения православных ученых в Полярно-альпийском ботаническом саду-институте им. Н.А. Аврорина Кольского научного центра РАН (г. Апатиты) кандидатом биологических наук, научным сотрудником лаборатории физиологии и биохимии А.Н. Кизеевым². Применялся метод спектроскопии отражения³. В лабораторию были доставлены экспериментальные образцы ожившей лилии из Кефалонии, которые сравнивались по определенным показателям с контрольными образцами живой и засохшей лилии. В результате были получены данные, содержащие информацию о коэффициентах отражения в видимой области спектра. Спектры отражения, измеренные у живого бутона и живого стебля опытного растения, в целом, были аналогичны спектрам отражения для живого бутона и живого стебля контрольного растения лилии, но существенно отличались от спектров отражения, характерных для неживых компонентов (сухой бутон и сухой стебель). В результате исследования был сделан вывод, что бутон и стебель белой лилии,

¹Чудеса православия // Вечный зов. Российская православная газета. № 6-8 июнь-август 2012 г. URL:<http://vzov.ru/2012/06-08/06.html>

²Изучение жизнеспособности цветов белой лилии от чудотворной иконы «Панагия-Крини» (Кефалония, Греция) // https://www.ortsci.ru/files/projekti/izuchenie_lilii.doc

³В работе использовали портативный оптоволоконный рефлектометр модульной конструкции, включающий источник света LS-1 (OceanOptics, США) с галогенной лампой накаливания, спектрорадиометр USB2000 (монохроматор № 3, OceanOptics, США), оптоволоконный зонд на основе разветвленного световода (OceanOptics, США) и держатель образцов собственного изготовления, обеспечивающий падение измеряющего луча на образец под углом 45° либо 90°, а также программное обеспечение OOBBase32 (OceanOptics, США). Для каждого из образцов записывали спектр отражения в видимой области (400–700 нм) против стандарта из BaSO₄ с использованием рефлектометра вышеописанной конструкции.

доставленной из Кефалонии, являются живыми частями растения. При этом живая часть растения находится на засохшем стебле. Такой бутон при определенных условиях способен раскрыться и превратиться в цветок белой лилии.

Также широко известен еще с советских времен эксперимент по повышению всхожести семян, проведенный кандидатом биологических наук Т.П. Решетниковой¹ на базе Института физиологии растений и генетики АН УССР. Эксперимент проводился в Киево-Печерской Лавре, где семена пшеницы определенное время находились рядом с мощами святых, а потом проращивались. Их всхожесть была почти в 2 раза выше, чем в контрольной группе семян². В то время этот эксперимент вызвал бурную дискуссию в прессе и в научных кругах. Многие обвиняли Т.П. Решетникову в фальсификации данных, но так как результаты эксперимента повторно не были проверены, то официального научного опровержения не последовало.

Деятельность исследователей, в особенности из объединений православных ученых, направлена на фиксацию измеряемых современными приборами параметров (физических, химических, биохимических и т.п.) чудотворных феноменов, связанных с действиями молитвы, икон, богослужений и других обрядовых факторов³. Так А.Д. Малаховская, член Союза «Православные ученые России», в течение 10 лет проводила исследования по воздействию молитвы «Отче наш» и крестного знамения на физический и микробиологический состав воды. В результате получены данные, что в воде, отравленной кишечной

¹В 80-е годы прошлого века Тамила Петровна Решетникова работала в составе государственной комиссии по исследованию мощей Киево-Печерской Лавры.

²Феномен святых мощей (научные изыскания) // Воронежский Епархиальный вестник, № /о, 1992 г. URL:<https://darslovo.ru/chudesapragoslavliya/fenomen-svyatyh-moshhej/>

³Межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных ученых». Официальный сайт. URL: <https://www.ortsci.ru/>

палочкой и золотистым стафилококком, число патогенных бактерий уменьшается от 10 до 100 раз в зависимости от условий эксперимента. Также повышается почти в полтора раза оптическая плотность водопроводной воды, осеяемой крестным знаменем¹. В критических материалах² обосновывается недостоверность лишь измерений оптических свойств воды и упоминается, что результаты эксперимента признаны лженаучными, но на официальном сайте Комиссии по борьбе с лженаукой при Президиуме РАН³ данной информации не обнаружено.

Подобные исследования с определением результативности заступнической молитвы проводятся и в отношении человека. Их оценка ведется на основании рандомизированных контролируемых испытаний и составлении на их базе систематических обзоров в области доказательной медицины. С помощью этого подхода достигается получение данных от значительного числа испытуемых, что позволяет уменьшить систематические ошибки и увеличить статистическую значимость полученных результатов. В обзорах отмечено как положительное влияние молитвы, так и нулевое. По ряду заболеваний (например, при гематогенной инфекции) дана рекомендация по применению молитвы в клинической практике. И хотя авторы обзора очень критически подходят к действию заступнической молитвы, считая, что те немногочисленные работы, в которых был получен положительный эффект, не могут являться стопроцентным доказательством действия именно молитвы, правильно формулируют теоретическую проблему: «Обращение к этой теме носит еще и академический характер, так как возвращает нас к давней теме о возможности влияния идеального на материальное, или,

¹«Свет воскресения». Православная газета Севера России «Вера». URL: <http://rusvera.mrezha.ru/514/9.htm>

²Интернет-портал «Наука и религии мира». URL: <http://www.atheo-club.ru/ideologia/malakhovskaya.shtml>

³Комиссия по борьбе с лженаукой при Президиуме РАН. URL: <http://klnran.ru/category/monitoring/>

проще говоря, психики на организм, психического на соматическое»¹.

Таким образом, можно сделать заключение, что современная наука нуждается как в теоретических интерпретациях, так и в дальнейших экспериментальных исследованиях в этой области — по влиянию молитв, чудотворных икон, частичек святых мощей на биоту, воду, человеческий организм. Что касается агрономии, то для результативности проведения исследования следует разработать определенную методику проведения экспериментов по определению влияния, например, молитвы на всхожесть растений. Так, можно выделить два участка, немного удаленных друг от друга, с одним сортом растений. Географические и биохимические параметры почвы должны быть одинаковыми. В ходе эксперимента над одним из участков нужно читать специальные молитвы, а потом сравнить всхожесть растений с контрольным участком. В эксперименте должны участвовать как ученые, так и священнослужители.

Подобные исследования должны стать, на наш взгляд, отдельной и приоритетной совместной научной программой РПЦ и Российской Академии Наук. Единственный путь творческого диалога науки и религии — их реальное соучастие в экспериментальном и непредвзятом изучении религиозных «чудес». Подтверждение их объективного наличия и их научное объяснение будет только способствовать укреплению подлинной религиозной веры (а не суеверий) и авторитета Церкви и, с другой стороны, поможет устранению разрушительного атеизма прежних времен, закрывавшего для науки целые направления перспективных и важных исследований.

¹Зорин Н.А. Заступническая молитва. Способна ли она помочь исцелению? (по материалам доказательной медицины) // Главный врач. № 6, 2003. URL: <http://atheo-club.ru/physiologia/efmol.shtml>

Литература

Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела Н.Ф. Федорова») // Н. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 288 с.

Бос Д.Ч. Избранные произведения по раздражимости растений. М.: Наука, 1964. 824 с.

Волкова М. С. Семейные обычаи и обряды / М. С. Волкова, Л.Н. Щанкина // Мордва юга Сибири. Саранск: «Красный Октябрь», 2007. С. 209–246.

Гайденко В. П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. №3. С. 43–52.

Грибков Э.Е., Горковенко А.К. Влияние иудео-христианской мысли на развитие сельского хозяйства // Аграрная наука — сельскому хозяйству: сборник материалов: в 2 кн. / XVI Международная научно-практическая конференция (9-10 февраля 2021 г.). Барнаул: РИО Алтайского ГАУ, 2021. Кн. 2. С. 221–222.

Гунар И.И. Проблема раздражимости растений и её значение для дальнейшего развития физиологии растений. Доклад на научной конференции Академии им. Тимирязева, 9 декабря 1952 г. М., 1953.

Гунар И.И., Синюхин А.М. Распространяющаяся волна возбуждения у высших растений / Докл. АН СССР. 1962. Т. 142. № 4. С.954–956.

Дайджест научных журналов *Sciences & Nature*, сентябрь 2018г. URL: <https://biomolecula.ru/articles/scinat-za-sentiabr-2018-3-myshi-v-virtualnoi-realnosti-psevdo-nervnaia-sistema-rastenii-i-novyi-klass-antibiotikov-dlia-borby-s-gramotritsatelnymi-bakteriiami>

Демкин С. Да будет дождь! // Вокруг света. 1995. № 9. С. 41-45.

Доржиева Д.Д. Обряды вызывания дождя у уйгуров // Бурятия на перекрестке культур (Шестые Егуновские чтения). Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 20-летию Бурятского государственного университета. Улан-Удэ: Издательство: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2015. С. 12–16.

Дубров А. П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: СП «Соваминко», 1989. 280 с.

Зорин Н.А. Заступническая молитва. Способна ли она помочь исцелению? (по материалам доказательной медицины) // Главный врач. № 6, 2003. URL: <http://atheo-club.ru/physiologia/efmol.shtml>

Интернет-портал «Наука и религии мира». URL: <http://www.atheo-club.ru/ideologia/malakhovskaya.shtml>

Изучение жизнеспособности цветов белой лилии от чудотворной иконы «Панагия-Крини» (Кефалония, Греция). URL: https://www.ortsci.ru/files/projekti/izuchenie_liliy.doc

Казнадей А. Если бы деревья могли говорить: Как и для чего нейробиологи изучают поведение растений. URL: <https://nplus1.ru/material/2018/01/30/plant-magic>

Караченцева А.И., Левчук Ю.Н. Подвижные микроорганизмы — сенсоры высокочастотного электромагнитного поля и биологического поля // Биополимеры и клетка. 1989. Т.5. №4. С.76–83.

Караченцева А.И., Левчук Ю.Н. Дистанционное воздействие человека на популяцию подвижных клеток // Докл. АН УССР. Сер. Б. Геол., хим. и биол. науки. 1990. №2. С.58–61.

Карманов В.Г., Лялин О.О., Мамулашвили Г.Г. Динамика водного обмена высшего растения и её информационная роль // Физиология и биология культурных растений. 1974. Т. 6, №1. Стр. 69–76.

Краеведческий сайт Топчихинского района. Обряд вызывания дождя в с. Красноярка. URL: <http://top-kraeved.ru/obryad-vy-zy-vaniya-dozhdya-v-s-krasnoyarka/>

Круглый год. Русский земледельческий календарь. М.: Правда, 1989. 496 с.

Корнишина Г. А. Традиционные обычаи и обряды Мордвы: исторические корни, структура, формы бытования. Саранск: Морд. гос. пед. ин-т им. М.Е. Евсевьева., 2000. 150 с.

Лысова Татьяна Николаевна. Календарные обряды и праздники русского населения Чувашии в конце XIX — начале XX в.: дисс... канд. ист. наук. Саранск, 2010. 228 с.

Любимова Г.В. Способы борьбы с засухой в традиционной обрядности русских крестьян Западной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 1997, № 3. С. 72–78.

Максимов С.В. Мать-сыра-земля // Максимов С.В. Избранное. М.: Сов. Россия, 1981. 560 с.

Махалов С.А., Щанкина Л. Н. Оказиональные обряды мордвы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 4 (10): в 3-х ч. Ч. I. С. 106–110.

Миронова-Шаповалова Н.А. Обряд вызывания дождя у старообрядцев Забайкалья (по материалам 90-х годов 20 века). Сайт Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/mironova1.htm>

Митрополит Вениамин (Федченков). Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени. М.: Московский Сретенский монастырь; «Новая книга», 2007. URL: <https://archive.org/details/B-001-033-108-ALL>

Молодчиков А. И. Лютер Бербанк. Садовод «чудотворец». М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1937. 164 с.

Опритов В.А., Пятыгин С.С., Ретивин В.Г. Биоэлектrogenез у высших растений. М.: Наука, 1991. 216 с.

Панеш О.А., Читао С.И., Чернявская И.В. Влияние музыки на рост и развитие растений // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 4: Естественно-математические и технические науки. 2020. № 4(27). С. 43–48.

Патриаршее обращение в связи со стихийными бедствиями — засухой и массовыми лесными пожарами в России. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1236518.html>

Пятыгин. С.С. Сравнительная характеристика потенциалов действия у животных и высших растений // Журнал общей биологии. 2008. Т. 69. № 1. С. 72–77.

Пятыгин С.С. Стресс у растений: физиологический подход // Журнал общей биологии. Том 69. № 4. 2008. С.294–298.

Роговин К.А., Мошкин М.П. Авторегуляция численности в популяциях млекопитающих и стресс (штрихи к давно написанной картине) // Журнал общей биологии. 2007. Т. 68. № 4. С. 244–267.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 783 с.

Тангамян Т.В., Меликян С.С., Григорян М.А. Музыка и растения // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. №1-1. С. 45–50.

Толстая Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор: материалы и исследования. 1981. Т. XXI. С. 87–98.

Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М.: Гомеопатическая Медицина, 2006. 440 с.

Феномен святых мощей (научные изыскания) // Воронежский Епархиальный вестник, 1992. URL: <https://darslovo.ru/chudesa-pravoslaviya/fenomen-svyatyh-moshhej/>

Яданова К.В. Камень погоды — *јада таи* у алтайцев // Сибирский педагогический журнал. № 5. 2007. С.186–197.

Abstract

Agrarian religious practices: empirical data and the possibility of scientific interpretation

The development of nature by man, since archaic times, was of a sacred character and was accompanied by obligatory rituals, which reflected certain ideological attitudes. For a person of those times, any activity was, first of all, a ritual associated with the life of a single world whole, into which a person was embedded, whether it was clearing arable land, sowing grain and harvesting, hunting and harvesting wood. Ancient peoples perceived the world through the prism of mythological thinking, which formed the idea of the general interconnection of everything that exists. Thus, the reason for the emergence of pagan agricultural cults was not only the need for survival, but precisely a sense of the integrity of the world, the sacredness of nature and the rhythm of life cycles. Agrarian religious practices are a fairly broad global phenomenon characteristic of many peoples and cultures. A special place among them is occupied by rituals associated with causing rain during the dry period and called pluvial or meteorological magic. They are widespread even today due to the rapid verifiability, when the effectiveness of the rite is manifested after a short time. In paganism, the main agricultural rituals were associated both with the appeal to the natural elements and to the souls of ancestors. Therefore, the rites of pluvial magic were held

at water sources or in cemeteries. Armenians, Georgians and Belarusians had a widespread ritual of "plowing the river", when women walked through the shallow waters of the river with a plow. In some peoples, in particular, the Mongols, during the dry period, "rain stones" were widely used, with the help of which rain was caused. In India, the ceremony of the "wedding of frogs" was held. Among many peoples, including Russians, the development of rain-making rituals developed from pagan forms to Christian ones. In Orthodoxy, requests for rain are addressed to the Prophet of God Elijah, to St. Nikita of Novgorod, and prayers are read in front of the icons of the Mother of God. The centuries-old experience of using these rituals may be behind their effectiveness. This conclusion requires scientific research, first of all, on the physical (individual and collective) impact of thought and word on the chemical composition of water and its physical characteristics. The direction of plant neurobiology is of interest, in terms of scientific interpretation of the mechanisms of human influence on natural objects. This research was initiated by the Indian botanist and physicist Jagadish Chandra Bose. Soviet specialists in the field of plant physiology and biophysics also made their contribution, who established that plants have their own "sense organs" and are able to perceive process and store information about the outside world. Researchers from Japan and the USA have discovered in *Arabidopsis thaliana* a system of rapid signal transmission over long a distance, which helps the plant respond to leaf eating by caterpillars and other mechanical damage and warn its species relatives about it. A number of researchers believe that the communication skills of plants are much more developed than previously thought. The subject of scientific research is also the effect of music on plants. The founder of plant neurobiology, Italian professor Stefano Mancuso claims that plants have some kind of analogue of the nervous system. Therefore, they are able to perceive about two dozen different environmental factors. A special group consists of examples of human influence on plants, which, even within the framework of neurobiology, are difficult to rationalize and belong to the category of "miraculous". So, there is a study of the

phenomenon of the "revival" of the flowers of the white lily (*Lilium candidum* L) from the miraculous icon "Panagia-Krini" in Kefalonia (Greece). Thus, modern science needs both theoretical interpretations and further experimental research in this area — on the influence of prayers, miraculous icons, particles of holy relics on biota, water, and the human body. Such research should become a separate and priority joint scientific program of church and academic scientific institutions. The only way for a creative dialogue between science and religion is real participation in the experimental study of religious "miracles", including in agricultural practices.

ГЛАВА 5. Защита природных объектов в России и Индии: сочетание религиозных и научных принципов

Сочетание религиозных и научных принципов в природоохранной деятельности наиболее ярко проявляется в отношении сакральных (священных) природных объектов. К сакральным объектам, как правило, относят элементы природного ландшафта (горы, долины, перевалы, целебные ручьи (аржааны), озера, реки, рощи и др.), а также отдельные виды животного и растительного мира и места их проживания или произрастания, являющиеся объектами поклонения, отправления обрядов и одновременно элементами культурного наследия, значимыми для определенной группы людей, объединенных общими национальными, родовыми, религиозными или культурно-историческими ценностями.

Если в некоторых странах, таких как Индия, сакральность природных объектов определена многовековой культурно-религиозной традицией и не требует отдельного научного обоснования, то в России, как и в ряде других стран, ситуация иная. В некоторых российских регионах, таких как Республики Алтай, Тыва, Хакасия, Бурятия и другие, в постперестроечный период возникли инициативы по приданию особого официального статуса сакральным территориям, что обеспечило бы им определенную защиту в рамках государственного законодательства, но отсутствие научных критериев определения сакральности природных объектов не позволило получить им правовую поддержку. Вместе с тем в российской науке сегодня широко используется понятие сакральности, особенно в культурологии, философии, этнографии¹. Но все же эта категория в социо-гуманитарных науках относится к числу

¹Байбурин А.К. Сакральное // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 183.

наиболее дискуссионных¹. Часть специалистов склоняется к тому, что сакральное следует понимать «не только в теологическом варианте — как принадлежность и причастность идее бога, а более широко — как причастность идее ирреального и контактов с ним»² и предлагает определенную методологию и методы при работе с сакральными знаниями и практиками.

Естественные науки также проявляют интерес к сакральным объектам. Активно развивается такое исследовательское направление, как «сакральная география», которая занимается анализом «ландшафтной приуроченности» священных природных объектов³. Именно сакральная география пытается ответить на вопрос: почему именно те или иные природные образования были выделены из ряда подобных объектов и получали статус «священных»? Известный российский ученый и археолог Е.А. Окладникова считает, в частности, что сакральный ландшафт — это географическое пространство, сформированное духовным опытом человека, и как социокультурный феномен обладает специфическим набором характеристик или свойств⁴. По её мнению, сакральный ландшафт, являясь частью культурного ландшафта, маркируется прежде всего ритуальными объектами, обрядово-погребальными комплексами, уникальными природными образованиями и т.п. При этом

¹Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва. 21–30 июня 2004 г. М., 2004.

²Харитонов В.И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 8.

³Григорьев Ал.А. Роль природных факторов в формировании священных мест // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006.

⁴Окладникова Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. М. - Берлин, 2014. URL: http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks357350

Е.А. Окладникова подчёркивает, что сакральность не выразима словами, тем самым давая понять, что естественнонаучные критерии сакральности не охватывают всей широты и глубины этого явления.

§1. Религиозные основы природоохранной деятельности в Индии¹

Обзор современных экологических проблем Индии² и поиск путей их решения заставляет задуматься о том, насколько религиозные традиции могут сочетаться с научно обоснованной природоохранной деятельностью и стать основой для решения насущных проблем сохранения природной среды, в частности, сакральных территорий.

Большинство древнеиндийских философских и религиозных систем были нацелены на постижение тайн бытия и проникновение в глубины человеческого духа. Именно метафизичность и психологизм были ведущими чертами интеллектуальной жизни индийцев, порождая некую оторванность от природных реалий и физической действительности. С. Радхакришнан пишет, что «наслаждение познанием является одним из наиболее чистых наслаждений, доступных человеку, и страсть индийцев к познанию ярким пламенем горит в их умах»³. Но этот огонь познания связан, прежде всего, с духовной сферой жизни космоса и человека. Радхакришнан определяет это как спиритуалистический характер индийской философии: «Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура и социальная организация, дал ей

¹Использованы материалы статьи: Артамонова Т.А., Бондаренко С.И. Философско-исторические аспекты развития экологической культуры в Индии // Знание. Понимание. Умение. №3, 2018. С. 171–179.

²Индия: страна и её регионы, 2010. С. 75.

³Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. Том 1. М., 1993. С. 12.

возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории... В Индии была решена трудная задача — вызвать у народа интерес к метафизике»¹. Даже религиозные культы индуизма, связанные с почитанием природных объектов (рек, озер, гор, Солнца, Луны, огня, грозы и т.п.), базировались на признании главенства духовных аспектов природы. Необходимость естественнонаучного познания природной среды, её освоения и защиты, что является отправной точкой формирования экологического мировоззрения (как раз философия и религия здесь более важны), не была ярко выраженной. Это, конечно, не значит, что в Древней Индии не развивалось естественнонаучное знание. К основным достижениям естественных наук Древней Индии можно отнести знания в области астрономии, математики, физиологии, зоологии, ботаники, геологии. Значительны достижения индийцев в химии. Они знали состав руд и минералов, умели изготавливать сплавы, стекло, искусственные драгоценные камни, ароматические эссенции и яды, делали прочные растительные и минеральные красители. В философских и научных трактатах учёные разрабатывали идеи о том, что все вещества в природе состоят из «ану» — атомов. Индийцы знали, что Земля вращается вокруг Солнца и своей оси².

Современные исследователи выделяют некоторые экологические мотивы в древнеиндийских священных писаниях и ранних философских текстах. Так, В. Нараянан цитирует несколько отрывков из Рамаяны и Пуран, в которых имеются такие утверждения, как «одно дерево равно десяти сыновьям»³. В других текстах почитаются растения, животные и птицы. «Артхашастра» описывает суровые

¹Радхакришнан. Указ. соч. С. 14.

²Ванина Е.Ю. Научные достижения Древней Индии // Наука и жизнь. 2017. № 3. URL: <https://www.nkj.ru/archive/articles/14930/>.

³Narayanan Vasudha. “One Tree is Equal to Ten Sons”: Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population and Consumption // Journal of American Academy of Religion., 1997. Vol. 65. No. 2. P. 31–56.

наказания и штрафы для тех, кто рубит ветви или деревья. В III в. до н.э. император Ашока запретил охоту, издав эдикт с перечнем птиц и животных, которых запрещается уничтожать. Еще в протоиндийской цивилизации археологи отмечают распространение культа поклонения деревьям (прежде всего мировому, или космическому древу — ашватху), животным (особенно буйволу, быку-зебу), птицам¹. И все же вопрос о влиянии различных философских систем, религиозных культов, народных традиций Индии на формирование экологической культуры населения остается дискуссионным.

Достаточно обширный обзор вклада индуизма в решение этой проблемы дает П. Джайн в работе «Дхарма и экология». «Насколько поклонение индусов природе подталкивает их к осознанным экологическим действиям, отвечающим современной ситуации?» — вот основной вопрос, на который автор ищет ответ². По его мнению, именно теперь, когда природа — мощный, бесконечный источник всех наших жизней — стала хрупкой и загрязненной, необходимы значительные сдвиги в религиозных представлениях и практиках. Джайн выбрал для исследования три деревенские религиозные общины Раджастхана и Гуджарата: общину, основанную движением Свадхьяя, сообщество Бишной и племя Бхил. Эти общины не только почитают природу как источник духовного очищения и просветления, но также пытаются защитить и сохранить ее на основе своих верований и религиозной практики. Появление сообщества Бишной и племени Бхил относится к средневековым временам штата Раджастхан. Движение Свадхьяй возникло в середине XX века в штате Гуджарат в качестве «нового

¹Щетенко А.Я. Культурное наследие древнеиндийской цивилизации (по данным археологии) // Записки Восточного Отделения Российского Археологического Общества. Сер. «Новая серия». Том I (XXVI). СПб., 2002. С.453–487.

²Jain P. Dharma and ecology of Hindu communities: sustenance and sustainability (Ashgate new critical thinking in religion, theology and biblical studies). Texas, USA, 2011. P.2.

религиозного движения». Таким образом, ни одна из этих групп не возникла как реакция на «глобальное потепление» или «сохранение биоразнообразия», что принято рассматривать как экологически обоснованные причины. Тем не менее, пример экологических действий этих трех общин оценивается автором как наиболее эффективный по сравнению с большинством правительственных инициатив. Рассмотрим подробнее эти примеры.

Представители движения Свадхья имеют много экологических достижений на своем счету: они построили водосборные сооружения в Гуджарате и в других штатах, вырастили сады в засушливых районах Индии. Пышные заросли манго зазеленели там, где местные жители уже и не надеялись что-то вырастить. Представители Свадхья относятся к этим деревьям как к храмам, так как для них социальная и природоохранная деятельность — это лишь формы выражения преданности Богу. Они не считают себя экологами и подчеркивают, что главной целью их деятельности является преобразование человеческого общества на основе концепции Упанишад: так как Всевышний пребывает в каждом человеке, то любой человек должен развивать чувство духовного уважения к себе, независимо от материального и социального статуса. Лидеры Свадхья призывают своих последователей строить жизнь на идее «братства людей под опекой Бога-Отца», а для этого приемлемы любые виды помощи ближнему, в том числе и по охране и восстановлению природных ресурсов, что так актуально для сельских территорий Индии. Для них экологическая работа — необходимая часть соблюдения дхармы.

Представителей общины Бишной часто относят к «зеленой вере». Лидер общины Джабхесвара после долгих лет активной медитации и аскезы решил перейти к духовному преобразованию местного сообщества, которое в то время уже столкнулось с серьезными экологическими проблемами, характерными для штата Раджастхан. Он разработал 29 правил, восемь из которых связаны с защитой природы. Эти правила включают, в частности, запрет на

убийство животных, запрет на ношение синей одежды, краску для которых получают из местной растительности. Джабхесвара в пятнадцатом веке был, вероятно, первым индийским гуру, который подчеркнул роль экологического знания в своем учении. Он запрещал наносить вред деревьям или животным и призывал к вегетарианству. Восемь правил также предусматривали сохранение биоразнообразия и поощряли гуманное животноводство. Они включали в себя отказ от стерилизации быков и воздержание от жертвоприношений козлов в храмах, запрет на убийство животных, вырубку любых видов деревьев и обеспечение защиты всех форм жизни. Последователи даже осматривали дрова, чтобы убедиться в отсутствии мелких насекомых, прежде чем сжигать их в очагах. Община вырастила огромный сад, который до сих пор помогает сохранить источники питьевой воды. Кроме этого, сухие листья и птичий помет служат природными удобрениями для выращивания сельхозпродукции.

Главная экологическая победа общины Бхил — это сохранение священных рощ в районах Бансвара и Дангарпура. Их удалось отстоять, в то время как на остальной территории Южного Раджастхана священные рощи интенсивно вырубались. В целом, Индия сегодня имеет около 13720 священных рощ в 19 штатах. В таких штатах, как Керала, Махараштра, Андхра-Прадеш и Тамилнад, расположено максимальное число священных рощ, которые богаты редкими и эндемичными видами растений и животных. Эти территории сегодня охраняются на основе как религиозных традиций, так и современных научных принципов устойчивого развития природных территорий. Сообщество Бхил добилось того, что священные рощи Раджастхана, согласно местному природоохранному законодательству, официально отнесены к высшему рангу особо охраняемых территорий сообществ.

Что же явилось мировоззренческой основой этих экологических инициатив? Джайн в качестве основы для исследования экологической этики и религиозной жизни

индийских жителей предлагает использовать глубоко укоренившееся в местном сознании понятие дхармы: «Такие категории, как “религия”, “этика” и “экология”, работают хорошо для современных городских жителей Индии. Тем не менее для миллионов сельских жителей “дхарма” объединяет и синтезирует их образ жизни с экологической этикой»¹. Для каждой группы населения, будь то каста, община, род, семья, дхарма имеет свою специфическую форму. Дхарма как проявление экологического долга, по мнению автора, в индийской традиции представлена двумя моделями: «благочестивой» и «аскетической». Эти две модели поведения основываются на древнем конфликте «змеи — мангуста»: это специфические формы сознания и поведения, отличающие обычных жителей и аскетов-подвижников. Обычные жители для поддержания благочестия выполняют, прежде всего, предписанные им традицией ритуальные мероприятия и обряды, тогда как подвижники живут по особо строгим ограничительным нормам и правилам. Какая же из этих моделей более эффективна для формирования экологических принципов поведения?

Прежде чем представить свою точку зрения, Джайн приводит мнение других исследователей, которые выступают с критикой «благочестивой модели». По их мнению, она не способна повлиять на традиционное мировоззрение и поведение населения Индии и направить его на практическое решение экологических проблем, так как религиозное сознание полностью исключает воздействие физических неблагоприятных факторов, все сводя лишь к метафизическим причинам. В качестве примера приводится описание ситуации в Бенаресе, когда, несмотря на очевидное катастрофическое загрязнение реки Ганг, верующие утверждают, что вода в реке никогда не может стать грязной и непригодной для проведения ритуалов. По их мнению, Богиня Ганга способствует очищению как самой реки, так и верующих. Но экологи отмечают серьезное загрязнение реки,

¹Jain P. Указ.соч. Р. 6.

что делает воду непригодной даже для купания и отражается на состоянии всей речной экосистемы. «Около 42% общей популяции рыб в нижнем течении Ганги (например, река Падма) находится под угрозой из-за загрязнения воды, потери среды обитания, неизбирательного убийства молодых рыб и разрушения мест размножения»¹. Таким образом, делает заключение исследователь, «благочестивая модель» поведения может иногда превращаться в «услужливую модель», то есть исключать активную позицию по отношению к насущным экологическим проблемам.

Сторонники «аскетической модели» ратуют за то, что только принцип ненасилия в отношении к животным, деревьям и к личности в сочетании с нестяжательством может привести к экологически осознанному поведению, восстановлению и поддержанию экологического баланса. Они представляют Махатму Ганди как пример человека, который лично максимально сократил жизненные потребности и свое имущество, таким образом реализовав нормы экологической этики. Ганди, как и другие, кто живет по аскетическим и йогическим принципам, могут служить образцом модели ограничения. Так, джайны, следуя своим аскетическим ценностям, приводили в действие «социальную совесть»: они убедили первых буддийских монахов прекратить их скитания во время сезона дождей, чтобы избежать уничтожения многочисленных насекомых и растений, которые развиваются во время муссонов². Сообщество джайнов разработало и реализовало мирские правила для обеспечения интеграции ненасильственных ценностей в трудовую деятельность. Джайны выступили против ядерного оружия. Руководитель секты Терапанты Шветамбара, Ачарья Тулси, занял активную общественную позицию по многочисленным экологическим вопросам.

¹Chandra Prakash Kala. Cultural Significance and Current Conservation Practices of the Ganga's Ecosystem and Environment // Applied Ecology and Environmental Sciences. 2018. Vol. 6. No.4. P. 128–136.

²Jain P. Указ.соч. P. 8.

Автор работы «Дхарма и экология» согласен с тем, что, следуя «аскетической модели», можно прийти к снижению своих бытовых потребностей и таким образом ограничить нагрузку на природу. Тем не менее в такой стране, как Индия, сегодня внимание и предпочтения общества сводятся не к ограничению потребления, а к его увеличению. Население интенсивно развивающихся городов охвачено растущим потреблением. Это одна из характерных черт всей современной техногенно-потребительской цивилизации, а не только Индии. Торговая реклама, государственная идеология, работа СМИ — все пропитано идеей о необходимости безмерного увеличения потребления и уровня комфорта как нормы современной «достойной жизни». Поэтому призывать средний класс к ограничению потребления малоэффективно. Пропагандировать же аскетический образ жизни для малоимущих классов и вовсе неприемлемо, так как их уровень потребления и без того крайне низок. Поэтому автор приходит к выводу, что необходимо создать *синтетическую модель*, используя как идеи ограничения потребностей, так и религиозного благочестия. По его мнению, примером может служить деятельность таких гуру и лидеров религиозных движений, как Джабхесвара, Ганди, Бахугуна и Атхавале, которые в значительной мере способствовали развитию экологического сознания в Индии.

Современное массовое экологическое движение в стране началось в 1973 г., когда в области Шамоли жители образовали человеческую цепь и обняли деревья, отмеченные для рубки дровосеками с близлежащей фабрики по производству спортивного инвентаря. В других городах стали происходить аналогичные случаи, когда лесозаготовители хотели срубить деревья, пользуясь постановлениями правительственного лесного департамента. Так, в начале 1970-х годов в Гархвальских Гималаях, на территории штата Уттар-Прадеш, возникло мощное общественно-экологическое движение «Чипко» по защите лесов как основы выживания местных общин. «Чипко» переводится как «Обними дерево». Впервые такую тактику применили

представители религиозной общины бишноев. Еще в 1730 году в деревне Кхеджарли, округ Джодхпур, 363 человека во главе с Амритой Деви пожертвовали жизнью, защищая священные для людей деревья, обнимая их и давая отпор лесорубам¹.

Впоследствии это движение приобрело более широкий размах, и в других районах Индии стали возникать подобные общественные инициативы. Это движение «Аппико» по защите деревьев в штате Карнатака, а также движение «Спасти Молчаливую долину» в Керале и другие. В результате массовой экологической деятельности были сформулированы принципы рационального природопользования, которые предусматривают пользование лесами под контролем местных деревенских общин. Но самый главный результат, как считают сами участники этих движений, это спасение от вырубок многих священных рощ Индии.

Анализируя специфику экологического движения в Индии и влияние на его формирование религиозных ценностей, Джайн подчеркивает важный момент, который мы уже упоминали и на который обращают внимание и другие исследователи: экологическая деятельность не воспринимается самими членами общин как целенаправленная защита окружающей среды, а является *проявлением их религиозных обязанностей*. Религиозные ценности способствуют *косвенному* развитию экологической культуры населения Индии. Примером могут служить уже перечисленные движения «Чипко» и «Аппико», представители которых во время экологических акций читали тексты Бхагавадгиты и Пуран, что красноречиво говорит о религиозной основе экологических действий. Поэтому Джайн в своем исследовании и делает упор на понятии дхармы как основы именно религиозного благочестия, но в то же время

¹Сегодня у индийского правительства есть особая экологическая награда в честь Амриты Деви, женщины Бишнои, которую можно отнести к первым экологическим мученикам Индии.

способного повлиять на экологическую активность населения. «Изучая опыт общин Свадхья и Бишнои, я часто приходил к мнению, что движение в защиту окружающей среды — просто побочный продукт их традиционного уважения био-божественности. Для них сохранение биоразнообразия — вторично по отношению к задаче выполнения их дхармы»¹.

В плане сочетания религиозных традиций и экологических задач интересен пример служителей индуистского Храма Тирумалы Венкатешвары в штате Андхра-Прадеш. Храм располагается на одной из вершин невысокого горного массива Тирумала («Священная гора») и является одним из самых богатых храмов Индии, собирая пожертвования в несколько сотен миллионов рупий каждый год. Примечательно, что этот храм изменил свой обычный прасад² из конфет на небольшие растения, которые даются паломникам для посадки. Это привело к тому, что посадки из нескольких миллионов растений остановили вырубку леса в горах близ города Тирупати. Аналогичная инициатива проводится Институтом гималайской экологии, который работает с храмом Бадринатх. Его ученые выращивают саженцы, а священники благословляют их и распространяют в качестве прасада среди паломников.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что для большинства жителей, прежде всего, сельской Индии традиционная религиозная культура в ее широком понимании является основой для развития современной экологической деятельности. И в своей работе Джайн при анализе экологических действий индусов не случайно сделал акцент на дхарме как одном из ключевых философско-религиозных понятий. Макаранд Паранджапе, исследующий движение Свадхья, также пишет, что «дхармовое мировоззрение — это

¹Jain P. Указ.соч. С. 10.

²Прасад («божественный дар») в индуизме — подношение божеству, которое после службы в храме раздается верующим как символ божественной благодати и благословения. В качестве прасада обычно используются сладости, фрукты, орехи, цветы.

то, что сообщается чувством космического морального порядка, порядка, включающего сообщество и личность. Я считаю, что Индия — не светское общество, а общество дхармы»¹.

Современные ученые в Индии активно изучают влияние религии на сохранение природы. Так, Чандра Пракаш Кала считает, что необходимо и дальше анализировать различные природоохранные практики с учетом религиозных традиций, лежащих в их основе². Конечно, при решении экологических задач современности только с опорой на религиозные ценности неизбежно произойдет сужение спектра этих задач. Вне круга религиозных интересов вполне могут оказаться проблемы изменения климата, загрязнения окружающей среды или снижения биоразнообразия. Необходимы более широкие подходы, имеющиеся в мировой практике, а также более интенсивное использование средств защиты окружающей среды из арсенала научной экологии. С другой стороны, уникальный пример Индии, использующей традиционные религиозные мотивы для решения экологических проблем и защиты сакральных территорий, также может обогатить опыт других стран в сфере развития природоохранной деятельности.

Обращаясь к европейской культурной традиции, естественно вспомнить знаменитый этический принцип «благоговения перед жизнью» Альберта Швейцера, совмещающий в себе и экологический, и религиозный аспекты³, а также софийное переживание полноты и единства

¹Paranjape M. Spiritual Sites as Sources of Social Transformation: Lessons from Svadhyaya // Swadhyay Parivar. URL: http://www.infinityfoundation.com/mandala/s_es/s_es_paran_lessons_fr_ameset.htm

²Chandra Prakash Kala. Conservation of Nature and Natural Resources through Spirituality // Applied Ecology and Environmental Sciences. 2017. №5(2). P. 24–34.

³Обратим внимание, как близка позиция убежденного христианина А. Швейцера индийскому принципу ахимсы, лежащему в основе проанализированных выше индийских религиозно-психологических практик. А. Швейцер пишет в работе «Религия в

мира в отечественной религиозно-культурной традиции, о чем речь шла выше. Все это позволяет предположить, что сфера экологии и проблема защиты традиционных культурных ландшафтов — важное поле продуктивного взаимодействия науки и религии и на Востоке, и на Западе, и в России.

§2. Сакральное пространство Алтая: основы природоохранной деятельности¹

Одним из регионов Евразии, который широко известен своими священными природными объектами, является Алтай². Многими народами он также почитался как сакральный центр мира. На Алтае широкое распространение получил культ гор³, и позже, в героическом эпосе, появились сказания о том, что прародителями богатырей были именно горы. Так, в сказании известного алтайского кайчи А.Г. Калкина «Маадай-Кара» герой был создан духом горы, а его сын Когутей-Мерген зачат от духа горы. К культу гор также можно отнести широко распространенную на

современной культуре»: «Чем глубже мы вглядываемся в природу, тем лучше узнаем, что она полна жизни, и тем глубже понимаем, что жизнь есть тайна и что мы связаны со всей жизнью, которая имеется в природе. Человек больше не может жить своей жизнью для себя одного. Мы понимаем, что всякая жизнь представляет собой ценность и что мы едины со всей этой жизнью. Из этого знания возникает наша духовная связь со вселенной» (Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 488).

¹Использованы материалы статьи: Артамонова Т.А., Каланчина И.Н. Алтай: мемориальное значение сакральных ландшафтов // Улкен Алтай элемі – Мир Большого Алтая. № 2 (3.1) 2016. С. 420–429.

²Алтайский горный регион взят в качестве примера, так как он наиболее нами изучен и описан в предыдущих работах. См. монографию: Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии. Барнаул, 2017.

³Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография, 1946. № 2. С.148.

территории Евразии традицию сооружения каменных «обо» — насыпей, куда каждый проходящий или проезжающий мимо добавлял камень в знак почитания духа-хозяина перевала или данной горы. Поздний культ Хана Алтая усилил процесс сакрализации природы у местных племен и перевел его на новый уровень — поклонение единому духу всей территории, хозяину Алтая — Алтайдын-ээзи. Самой почитаемой вершиной Алтая, жилищем Алтайдын-ээзи является Белуха.

Процесс десакрализации — один из основных путей утверждения техногенно-потребительской цивилизации — пошатнул данное представление о священных территориях, но все же до конца его не разрушил. Более того, сегодня древние сказания и мифы воспринимаются по-новому, в свете некоторых научных фактов и их философского осмысления. Так, многие природные комплексы Алтая являются регуляторами природно-климатического баланса не только в южно-сибирском регионе, но и на планете в целом. Алтайский горный регион является центром биоразнообразия и произрастания уникальных лекарственных растений, сосредоточием лечебных вод и глин, а также залежей полезных природных ископаемых. Такие очаги концентрации биологических и геологических сил, как Алтай, несут в себе не только ресурсно-рекреационный потенциал, но и мощный духовный заряд, ведь это центр культуругенеза и «встречи» разных племен, культур и религиозных традиций. Импульсы духовного творчества, культурной преемственности и переплетения традиций разных народов пронизывают пространство Алтая на протяжении многих веков, благодаря чему оно и воспринимается как сакральное. Исследователи, анализируя характеристики и функции сакральных территорий, например, российского плоскогорья Укок и западно-монгольской долины Эрдэнэбурэн, расположенных в Алтайском горном регионе, предлагают рассматривать их как единый природно-символический комплекс, выражающий

общие устои традиционного мировоззрения коренных народов¹.

Как писал М. Элиаде, священному камню поклонялись не потому, что он камень, а потому, что он священный. «Среди множества камней один становится сакральным — и, как следствие, мгновенно начинает обладать бытием во всей его полноте — потому что превращается в частицу священного мироустройства»². Значение слова «священный» говорит о том, что это явление или объект освящены, наполнены высшим духовным светом. Свято то, что даёт свет. И мощнейшим источником света, а значит и жизни, духовной и физической, является Солнце. Поэтому древнейшие культы восходят к почитанию Солнца, а солнечные святилища расположены повсеместно. По мнению ряда исследователей³, сакральные объекты, расположенные в определённых зонах земной поверхности, изначально использовались именно как места наблюдения за небесными светилами и прежде всего за Солнцем. Учёные выяснили, что большинство сейдов, менгиров, крупных камней-валунов, каменных лабиринтов использовались для солнечной навигации. Так, многие плиты и «оленные» камни в разных регионах Горного Алтая обращены узкой и высокой гранью на восток, что отражает древнейшую календарную границу двух главных сезонов года — лета и зимы, определяемую по восходу и заходу солнца в дни равноденствий⁴. Гора

¹Иванов А.В. Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей евразийских народов (на примере плоскогорья Укок на Алтае и долины Эрдэнэбурэн в Западной Монголии) // Новые исследования Тувы. 2011. № 4. С.103–115.

²Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 13.

³См.: Григорьев Ал.А. География Всемирного наследия. СПб., 2012; Паранина Г.Н. Свет в лабиринте: время, пространство, информация. СПб., 2010.

⁴Марсадалов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. Выпуск 4. СПб, 2001.

Кайлас — священная вершина Азии — представляет собой пирамиду, грани которой, возможно, случайно, но точно расположены по сторонам света, а человек всегда выделял и использовал такие яркие природные ориентиры. «Расположение на главном водоразделе вблизи главных рек Тибета, Индии и Непала: Инд, Сатледж, Брахмапутра и Карнали сделало эту точку перекрестком путей и центром культурных коммуникаций — в древности здесь находилась столица страны Шангшунг, где зародилась культура Бон. В Боне гора Кайлас почитается как место основания религии и Девятиэтажная Гора Свастики. Изображение этого солярного знака выделяется тенью на закате с южной стороны, где по центру проходит вертикальная тектоническая трещина»¹.

Исследователями открыта целая серия физических эффектов и геометрических закономерностей структуры пространства Кайласа, дополняющих представление об уникальности этого центра планеты и связи его священного значения с физико-географическими характеристиками.

Если первоначально роль глобальных, региональных и местных ориентиров в географическом пространстве выполняли знаковые природные объекты, то позже для получения наиболее точных данных начали строиться мегалитические комплексы, представляющие собой астрономические обсерватории. Так, Тархатинский мегалитический комплекс, который получил название «Алтайского Стоунхенджа», расположенный в Чуйской степи, с высокой точностью (до одного градуса) ориентирован по сторонам света и состоит из уложенных по кругу каменных глыб. Ряд астрономически значимых направлений Солнца и Луны обозначен каменными дорожками или отдельными камнями. Его круговая архитектура, ярко выраженная ориентация по сторонам света

¹Паранина А. Н. Система информационного обеспечения древних коммуникаций // *Ното Eurasicus* в системах социальных коммуникаций: коллективная монография по материалам VI всероссийской конференции. М.-Берлин, 2015. С. 218.

и связь с астрономическими объектами позволяют сделать вывод о том, что этот комплекс, как и многие другие мегалитические сооружения Алтая, являлся древней обсерваторией и использовался для измерения времени и ведения календаря¹.

Сопряжённость сакральных объектов с этапами движения Солнца, Луны и других небесных светил есть история научного познания природы, запечатлённая в культурном ландшафте. И, действительно, древнему охотнику и земледельцу необходим был широкий арсенал знаний для выживания: от расположения путей миграции животных до представления о благоприятных районах земли, где их ждали помощь и спасение. Некоторые жизненно важные знания становились уделом избранных, например, египетских жрецов, которые умели предсказывать разливы Нила.

Благодаря сакральным объектам поверхность ойкумены для древнего человека представала как священная «живая» карта, где древние святилища и мегалитические комплексы служили ключевыми географическими центрами. Это были знаковые объекты, говорившие об освоённости территории. И здесь рядом с реальными объектами находились мифологизированные (вход в подземный мир, священный центр родовых земель и т.п.). Так, на Алтае, в центре долины реки Каракол, недалеко от слияния её с рекой Урсул, на скалах Бичикту-Бом находится древнее святилище. Здесь, в центральной части Горного Алтая, происходило формирование этнической группы алтай-кижи, поэтому святилище было важным культовым центром². И именно здесь в древности проходили две основные дороги: на север и на юго-восток в Монгольский Алтай. По этим направлениям и сейчас проложены автомобильные трассы: знаменитый Чуйский тракт и дорога на Чарыш, в Западный Алтай.

¹Гиенко Е.Г., Маточкин Е.П., Маточкин П.Е. Солнце, Луна и тени от мегалитов на Тархатинском мегалитическом комплексе // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 3. С.15–18.

²Мартынов А.И., Елин В.Н., Еркинова Р.М. Бичикту-Бом — святилище Горного Алтая: монография. Горно-Алтайск, 2006.

Святылище Бичикту-Бом стало определённой точкой отчета в историческом, духовном и географическом измерениях пространства Алтая.

Современная наука все ближе подходит к пониманию священности природных объектов. Во-первых, с географической точки зрения, как *пространственно-временных ориентиров*, о чем мы писали выше. «Без знаний и умений в навигации было бы невозможно развитие человечества и в том числе освоение географического пространства. Именно оно повлияло на возникновение священных мест и на дальнейшую передачу информации о взаимоотношении человека с окружающей средой в виде знаков», — считает один из ведущих отечественных специалистов в области географии культуры и «сакральной географии» Ал. А. Григорьев¹.

Во-вторых, со стороны изучения их уникальной эколого-биосферной роли. Поддерживая климат, водный и воздушный баланс, растительное и животное биоразнообразие на определенном пространстве, эти территории являются поистине *хранителями жизни*. Так, с Катунского хребта текут реки и основные притоки Иртыша, Оби, Ховда, обеспечивая воспроизводство жизни на гигантских пространствах России, Западной Монголии и Восточного Казахстана. Многие природные комплексы Алтая, подобные плоскогорью Укок, являются центрами биоразнообразия и произрастания большого числа эндемиков. На Укоке можно встретить 16 видов растений (среди них золотой корень и красный корень) и 40 видов животных и птиц (среди них снежный барс, горный баран аргали, кот манул, черный аист, горный гусь, степной орел), занесенных в Красную книгу Республики Алтай. Поэтому у коренных народов хозяйственная деятельность на таких

¹Григорьев Ал.А. Роль природных факторов в формировании священных мест // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С.86.

территориях была ограничена или запрещена, что способствовало их экологической устойчивости¹. Сегодня в науке появилось такое направление, как «сакральная экология», которая исследует взаимосвязи между религией, этничностью и традиционной природоохранной деятельностью. Некоторые исследователи рассматривают феномен священных мест как важный аспект этнической экосистемы².

И, в-третьих, сакральные природные объекты являются *хранителями и трансляторами духовных ориентиров*. Из века в век в этих местах проводятся праздники и культовые действия, призванные поддержать гармонию между человеком и Космосом, установить связь между миром людей и миром духов-хранителей. Поэтому современные исследователи полагают значимость сакральных территорий и в том, что они обеспечивают передачу из поколения в поколение большого массива традиционных знаний. «Сакральные земли и связанные с ними обряды выступают важнейшим средством культурной самоидентификации и социальной интеграции евразийских этнических общностей. Они до сих пор являются местом паломничества и поклонения со стороны не только местного, но и пришлого населения, а также всех чутких людей, которые их посещают»³.

Как видно из вышесказанного, социо-гуманитарные и естественные науки ведут обоснование уникальности этих объектов с позиций их биосферной, экологической, географической, культурологической, этнографической значимости. Но за рамками серьезного научного познания пока остается влияние сакральных объектов непосредственно на человека: его психику, эмоциональное и физическое

¹К примеру, у манси к священным местам относились даже нерестилища рыб. См.: Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993. С. 64.

²Боукал Т. Этническая экология священных мест манси // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 3 (30). С. 116–125.

³Иванов А.В. Указ. соч.

состояние. Необходимо поставить следующие исследовательские вопросы: почему в этих местах меняется эмоциональное состояние человека, и он ощущает небывалую приподнятость, торжественность? Насколько важно осознанное поведение человека в таких местах, или этот эффект ощущает любой человек, даже скептически настроенный? Как реагирует организм (прежде всего, сердце и мозг) на посещение сакральных мест, есть ли оздоравливающий эффект, в чем он проявляется и насколько долго сохраняется?

При посещении сакральных территорий многие отмечают, что возникает чувство благоговения, творческого подъема, эстетического восхищения и нравственного очищения. Происходит ли это только благодаря красоте природных объектов и гармоничной включенности в них культурных артефактов? Ряд исследователей полагает, что сакральные места обладают *имажинативной* силой — способностью формировать образы, влиять на наше восприятие. Известный американский исследователь сакральных территорий, теолог, автор книги «Великая беседа: природа и забота о душе» профессор Бейдон Лейн утверждает, что для определения расположения такого места в пространстве нужна точная картографическая информация, но при интерпретации эмоциональной важности значительно более подходящим средством будет поэтический язык¹. Лейном отвергается распространенная в гуманитарных исследованиях трактовка сакральных мест как продуктов исключительно социокультурного конструирования. В некоторых случаях, считает он, само место настолько сильно влияет на посетителей, что скорее можно говорить о его формирующем воздействии на людей, чем наоборот.

И действительно, вызывая сильные эмоциональные реакции, эти природные объекты пробуждают воображение и

¹Lane B.C. Giving voice to place: Three models for understanding American sacred space // Religion & American Culture. 2001. №11 (1). P. 53–81.

переживание сопричастности к духовной реальности. В архаический период человек познавал эту реальность через внерациональные формы познания. «Вера в трансцендентное, религия как жизнь в сверхчувственном составляют центр сакрально-когнитивных комплексов; на их периферии — рациональное и эмпирическое знание», — считает А.П. Огурцов¹. Исходя из данной трактовки сакрально-когнитивных комплексов, можно сказать, что они являются *объективно существующими высшими духовными ценностями*, которые познаются с помощью прозрений, интуиции, мистических озарений.

Именно духовное прозрение позволяет воспринимать в качестве священных как рукотворные объекты (иконы, храмы, скульптуры), так и природные (горы, озера, перевалы, ручьи). Постигнутое таким образом в древности нашло отражение в сказаниях, легендах и мифах, образы которых зачастую лежат за рамками эмпирической действительности и рационального объяснения. Всё, что сегодня мы воспринимаем как вымысел и игру воображения, для древнего человека было реальностью, наполненной высшими духовными смыслами и жизненно важной информацией. Эта информация помогала ему ориентироваться в метафизическом пространстве и времени, связывая воедино прошлое, настоящее, будущее, а также разные уровни бытия.

Но могут ли современная наука и философия, основанные на рациональных формах познания, подтвердить сакральность определенных мест, отраженную в древних преданиях и мифах? Арсенал таких научно-философских методов и открытий пока невелик, но и он заставляет задуматься о реальности древних представлений. В связи с этим стоит отметить, что современное естествознание, особенно физика микро- и мегамира, формируют представление о сложной, многоуровневой реальности, принципиально новое для традиционной науки, но в то же

¹Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. Ее генезис и обоснование. М., 1988. С.12.

время во многом пересекающееся и с древними представлениями, и с метафизической линией в философии. Соответственно, постижение более высоких, трансцендентных уровней реальности было возможно с помощью иных познавательных способностей.

Следует предположить, что сакральные объекты имеют особую пространственно-временную структуру, которой современная наука пока не в состоянии дать точную характеристику из-за отсутствия категориального аппарата, описывающего сверхфизическую реальность. Обращаясь к философским категориям и методам познания, мы можем предположить, что эти объекты имеют определенный онтолого-гносеологический статус, некую спрессованность смыслов, порождающих особое состояние сознания. Этот статус определяется упорядоченностью и иерархической выстроенностью духовных образов (эйдосов). Степень их познания зависит от уровня духовного развития человека, его психофизиологических и психико-ментальных способностей и, конечно, от приобщенности к определенному «полю» сакральных традиций, к культурной и мистической укорененности в этом поле. Как отмечают специалисты, проникновение в суть сакральных представлений для исследователей, которые в настоящее время являются, в основном, сторонниками узко-материалистического подхода, затруднено. «Общение исследователей с информаторами на сакральные темы вызывает ряд вопросов. Важнейший из них — вопрос о степени допущенности ученого в сферу сакрального. Это во многом определяется исходной связью конкретного лица с основами какой-либо традиционной культуры вообще и сакральной культуры социума, в котором ведется работа, в частности»¹.

Поэтому некоторые авторы даже среди ученых-исследователей выделяют такие категории, как

¹Харитонов В.И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С.9–12.

«допущенные», «приобщенные» и при максимальной степени включения — «посвященные». Часто результатом смены мировоззренческой позиции или развития определенных способностей погружения в измененное состояние сознания (ИСС) становится прерывание исследовательской практики или утрата способности объективно оценивать обретенные знания. Именно этого чаще всего боятся исследователи, что говорит об особой сложности и специфичности в исследовании сакрального¹. Но серьезный опыт такой работы, сопряженный с изучением ИСС при проведении ритуальных практик, имеют специалисты по медицинской антропологии Института этнологии и антропологии РАН. Их наработки могут стать основой для проведения подобных исследований сакральных территорий и их влияния на психику человека.

Необходимо отметить еще один аспект сакральности природных объектов и территорий, которые в обыденном сознании с подачи знаменитого писателя-мистика Карлоса Кастанеды получили название «мест силы». В ряде современных исследований приводятся данные, отмечающие, что природным святыням присущи некие специфические энергетические феномены. «Прежде всего, они являются своеобразными духовными, энергетическими центрами Земли, сила воздействия которых на людей имеет природное начало (впрочем, во многом еще необъяснимое)... Через них осуществляются наиболее глубокие, во многом неосознанные и необъяснимые связи человека с природой материального и природного мира (в том числе и в непонятных разуму мистических проявлениях — разного рода чудесах, видениях, как легендарных, так и документально подтверждаемых)...

¹Пушкарева Е.Т. «Свой среди своих»: Проблемы работы этнографов и фольклористов в своей традиционной среде // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции. М., 2004. С. 79–85.

Они представляют собой своеобразные ориентиры в духовной жизни человека. Их можно назвать некими точками отсчета в духовном развитии человека, эталонами в его духовных поисках»¹.

Особая энергетическая составляющая проявляется, прежде всего, в феномене целебности — водных источников, растений, минеральных месторождений и пр. Энергетически активные «места силы» и культовые сооружения часто расположены в зонах природных аномалий, например, повышенной геоактивности. Еще в глубокой древности места для поклонения и обустройства святилищ выбирались не случайно. «В окружающем ландшафте человек выделял места, вызывающие сильные эмоциональные реакции, пробуждающие воображение и стимулирующие интеллектуальную деятельность. Такие места соответствовали религиозным представлениям о местах обитания духов, богов и иных “сил”, отмеченных качеством святости. Однако, кроме внешних признаков, для выбора священного места существовали и более глубинные побудительные мотивы. Например, по данным геологов Карельского научного центра Российской академии наук, христианские культовые сооружения Русского Севера, часто возведенные на месте более древних языческих святилищ, располагаются там, где в земной толще возникают геопатогенные зоны. Над активными разломами расположены Кийостровский и Кожозерский монастыри в Архангельской области, Даниловский монастырь на востоке Карелии. Знаменитая Соловецкая обитель находится над гравитационной аномалией»².

Подобная приуроченность сакральных мест к

¹Григорьев Ал.А. География Всемирного наследия. СПб., 2012. С. 132.

²Горбатовский В.В. Геологические образования — сакральные объекты народов России // Материалы международной конференции «Уникальные геологические объекты России: сохранение и рекреационный потенциал». URL: http://www.geomem.ru/confer_report.php?idr=18

аномальным зонам изучена на многочисленных примерах. Все это свидетельствует о том, что уже в глубокой древности человек, не обладающий полнотой современного знания и современными техническими возможностями, мог только на уровне интуитивных ощущений или определенных способностей чувствовать «особое» место и там возводить святилище, а в других местах старался не селиться и даже не выпасать скот.

Необходимо продолжить исследование физических характеристик таких мест, а также изучить особенности состояния человеческой психики при посещении сакральных территорий с участием нейрофизиологов, кардиологов, психологов и прочих специалистов-медиков. Почему в народе эти территории получили название «мест силы»? Действительно ли человек ощущает прилив сил и бодрости, и что является причиной этих состояний: самовнушение или определенные характеристики и свойства территории?

В современных условиях загрязненности городских пространств не только химическими примесями, но и радиофизическими и другими излучениями, оказывающими негативное влияние на весь организм человека и прежде всего на его нервную систему, все актуальнее становится поиск оздоравливающих мест с «благотворной» энергетикой. Наши предки, интуитивно чувствуя это воздействие, определили для себя именно эти территории как священные. При этом знания, связанные с сакральной территорией, зачастую носили скрытый характер, доступный только для представителей определенных культурных и религиозных традиций.

Таким образом, сакральные природные объекты можно рассматривать в качестве свидетельств не только духовной культуры, но и определенных научных знаний предков. В завершение стоит напомнить о том, что остается необъясненным сам факт обладания древними людьми столь сложными знаниями, что заставляет не только задуматься над расширением горизонтов современной науки, но и иначе взглянуть на воззрения наших предков, в частности, — на

сами сакральные объекты. Сегодня у человечества имеются научные средства, позволяющие приподнять завесу над тайной данных мест. И поэтому вполне возможно, что именно эти территории в будущем могут стать местами не только физического, но и психического оздоровления человека, его эмоционального и духовного очищения. Но для подлинно научного обоснования уникальности сакральных природных объектов необходимо проведение более глубоких междисциплинарных эмпирических исследований с использованием методов социо-гуманитарных, медицинских и естественных наук, а также выработка соответствующих объяснительных гипотез. И, самое главное, необходимо преодолеть предрассудки, будто современная наука бесконечно превзошла наивные околонукальные знания наших предков. Сегодня все больше подтверждается нечто прямо противоположное: мы заново открываем забытую древнюю мудрость средствами современной науки, и нас еще ждут многие открытия на этом пути.

Литература

Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии / Под ред. А.В. Иванова, И.В. Фотиевой. Барнаул: РИО Алтайского ГАУ, 2017. 336 с.

Байбури А.К. Сакральное // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.: Наука, 1993. 240 с.

Боукал Т. Этническая экология священных мест манси // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 3 (30). С. 116–125.

Ванина Е. Ю. Научные достижения Древней Индии // Наука и жизнь. 2017. № 3. URL: <https://www.nkj.ru/archive/articles/14930/>

Гиенко Е.Г., Маточкин Е.П., Маточкин П.Е. Солнце, Луна и тени от мегалитов на Тархатинском мегалитическом комплексе // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 3, С.15–18.

Горбатовский В. В. Геологические образования — сакральные объекты народов России // Материалы международной

конференции «Уникальные геологические объекты России: сохранение и рекреационный потенциал». URL: http://www.geomem.ru/confer_report.php?idr=18

Григорьев Ал.А. Роль природных факторов в формировании священных мест // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский ун-т, 2006. 478 с.

Григорьев Ал.А. География Всемирного наследия. СПб.: Астерион, 2012. 344 с.

Гупта Хемант К. Эколого-культурный ландшафт Гималаев в штате Химачал-Прадеш: связь традиционных знаний о лесе с научным управлением лесами // Алтай — Гималаи: два устоя Евразии / под ред. С.П. Бансал и др. Барнаул: Изд-во АГАУ, 2012. С. 133–153.

Иванов А.В. Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей евразийских народов (на примере плоскогорья Укок на Алтае и долины Эрдэнэбурэн в Западной Монголии) // Новые исследования Тувы. 2011. №4. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_12/4194-ivanov.html

Индия: страна и её регионы / Отв. ред. Е.Ю. Ванина. Изд. 3-е. М.: Эдиториал УРСС, 2010. 360 с.

Марсадолов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. Выпуск 4. СПб., 2001. 49 с.

Мартынов А.И., Елин В.Н., Еркинова Р.М. Бичикту-Бом — святилище Горного Алтая. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006. 346 с.

Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва. 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004.

Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. Ее генезис и обоснование. М.: Наука, 1988. 256 с.

Окладникова Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования: монография. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2014. URL: http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks357350

Паранина А.Н. Система информационного обеспечения древних коммуникаций // Homo Eurasicus в системах социальных коммуникаций: коллективная монография по материалам VI

всероссийской конференции, Санкт-Петербург, РГПУ им. А. И. Герцена, 26 октября 2015 года. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. С. 204–220.

Паранина Г.Н. Свет в лабиринте: время, пространство, информация. СПб.: Астерион, 2010. 124 с.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография, 1946. №2. С.145–160.

Пушкарева Е.Т. “Свой среди своих”: Проблемы работы этнографов и фольклористов в своей традиционной среде // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы межд. интердисциплинарного научно-практ. семинара-конференции. М.; Респ. Алтай: 6–15 июля 2003 г. М: ИЭА РАН, 2004. С. 79–85.

Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. Том 1. М.: Миф, 1993. 624 с.

Харитоновна В.И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этнографическое обозрение. 2010 г. № 3. С. 7–21.

Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996. 528 с.

Щетенко А.Я. Культурное наследие древнеиндийской цивилизации (по данным археологии) // Записки Восточного Отделения Российского Археологического Общества. Сер. «Новая серия». Том I (XXVI). СПб.: Вост. отд. российского археологического общества; Ин-т истории материальной культуры РАН; Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 2002. С.453–487.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Изд-во «Алатея», 1998. 249 с.

Chandra Prakash Kala. Conservation of Nature and Natural Resources through Spirituality // Applied Ecology and Environmental Sciences. 2017. №5(2). P.24–34.

Chandra Prakash Kala. Cultural Significance and Current Conservation Practices of the Ganga’s Ecosystem and Environment // Applied Ecology and Environmental Sciences. 2018. Vol. 6., No. 4. P. 128–136.

Jain P. Dharma and ecology of Hindu communities: sustenance and sustainability. (Ashgate new critical thinking in religion, theology and biblical studies). Texas, USA: University of North Texas. 228 p.

Lane B. C. Giving voice to place: Three models for understanding American sacred space // Religion & American Culture. 2001. №11 (1). P. 53–81.

Makarand P. Spiritual Sites as Sources of Social Transformation: Lessons from Svadhyaya // Swadhyay Parivar. 1996. URL: http://www.infinityfoundation.com/mandala/s_es/s_es_paran_lessons_fr_ameset.htm

Narayanan Vasudha. “One Tree is Equal to Ten Sons”: Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population and Consumption // Journal of American Academy of Religion. 1997. Vol. 65. No. 2. P. 31–56.

Abstract

Protection of natural objects in Russia and India: a combination of religious and scientific principles

The combination of religious and scientific principles in environmental protection is most clearly manifested in relation to sacred natural objects. Sacred objects, as a rule, include elements of the natural landscape (mountains, valleys, passes, healing streams (arzhaans), lakes, rivers, groves, and others), as well as individual species of the animal and plant world and their places of residence or growth. They are objects of worship, rituals or elements of cultural heritage for a group of people united by common national, ancestral, religious or cultural-historical values. If in some countries, for example in India, the sacredness of natural objects is determined by a centuries-old cultural and religious tradition and does not require a separate scientific justification, then in Russia, as in a number of other countries, the situation is different. In some Russian regions, such as the Republics of Altai, Tyva, Khakassia, Buryatia and others, initiatives have emerged to give a special official status to sacred territories. But the lack of scientific criteria for determining the sacredness of natural objects did not allow them to receive legal support. At the same time, the concept of sacredness is widely used in Russian science today, especially in cultural studies, philosophy, and ethnography. Natural sciences also show interest

in sacred objects. Such a research direction as "sacred geography" is actively developing. At the same time, experts note that sacredness cannot be fully expressed in words; natural science criteria of sacredness do not cover the full breadth and depth of this phenomenon. Modern scientists in India are actively studying the influence of religious practices on nature conservation. Thus, Chandra Prakash Kala believes that it is necessary to further analyze various environmental practices taking into account the religious traditions underlying them. A fairly extensive overview of the contribution of Hinduism to solving this problem is given by Jain Pankaj in the work "Dharma and ecology of Hindu communities: sustainability and sustainability. (Ashgate new critical thinking in religion, theology and biblical studies) ». In Russia, many scientists study the sacred natural territories of the Altai Mountain region. These territories play an important role both in preserving the cultural traditions of the indigenous population and in maintaining the biosphere balance and biodiversity. Scientists suggest that sacred objects have a special space-time structure. But the degree of its cognition depends on the level of a person's spiritual development, his psychophysiological abilities. It is necessary to continue the study of the physical and biospheric characteristics of such places, as well as to study the peculiarities of the state of the human psyche when visiting sacred territories with the participation of neurophysiologists, cardiologists, psychologists and other medical specialists. It is necessary to conduct deeper interdisciplinary research in the field of socio-humanitarian, medical and natural sciences, as well as philosophical and religious synthesis for a truly scientific substantiation of the uniqueness of sacred natural objects. A comparison of religious and scientific approaches to nature management will help to find the line where human intervention in nature will be a true co-creation and will not violate the original integrity, will not reduce the life-giving potential of nature, but on the contrary, will increase their life resource.

ГЛАВА 6. Хамбо Лама Итигэлов: вызов науке, философии и религии

Прежде чем мы перейдем к основной теме данной главы, необходимо сделать ряд важных вводных замечаний мировоззренческого характера. Сегодня мы являемся свидетелями борьбы двух диаметрально противоположных систем взглядов (парадигм) на будущее науки и техники, а сквозь эту призму — и на будущее всей земной цивилизации. Одна из них исходит из того, что человек и является бесконечно сложным, неисчерпаемым объектом познания, и обладает бесконечным эволюционным потенциалом совершенствования. Задача будущей науки — проявить этот латентный эволюционный потенциал, связанный, в первую очередь, с духовным развитием человека: его нравственности, личностных психологических качеств и особенно творческой мысли. Здесь как раз и необходим диалог науки с религией и, в первую очередь, с традициями духовного преображения человека через мистико-аскетические практики и обретение трансцендентного опыта. Эти традиции существуют во всех мировых религиях, в том числе и в православии. Именно этой линии, как мы помним, придерживается русская религиозная философия с ее идеалами цельного человека и цельного знания и, как следствие, софийного преображения земной жизни в целом. Этот взгляд на будущее человеческой цивилизации можно назвать *софийной (или биофильной¹) парадигмой развития науки и техники*, где в результате произойдет переход от нынешней, тупиковой, техногенно-потребительской — к духовно-экологической цивилизации.

Вторая парадигма исходит из прямо противоположных идейных установок. Она абсолютизирует нынешние тенденции технического развития на тотальную

¹Если использовать известную терминологию Э. Фромма из его работы «Душа человека. Ее способность к добру и злу» (Фромм Э. Душа человека. М., 1992).

цифровизацию¹ и роботизацию жизни, а эволюцию человека рассматривает как возможность и даже необходимость радикального внешне-механического усовершенствования его природы путем различных так называемых НБИК-технологий². В результате должен появиться новый постчеловек, лишенный недостатков нынешнего человека, включая его болезни и смертность. В наиболее явной форме эта парадигма представлена в различных вариантах так называемого трансгуманизма. Отличительными чертами трансгуманистических проектов является игнорирование имманентного эволюционного потенциала человеческого сознания и телесности³, крайне негативное отношение к традиционным религиям и мистико-аскетическим практикам с явными тенденциями к формированию собственных квазирелигиозных представлений со своими трансгуманистическими новыми «евангелиями», рецептами «спасения» и даже формами «культы»⁴.

Весьма показательным, что ключевым словосочетанием для всех направлений трансгуманизма является «Human Enhancement» (человеческое совершенствование), хотя все трактовки последнего в разных видах трансгуманизма к подлинному совершенствованию человека не имеют никакого отношения. Совершенствование представляет собой исключительно внутреннюю духовную работу человека по

¹Глубокий критический анализ современных процессов цифровизации общества и сложившейся на этой основе цифровой мифологии дан в монографии: Алексеев А.П., Алексеева И.Ю. Судьба интеллекта и миссия разума: философия перед вызовами эпохи цифровизации. М., 2021.

²т.е. нано-, био- и информационно-коммуникативных технологий.

³Показательно название книги одного из ведущих «теоретиков» трансгуманизма Р. Курцвейла «The singularity is near: When humans transcend biology».

⁴См. подробный критический обзор этих течений в работе: Добровольский М. Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. №4. С.231–262. Хороший анализ различных концепций трансгуманизма представлен в монографии: Хвастунова, Ю.В. Религиозные проекты трансгуманизма. М., 2022.

избавлению от негативных и стяжанию положительных качеств, а также сознательный контроль за собственными мыслями. Самосовершенствование — это трудный и долгий процесс свободного и *естественного* преобразования человеком самого себя в соответствии с высшими целями и ценностями бытия. Это восходящий путь *в гущу жизни* со всеми ее испытаниями, горестями и радостями, причем даже в том случае, когда человек уходит в монастырь¹.

«Совершенствование» же, по трансгуманизму, — это обещание внешнего и механического, быстрого и безболезненного обретения искомых качеств и переживаний, где, как справедливо замечают многие критики, человек предстает не целостным и живым организмом, а именно *механизмом, конструктором*, в котором можно безболезненно и безнаказанно менять отдельные части. Любопытен и смысл, имплицитно присутствующий в самом термине «трансгуманизм», буквально «проходящий через» или «перешагивающий» через человека, что отсылает к знаменитой работе К.С. Льюиса «Человек отменяется», которую, кстати, вместе с его художественной «Космической трилогией»², можно рассматривать как превентивную критику трансгуманизма, не устаревшую и поныне.

Неудивительно, что по мере своего «развития» трансгуманистические проекты все более напоминают откровенную черную магию³, и есть все основания назвать эту парадигму *антисофийной и некрофильной*⁴.

¹Ибо там свои жизненные трудности и соблазны.

²Где особенно пророчески глубок третий роман — «Мерзейшая мощь».

³Особенно показательно широко практикуемое на Западе замораживание тел и мозга богатых клиентов с обещанием их воскресения в будущем, когда появятся более совершенные технологии; а также разные проекты «человека-киборга», у которого старые органы заменяются на новые, выращенные в пробирках, или который телесно «сращивается» с компьютером.

⁴См. обоснование некрофильного характера современной цивилизации в статье: Журавлева С.М. Нарциссизм или некрофилия? // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 230–244.

Мы не будем углубляться в дальнейшее сопоставление двух этих полярных систем взглядов на мир и человека¹, хотя симпатии авторов данной монографии, безусловно, на стороне первой парадигмы. Мы предпослали данной главе это введение с единственной целью: сегодня мы имеем дело с твердо установленным фактом, прямо фальсифицирующим некрофильную и, наоборот, верифицирующим биофильную (или софийную) парадигму в понимании будущего науки и человечества. Но этот твердо установленный факт, как это часто бывало в истории науки, сам нуждается в рациональном объяснении, является фундаментальным вызовом не только современной науке, но также религии и философии. Речь идет о феномене Хамбо Ламы Итигэлова.

§1. Необходимость научного осмысления феномена ламы Итигэлова

О бурятском Хамбо Ламе Итигэлове, который был захоронен в состоянии глубокой медитации в 1927 году и поднят из-под земли нетленным спустя 75 лет, написано и сказано немало. Он является одной из святынь буддийского мира, и на его преображенное тело съезжаются посмотреть паломники со всего света. Осмыслению его удивительного феномена было посвящено несколько международных научных конференций, объединивших деятелей буддийской церкви, ученых и общественных деятелей². В Бурятии создан

¹Среди известных российских философов есть и ярые апологеты второй парадигмы, типа Д.И. Дубровского (См.: Дубровский Д.И. Функционализм и «когнитивистская басня»// NovaInfo, 2011. № 4.) и критики (См.: Кутырев В. А. Унесенные прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб., 2016; Катасонов В.Н. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм // Научно-богословский портал. URL.:<https://bogoslov.ru/article/4273940>).

²См.: Международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова». 2–3 июля 2007 года, Иволгинский дацан «Хамбын Сумэ». НУ «Институт Хамбо Ламы Итигэлова». Улан-Удэ, 2009.

специальный Институт Пандито Хамбо Ламы Итигэлова, который занимается изучением жизни этого выдающегося духовного подвижника, его религиозного и культурного наследия, а также символического послания, которое он оставил современному миру¹.

Важный материал был собран исследователями, занимавшимися биографией ламы, который в течение ряда лет был высшим иерархом буддийской церкви в Восточной Сибири в переломном для судеб России начале XX века. Он предсказал разгул репрессий в отношении буддийского духовенства в конце 20-х годов, и его уход из мира был во многом связан именно с этим². Есть также культурологические исследования, которые посвящены интерпретации так называемого «Завета» или «Послания Хамбо Ламы Итигэлова своему народу»³.

Феномен Хамбо Ламы Итигэлова, как справедливо отмечают многие исследователи, действительно, представляет серьезнейший вызов современным научным представлениям о закономерностях жизни тела и сознания человека. После извлечения из деревянного короба, в котором тело ламы находилось под землей в течение многих лет, оно по состоянию тканей во многом соответствовало прижизненным характеристикам. Как писал исследовавший тело ламы профессор В. Звягин, «тело Хамбо ламы производит впечатление тела живого человека. Это эластичность кожи, подвижность суставов... Для меня было большой неожиданностью, когда мы сделали инфракрасную

¹ Результат работы института изложены в монографии: Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014.

²См.: Бардуева Т.Ц. XII Пандито Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов в традициях бурятского буддизма. Автореферат... канд. филос. наук. Чита, 2012; Жамсуева Д.С. Хамбо-лама Д.-Д. Итигэлов в материалах А.М. Позднеева (представление неизвестных страниц биографии) // Вестник БНМ СО РАН. 2014. №4. С.26–33.

³См. Балданмаксарова Е.Е. «Завет» XII Пандито Хамбо-ламы Дашидоржи Итигэлова в контексте буддийской эстетико-философской системы // Studia Litterarum, 2017. Т.2. №4. С.270–289.

спектроскопию образцов тканей и убедились, что их состав мало чем отличается от состава таких же тканей у живого человека»¹. Тело Хамбо Ламы не только не подверглось разложению после извлечения из земли в 2002 году, но способно менять вес, потеет, при переодевании от него исходит благоухание², и оно в буквальном смысле слова реагирует на присутствующих людей. По свидетельству тысяч паломников, приходящих к нетленному телу ламы в Иволгинском дацане Бурятии, их не покидает ощущение, что его сознание бодрствует и активно взаимодействует с их сознаниями. Автор данной главы имел возможность убедиться в этом на собственном опыте.

Словом, это совершенно особое, не известное ранее науке состояние человеческой психотелесности, которому пока невозможно найти рациональное объяснение с точки зрения современных научных представлений о жизни и смерти, сохранении и разложении тканей, обмене тела энергией и информацией с окружающей средой. Можно согласиться с д.э.н. А.Е. Хачатуровым-Тавризяном, что для комплексного научного объяснения феномена Итигэлова «необходим принципиально новый подход к познанию Мира, опирающийся на доселе неизвестную методологию, на творческое объединение профессионалов в своих областях...Только нетривиальный, но опирающийся на научные достижения, подход может привести нас к пониманию феномена Итигэлова, приоткрыть тайны Мироздания»³. Оставим самим ученым решение вопроса о том, какие конкретные закономерности, пока неизвестные современной науке, лежат в основе феномена нетленного

¹Цит по: Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014. С.107.

²Бимба лама Доржиев. Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова // Международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова». Улан-Удэ, 2009. С.9–14.

³Хачатуров-Тавризян А.Е. Послесловие к книге Янжимы Васильевой «Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет» // Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014. С.145.

тела ламы, но согласимся с процитированным выше автором, что это, по-видимому, действительно потребует существенного обновления теоретических моделей в таких дисциплинах, как химия и биология, физиология и психология.

Говоря языком Т. Куна, нетленное тело ламы представляет собой такой достоверный аномальный научный факт, который для своего рационального объяснения потребует, возможно, не только обновления, но и смены господствующих парадигм в ряде наук, если только не новой общенаучной картины мира. Не случайно официальная наука пока предпочитает обходить стороной феномен Хамбо-ламы и даже не стремится сформулировать приемлемые *ad hoc* гипотезы. Исключение здесь составляют размышления Б.Е. Большакова, правда, весьма умозрительные и далекие от эмпирической обоснованности¹. В любом случае, можно высказать твердое убеждение, что рано или поздно науке придется обратиться к феномену Итигэлова, поскольку аномальные факты, связанные с психикой и соматикой человека, в том числе и в русле исследований традиций восточной психотехники, продолжают множиться.

Не исключено, что именно изучение экстраординарных психосоматических состояний и способностей человека, явленных выдающимся буддийским подвижником, даст ключ и к пониманию загадочных космических феноменов типа «темной материи», подтверждая все более явно проявляющуюся тенденцию развития постнеклассической науки: чем глубже мы проникаем в структуру человека, как *микрокосма*, тем более явно обнаруживается его

¹Большаков Б.Е. Феномен Итигэлова и проблема исследования фундаментальных и прикладных свойств пространства-времени. Часть 1. Феномен Итигэлова и философско-методологическая постановка проблемы // Пространство и время. 2015. №3(21). С.75–85; Большаков Б.Е. Феномен Итигэлова и проблема исследования фундаментальных и прикладных свойств пространства-времени. Часть 2. Закон природы и феномен Итигэлова на едином языке пространственно-временных величин // Пространство и время. 2015. №4(21). С.93–105.

макрокосмическое измерение; и, наоборот, чем пристальнее мы вглядываемся в, казалось бы, беспредельные и безжизненные дали Космоса, тем зримее в них проявляется живой человеческий лик.

К этому ключевому тезису мы еще вернемся ниже, а пока обратимся к сугубо философским проблемам и парадоксам, к которым приводит попытка непредвзятого осмысления феномена бурятского Хамбо Ламы. К сожалению, философское сообщество проявляет к нему еще меньший интерес, чем научное. Нам известна только одна добротная философская статья, посвященная интересующей нас теме. Она принадлежит перу Н.Ц. Жамбалдагбаева. Он справедливо выделяет три возможных подхода к исследованию нетленного тела Итигэлова: естественнонаучный, философский и религиозный (духовный). Можно добавить еще и четвертый, культурологический подход, но нас интересует собственно философский. Автор справедливо замечает, что философия не может пройти мимо необъяснимых фактов подобного рода, но в современной философии адекватные концептуальные подходы отсутствуют. Отсюда «появляется необходимость пересмотра самих оснований философствования, что равносильно созданию совершенно новой философии и новых правил философского исследования. Следует заметить, что в настоящее время в философии не прослеживается явных тенденций к проектам подобного рода»¹. Автор почему-то свел всю мировую философию исключительно к ее западной ветви², где, действительно, в условиях засилья феноменологии, аналитической философии и постмодерна сегодня нет адекватных метафизических средств для синтетического и систематического осмысления явлений подобного

¹Жамбалдагбаев Н.Ц. «Феномен Итигэлова»: попытка осмысления. Улан-Удэ, 2009. С.70.

²Там же. С.70.

рода¹. Однако, как мы постараемся показать ниже, подобный метафизический инструментарий наработан в рамках русской религиозной философии, особенно такой ее ветви, как метафизика всеединства². Опираясь на эту традицию, которая в ряде пунктов близка буддийской философии³,

¹Существует, правда, довольно распространенная точка зрения, что именно феноменологический метод, разработанный в рамках европейской философии, весьма близок буддийской традиции в плане субъективной психопрактической работы с сознанием, и, соответственно, он позволяет адекватно интерпретировать соответствующие восточные тексты. Такая позиция отчетливо прослеживается, например, в ставшей уже классической работе Г.В. Гюнтера и Ч. Трунгпа «Утро тантры» (Guenter H.V., Trungpa Chogyam . The Dawn of the Tantra. L.: Shambhala, 1975). Здесь надо привести одно существенное возражение, делающее подобные методологические аналогии не совсем корректными. Дело в том, что феноменология исходит из классической европейской трансценденталистской установки, что сознание всех людей является в сущности одинаковым (усредненно типовым), и потому феноменологический опыт работы с ним может быть адекватно воспроизведен любым индивидом. В отличие от этого, практики йоги, в том числе буддийской, придерживаются принципиально другой позиции: сознания людей **качественно** различны, и то, что доступно развитому сознанию, например, архатов и боддхисаттв, принципиально не может быть доступно сознанию обычного человека, даже философа и ученого. Их внутренний опыт сознания для адекватного понимания того, что написано в восточных текстах, нуждается в качественной трансформации, чему как раз и способствует систематическая практика йоги. Мы уж не говорим о том, что уровень сознания с точки зрения классических буддийских текстов, в первую очередь, определяется его этическими качествами и, прежде всего, внеэгоистической установкой.

²Актуальность и эвристичность этой линии отечественного философствования обоснованы в монографии автора данной главы: Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». Барнаул: 2017.

³Любопытно, например, сравнить франковский антиномистический монодуализм в «Непостижимом» с негативной диалектикой Нагарджуны. Но важность подобных философско-компаративистских исследований мы вынуждены оставить здесь без детального обоснования.

сформулируем три проблемы, пути решения которых мы постараемся наметить в данной главе:

1) Учитывая безусловную эмпирическую достоверность и теоретическую фундаментальность проблемы нетленного тела Хамбо Ламы Итигэлова, от каких общепринятых сегодня философских идей придется отказаться как от очевидно фальсифицированных; а к каким, вроде бы давно перешедшим в область сугубо историко-философских штудий, напротив, предстоит вернуться, как к теоретически востребованным и эмпирически верифицированным?

2) Как с философской точки зрения (задаваясь уже сугубо кантовским вопросом) возможен подобный экстраординарный антропологический опыт?

3) Какие возможные религиозно-психологические (мистико-аскетические) буддийские практики лежат в основе феномена Итигэлова? Присутствуют ли подобные факты в других религиозных традициях, и есть ли философские модели их объяснения?

§2. XII Хамбо Лама как вызов современному философскому дискурсу

На наш взгляд, очевидный факт удивительной сохранности тела великого ламы и его особое состояние, хотя и носит на данный момент единичный характер¹, тем не менее, позволяет высказать ряд принципиальных философских соображений.

Во-первых, необходимо признать фундаментальный **онтологический статус мысли**, которая может оказывать на мир не только опосредованное (через предметно-

¹Правда, наши друзья из Западной Монголии рассказывали, что им известен подобный случай духовного подвижничества, но проверить этот факт не представляется возможным в силу того, что тело медитирующего в подобных практиках должно быть ограждено от нежелательных воздействий.

материальную и речевую деятельность), но и непосредственное физическое воздействие, ибо преобразованное тело Хамбо Ламы — это результат его личного мысленного сосредоточения и экспериментирования. Недаром именно контроль за мыслью (читтой) признается важнейшим элементом буддийской медитации, а Боддхичитта — мысль, нацеленная на просветление и помощь всем живым существам, является важнейшей категорией традиции ваджраяны. Совершенная и альтруистическая мысль как раз и образует несокрушимое алмазное тело будд и боддхисаттв. Она освещает путь всем существам, страдающим в мире сансары, и способна творить во всех возможных мирах.

Соответственно, сосредоточенная, четкая и благая мысль обладает *субстанциальной физической мощью*, где ее материально-несущие¹ и идеально-сущие составляющие образуют нерасторжимое единство и где, по-видимому, существует прямая корреляция между идеальным качеством и материальной силой мысли. Такая мысль может оказывать преобразующее воздействие как на органы собственного тела, включая его клеточный состав, так и на окружающие природные формы. Из того, что масса обыкновенных людей такой мощью мысли не обладает, вовсе не следует, что кто-то не способен владеть ею в совершенстве. Нетренированные люди не могут прыгать, как прыгуны, стрелять, как профессиональные стрелки, и различать десятки оттенков зеленого цвета, как профессиональные художники.

Многообразные конкретные примеры такого воздействия можно найти в не утратившей своего значения книге А.П. Дуброва и В.Н. Пушкина². Важные факты влияния мысли и слова человека на растения собраны в известной работе П. Томпкинса и К. Берда «Тайная жизнь растений»³.

¹Т.е. способные нечто на себе нести, переносить. В таком аспекте говорят, например, о «несущей частоте» в физике.

²Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.

³Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М., 2006.

На обе эти работы мы ранее ссылались в нашей монографии. Кроме того, знаменитая проблема наблюдателя в квантовой механике подвела уже многих исследователей-физиков к выводу о субстанциальности мысли и ее непосредственном влиянии на мир.

Все это дает основание постулировать необходимость развития **философии мысли**, учитывая, что она разрабатывалась в европейской и восточной философии фактически с самого начала их зарождения. Здесь достаточно вспомнить индийскую философию Упанишад. Так, в Брихадараньяке упанишаде читаем: «"Разум мой был далеко, и я не видел. Разум [мой] был далеко, и я не слышал", — так [говорят], ибо лишь разумом смотрят, разумом слушают. Любовь, решительность, сомнение, вера, неверие, твердость, нетвердость, стыд, размышление, страх — все это разум. Поэтому даже тот, кого коснутся сзади, узнает это разумом»¹. Действительно, характер наших осознанных или бессознательных *чувственно-эмоциональных переживаний*, типа тревоги, страха, сомнения или симпатии, всегда имеет смысловое (или мысленное) измерение, ибо мы тревожимся по *какому-то* поводу, боимся *чего-то* и симпатизируем *кому-то*. К тому же эмоции зависят от толчка (или направления), которое задают им наши мысли. Эмоции подобны воде, которая течет по проложенным естественным (бессознательным) или искусственным (сознательным) мысленным руслам. За отсутствие смыслового фундамента эмоций часто принимают неспособность их познавать и контролировать сознательными усилиями нашего «я», но ведь точно так же мы не можем контролировать и поток наших рациональных размышлений. Что касается форм чувственно-перцептивного восприятия, то и здесь факт влияния на них наших мысленных установок и ожиданий точно подметил и зафиксировал еще Николай Кузанский, о чем писалось выше, а сегодня эта универсальная мысленная предзаданность паттернов восприятия экспериментально

¹Упанишады в 3-х книгах. Книга I. М., 1991. С.78–79.

доказана в психологии. Наша мысль бессознательно «впечатана» в образ мира еще до того, как мы начали его сознательно познавать. Однако тезис можно и усилить: наша бессознательная и сознательная мысль не только идеально (психически), но и *физически* «впечатана» в мир; формирует не просто его субъективный «образ» в индивидуальной голове, но оказывает на него объективное физическое — слабое или сильное — воздействие.

Суть восточной психологии и восточных психотехник как раз и состоит в умении *мысленно управлять* потоком своих восприятий, эмоций и размышлений, осознавая свои неявные мысленные предрассудки, отсеивая разрушительные и удерживая созидательные эмоции и мысли, а в предельном варианте — и вовсе мыслью останавливая психо-витальные потоки в своем организме и влияя через нее на окружающий мир, опираясь на тщательно разработанные психотехники, как это, по-видимому, удалось Хамбо Ламе Итигэлову, к чему мы еще обратимся ниже.

Что касается греческой традиции, то основателем европейской философии мысли, безусловно, является Парменид с его знаменитым принципом тождества мысли и бытия, который сплошь и рядом трактуется неправильно, как будто Парменид еще не отличает мысль от предмета мысли. На самом деле Парменид в дошедших до нас фрагментах своей поэмы четко различает три слоя мыслей: мысли совершенно суетные и субъективные; мысли, которые обладают объективным содержанием и могут «о мнимом правдоподобно вещать»¹, то есть более или менее удачно интерсубъективно описывать и объяснять общую феноменальную реальность, в которой живут люди. И, наконец, есть высшее бытие истинной и совершенной мысли, где акт, субъект и предмет мысли полностью совпадают. Однако в это царство истинного мыслебытия дано попасть не

¹Парменид. Приложение//Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 295.

каждому. Так, героя парменидовской поэмы туда возносят на колеснице богини Дня и Ночи. Там от богини справедливости Дике он и получает философское откровение, которое легло в основание элейской школы. Такая субстанциальная трактовка мысли получит впоследствии развитие в философии Платона и неоплатоников.

Что касается XX века, то достаточно развитую философию мысли мы встречаем у П.А. Флоренского в работе «Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания»¹. Для него идеальная мысль обладает, с одной стороны, объективным онтологическим статусом, то есть существует за пределами индивидуальной головы и образует особую ноуменальную (или нирваническую, говоря языком буддийской философии), сферу бытия; а, с другой, способна оказывать на феноменальный (сансарический) мир непосредственное физическое воздействие. Он пишет: «Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь, — идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мысле-образна, но и мысль вещь-образна... И потому мысль — творческая сила в мире “вещей”»². Эта «творческая сила», по глубокому убеждению П.А. Флоренского, оказывает непосредственное воздействие на нашу телесную жизнь, причем это воздействие может быть качественно различным: «Жизнь тела зависит от внутренней жизни, состояние тела от душевного состояния. Никакое состояние духа не безразлично для тела»³. Преображенную, как бы просветленную нравственными помыслами телесность мы видим прежде всего у святых различных религий, «которые духовным подвигом своим... развили у своего тела новые ткани светоносных органов»⁴, а поскольку для отца Павла окружающий мир есть наше внешнее тело, и микрокосм

¹См.: Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского // Философский журнал. 2016. Т.9. №4. С.92–111.

²Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 48–49.

³Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 410.

⁴Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 488.

оказывается теснейшим образом связан с макрокосмом, то творческая и благая мысль святого, как и его просветленное мышление тело, оказывают позитивное преобразующее воздействие и на все окружающие природные и социальные явления.

Феномен Хамбо Ламы Итигэлова — это наглядное эмпирическое подтверждение мысли П.А. Флоренского, что комплексное благое воздействие человека на мир возможно. Более того, нетленное тело ламы, к которому нескончаемым потоком идут люди, подтверждает и следующий пассаж великого русского ученого и философа из его работы «Макрокосм и микрокосм»: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: **идеального средства** [выд. нами — *авт.*] мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой»¹.

В Хамбо Ламе Итигэлове, отличавшемся исключительной нравственностью и даром сострадания, как раз и явился «изначальный космос» мысли, в котором может сознательно жить и в жизни которого может творчески участвовать человек, ибо только мысль обнаруживает и/или привносит в человеческое и мировое бытие порядок и смысл. Великий лама, признаваемый ныне боддхисаттвой, как раз и задает высочайшую планку порядка и смысла, которыми личность может поделиться с миром и которые побеждают даже тление и смерть. В этом заключается один из важнейших аспектов его послания миру.

Во-вторых, учитывая субстанциальную мощь мысли, явленную великим ламой, необходимо признать ограниченность как односторонне материалистических, так и идеалистических онтологических построений; как гносеологических теорий отражения, так и конструктивистских когнитивных программ; как персоналистических, так и имперсоналистических антропологических установок. Наиболее продуктивной, в том

¹Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С.440.

числе и для диалога между наукой и религией, представляется философская позиция **монодуализма**¹, где **противоположности** духа и материи, психического и физического (души и тела), объективной и субъективной реальности, ноуменального и феноменального, порядка и хаоса, мужского и женского, индивидуального и сверхиндивидуального обеспечивают **динамическое единство** мирового и человеческого бытия, а взаимное опосредствование позволяет каждой из противоположностей не только обогатиться своим иным, но и выявить в себе имманентный, дотоле скрытый потенциал.

Принцип монодуализма в русской философии перекликается с некоторыми интерпретациями знаменитого буддийского принципа недвойственности дхарм — психофизических элементов, образующих буддийский психокосмос. Так, комментируя фрагмент из «Сутры-собрания», А.М. Донец замечает: «...Под недвойственностью здесь понимается нераздельное слияние (инкорпорированность) двух несовместимых дхарм в некой третьей дхарме (срединной и недвойственной) таким образом, что каждая из них, с одной стороны, является и второй (возникновение есть невозникновение, пребывание — непребывание), а с другой — они отличны, иначе, к примеру, не было бы никакого смысла говорить о возникновении и невозникновении дхармы»².

Возвращаясь к истолкованию феномена Итигэлова с позиций монодуализма, можно предположить, что его ставшее специфически нетленным земное тело является

¹Термин «монодуализм», напомним, в русской философии использовался Н.Я. Гротом, С.Л. Франком, С.Н. Булгаковым. С развернутым авторским пониманием этой важнейшей философской категории можно познакомиться в уже упоминавшейся монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул, 2021.

²Донец А.М. Принцип срединности и стили философствования Буддхапалиты // Буддологические исследования. Религиоведческий альманах. Вып.3. 2020. С.66.

прежде всего свидетельством нетленных завоеваний его духа и продолжающего существовать сознания в каких-то неведомых нам пока пространственно-временных смысловых измерениях. Сознание Хамбо Ламы, несомненно, индивидуализировано и несет в себе опыт его предыдущих жизней, но одновременно оно лишено личностных субъективно-психологических предрассудков и установок (клеш в буддийской терминологии). Более того, оно индивидуально воплощает реализованность всеобщего принципа «буддовости» (или «таковости»), то есть изначальной и универсальной духовной природы человека. Лама Итигэлов принадлежит нашему сансарическому (или «плотному» в другой терминологии) миру, но одновременно его сознание ведет нирваническое бытие боддхисаттвы. Он радуется, помогая смертным существам встать на путь просветления, но он, по-видимому, и безмерно страдает, когда к нему идут просить о сугубо суетных и ничтожных земных вещах, типа новой машины или личного физического здоровья.

Тело Хамбо Ламы, с одной стороны, «живет» и как-то сложно взаимодействует с нашим миром, так как с ним остается связанным его сознание; но одновременно его тело не является живым в привычном нам смысле, ибо у его сознания, по-видимому, уже есть иное и более совершенное несущее тело, соответствующее жизни в высших мирах.

Такой уникальный опыт телесного пребывания сразу в двух мирах есть еще одна грань высокого свидетельства ламы Итигэлова: **жизнь нашего сознания не заканчивается со смертью плотного земного тела.** У него будет новая форма жизни и новая «тонкая» телесность, более соответствующая природе нашего мышлебытия. Это только нам живая мысль представляется эфемерной и идеальной, непосредственно существующей лишь в индивидуальной голове, а во внешнем мире проявляющейся только опосредованно — через тело, язык, предметные действия, материальные воплощения в предметах культуры. В том мире, где ныне актуально пребывает сознание великого ламы,

мысль, по-видимому, можно созерцать непосредственно во всей ее физической силе, в возможности объективного существования и действия.

В-третьих, на наш взгляд, феномен Хамбо Ламы Итигэлова заставляет признать ложной позицию, что сознание есть функция исключительно мозга, не говоря уж о натуралистической позиции, будто деятельность мозга порождает феноменальную жизнь сознания.

Так, сознание Итигэлова каким-то образом продолжает быть связанным с его земным преображенным телом, но оно опирается не на деятельность мозга, который не функционирует в привычном нам смысле, а на какие-то иные, более тонкие и фундаментальные материально-несущие структуры. Мозг же является важным материально-несущим органом идеально-сущей мысли только в нашем привычном земном мире, обеспечивая переработку информации, поступающей от органов чувств и, соответственно, успешную адаптацию к окружающей действительности.

Однако бытие и нашего сознания в привычном земном мире обеспечивает не только мозг, а фактически все тело. Например, во всех религиях самое фундаментальное знание о Боге, мире и человеке связывается с деятельностью сердца¹. В медитативной практике дзен, как свидетельствует его крупнейший исследователь Д.Т. Судзуки, большую роль играют также живот и диафрагма: «Когда учитель Дзен советует нам удерживать коан в животе, он имеет в виду сближение коана со всем нашим существом, полное отождествление личности с ним, а не интеллектуальное бесстрастное созерцание чего-то, внешнего нашему бытию... Люди в Китае, а также в Японии (не знаю, как в Индии), когда возникают трудноразрешимые проблемы, часто говорят: “Продумай своим животом” или просто “Спроси свое нутро”... “Живот” защищает целостность нашего бытия, тогда как голова, развившаяся значительно позже,

¹Выше в главе о русской религиозной философии мы писали о развивавшейся в ней «метафизике сердца».

представляет лишь деятельность мозга. Интеллект объективирует предметы рассмотрения. Не случайно поэтому в Китае идеальный человек изображается довольно тучным»¹. Позиция японского исследователя находит подтверждение и в библейских текстах: «Я, Господь, проникаю в сердца и испытываю внутренности» (Книга пророка Иеремии, 17,10); «Я есмь испытующий сердца и внутренности» (Апок.,2,23).

Факт отсутствия непосредственной и жесткой связи между деятельностью мозга и жизнью сознания подтверждают последние экспериментальные исследования тибетской практики йоги посмертного существования (тук дам или бардо тодоль), которые с санкции Далай Ламы ведутся коллективом российских исследователей под руководством С. Медведева. Об этом мы писали в первом разделе книги. В ходе этой практики тело монаха, который ищет новое тело для воплощения, не разлагается в течение нескольких дней и даже недель, но связь с ним сознания медитирующего очевидно сохраняется. При этом никакой активности мозга не наблюдается вовсе². Эта сложная тибетская практика, на наш взгляд, вряд ли имеет непосредственное отношение к опыту Хамбо Ламы Итигэлова, поскольку здесь мы имеем дело не с сохранением в течение определенного времени земного тела нетленным, а с преображенным земным телом, продолжающим специфически функционировать в течение десятилетий.

Рискнем предположить, что нетленное тело ламы Итигэлова, фактически ведущего сверхвременное существование, — это результат осуществления одной из самых сокровенных и сложных буддийских йогических практик Калачакры³. Вот что пишет о ней известный знаток

¹Судзуки Д.Т. Лекции по Дзен-буддизму. М., 1990. С.77.

²Уйти в себя и не вернуться. Российские ученые изучают феномен тибетских монахов. URL: <https://rg.ru/2020/11/10/rossijskie-uchenye-izuchaiut-fenomen-tibetskih-monahov.html>

³Подобную гипотезу высказал, в частности, мастер буддийской танки А. Кочаров. См. Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014. С.172–173.

буддийской йоги Рамчандра Рао: «Одним из основополагающих принципов доктрины Калачакры является представление о том, что макрокосм — Вселенная со всеми ее объектами и событиями, находится внутри микрокосма, а именно — внутри человеческого тела; а также то, что внешнее время со всеми его подразделениями (часы, сутки, месяцы, годы и т.д.) есть модуляции потоков жизненной энергии, текущих по энергетическим каналам внутри человеческого тела... Калачакра утверждает, что если внутри тела нет течения энергии, то восприятие времени невозможно. Развивая данное положение, теоретики и практики Калачакры утверждают, что, останавливая токи жизненной энергии, особенно восходящий и нисходящий (*прананагати*), возможно остановить течение времени. Таким способом можно выйти за пределы временного потока, и, тем самым, устранить феноменальную обусловленность развития, изменения и распада»¹.

Тема практики Калачакры, тесно связанной с проблемой времени, заслуживает отдельного междисциплинарного обсуждения с участием буддийских лам, востоковедов, психологов, психофизиологов и философов²; но в принципе, отвечая на поставленный в начале статьи вопрос, «как возможен феномен Хамбо ламы Итигэлова?», следует отметить, что связь между внешним и внутренним временем (его рациональным пониманием и субъективным переживанием) является несомненной³, а если циркуляцию витально-энергетических потоков в организме йог,

¹Рамчандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. М., 2002. С.207–208.

²Это тем более важно, учитывая ее крайне малую научную изученность. См.: Стрелков А.М. Буддийское учение Калачакры: источники, структура, содержание // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т.9. №1. С.114–132.

³Даже в русском слове «время» его сакральный индоевропейский корень *г-аг* (вращать, крутить) указывает на нечто, что «вращается вокруг меня». В рамках европейской философии концепцию времени как субъективного переживания длительности развивал, как известно, А. Бергсон.

практикующий Калачакру, останавливает силой своей «алмазно» ясной и многогранной мысли (как бы замораживает!), то тогда в преображенном «алмазе» тела¹ действительно могут отразиться какие-то фундаментальные информационно-энергетические потоки Вселенной, дотоле скрытые от человека. Эта гипотеза подтверждается и некоторыми современными космологическими концепциями, где структура нашей Земли и Вселенной рассматривается в виде кристаллов, в частности, двенадцатигранника-додекаэдра². Отсюда — возможность резонансных связей между микро- и макрокосмом, то есть **со-знание** нашего индивидуального сознания, очищенного от всего субъективного, временно-текучего и суетно-личного, со сверхвременными законами и процессами, происходящими во Вселенной. Индивидуальный психофизический кристалл отражает Кристалл Мироздания, подобное познается подобным, индивидуальная мысль встречается с Мировой Созидающей Мыслью

Оставляя в стороне эту умозрительную гипотезу, которую, конечно, надо теоретически обсуждать и эмпирически проверять, в любом случае следует признать **факт отсутствия жесткой связи между жизнью сознания и деятельностью мозга**. Здесь вполне уместна аналогия между отношением мозга и сознания и музыкального произведения с музыкальным инструментом. Так, музыкальное произведение может существовать и без звучания музыкального инструмента — в голове композитора (Моцарт, по его свидетельству, мог слышать всю симфонию сразу и целиком) или в виде нотной записи, хотя свое актуальное бытие в нашем земном мире музыка обретает лишь через звучание струнных, духовых и ударных инструментов. Точно так же и наше сознание в земном мире может иметь

¹Кстати, кровь и внутренние органы преображенного тела Хамбо Ламы Итигэлова при его первичном обследовании оставляли впечатление кристаллических структур.

²См. Прохоров М. Вселенная как додекаэдр. URL: <https://www.vokrugsveta.ru/vs/article/2651/>

различные материально-несущие физиологические основания в виде мозга, сердца, каких-то иных телесных органов, наконец, тела, преобразованного в результате сложных йогических практик, но есть очень много оснований считать, что существуют и более тонкие, сверхфизиологические пространственно-материальные переносчики идеальных структур сознания, о чем свидетельствуют факты ясновидения, телекинеза, телепатии и проскопии.

Скорее всего, эти переносчики мысли и сознания носят полевую вибрационную природу, вступая в нашем земном мире в резонансные связи с вибрацией нейродинамических структур мозга, сердца, органов дыхания¹, тела в целом; а в более высоких слоях мирового бытия непосредственно обеспечивая жизнедеятельность мысли и сознания, образуя их «тонкое» тело. О том, что наше сознание не умирает автоматически вместе с отмиранием мозга, свидетельствуют и многочисленные исследования переживаний пациентов, бывших в состоянии клинической смерти. Эти данные противоречивы, но многие из них говорят о том, что сознание способно ясно функционировать и при «отключившемся» мозге.

Монодуальная реальность, онтологически обеспечивающая жизнь сознания, в которой противоположные стороны — идеальные и материальные, земные и надземные, психические и физические, бытийственные и когнитивные, конструктивные и перцептивные, индивидуальные и сверхиндивидуальные — образуют динамическое единство, по-разному именуется в разных философско-религиозных традициях: энергия ци, сила шакти, психическая энергия. В русской метафизике всеединства она получила название *софийной первоматерии*.

С.Н. Булгаков писал, что она «есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия»². Шри

¹Неслучайно практика медитации теснейшим образом связана с молитвой (мантрой) и особой ритмикой дыхания (пранаямой).

²Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.197.

Ауробиндо Гхош, чьи построения оказываются весьма созвучными софиологическим исканиям русской религиозной философии, называет эту реальность Сознанием-Силой, то есть также подчеркивает присущее ей единство идеально-смысловых (Сознание) и материально-энергетических (Сила) составляющих¹. В.С. Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» при описании Софии использует весьма сходную терминологию «силы психического характера»². В учении «Живой Этики», данной через семью Рерихов, вводится специальное понятие универсальной психической энергии.

Эта софийная первоматерия является не только пространственным переносчиком явлений мысли и сознания, но при своем сознательном использовании способна **оказывать просветляющее и одухотворяющее воздействие на плотное земное тело человека**, что присуще праведникам и подвижникам, как бы уже «ософиенным» в земном теле своем. По выражению В.С. Соловьева, святые образуют софийно-небесное братство, жертвенно помогающее «перерождению смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»³.

Таким софийным человеком как раз и предстает буддийский лама Итигэлов, а в христианской традиции можно указать на нетленные и благоухающие мощи преподобного Александра Свирского, жившего в XVI веке, которые были утрачены в первые годы революции, но вновь обретены в 1998 году и которые также поражают своей удивительной сохранностью⁴. Здесь становится очевидным еще один важный урок, преподанный современному человечеству великими духовными подвижниками типа Итигэлова и Александра Свирского: **святые**, способные

¹Шри Ауробиндо Гхош. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991. С.48-60.

²Соловьев В.С. Соч. в 2-х томах. Т.2. М., 1989. С.110.

³Соловьев В.С. Соч. в 2-т томах. Т.2. М., 1988. С.634.

⁴См. Добросоцких А. Тайны и загадки мощей чудотворца А. Свирского. URL: <https://proza.ru/2008/11/30/12>

своей благой мыслью преобразовывать собственную плоть, оказывать благотворное воздействие на окружающий мир и, в конечном счете, одерживать победу над тлением, **задают эволюционный идеал человеческого существования**, в единичной форме являют ту ступень антропологической эволюции, которой в будущем суждено стать массовой.

Святые обладают способностями, не доступными обычным людям. Им дано глубже понимать настоящее и заглядывать в будущее. Так, сохранились воспоминания об удивительной способности Хамбо Ламы Итигэлова перемещаться в пространстве с большой скоростью. Он абсолютно точно предсказал будущие атеистические гонения на буддийскую Церковь и спас многих лам от смерти¹.

С этих позиций, феномен ламы Итигэлова есть наглядное доказательство бессмысленности и вредности трансгуманистических проектов механического усовершенствования человека и превращения его в постчеловека через сращивание сознания с компьютером, замену устаревших органов искусственно выращенными и т.д. Все духовные достижения великого ламы, включая нетленную телесность и способность его сознания существовать сразу на нескольких онтологических уровнях, — это сознательное и целенаправленное проявление **латентного эволюционного потенциала**, который скрыт в каждом человеке. Важно, что проявляя в себе этот скрытый эволюционный потенциал, человек одновременно существенно расширяет и возможности своего влияния на природный и социальный мир, обеспечивает гармоничную коэволюцию человека, природы и общества. Напомним, что писал об этом С.Н. Булгаков в своей «Философии хозяйства»: «...Расширяя жизнь в себе, человек изливает ее и вне себя, оживляет природу; пробуждая в себе дремлющие силы, он пробуждает их и в природе. Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замерзшие и как бы умершие силы

¹Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014. С.66–67,74–77.

не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело... согревая ее своим огнем»¹.

Феномен Хамбо Ламы Итигэлова действительно расширяет наши философские представления о жизни и ее законах, о возможности влияния человеческой мысли на материю. Он даже дает основание говорить о реальности *подлинно пастырской хозяйственной деятельности* человека в мире по «сохранению, расширению и воскрешению жизни»², прообраз которой мы видим сегодня в естественном выведении новых сортов растений и животных, в восстановлении природных ландшафтов, в лучших образцах так называемой «зеленой экономики».

Понятно, что высказанные здесь соображения носят дискуссионный характер, и мы будем рады, если феномен Хамбо Ламы Итигэлова будет объяснен с каких-то иных, нежели русская метафизика всеединства, философских подходов и принципов.

§3. XII Хамбо Лама как вызов традиционному религиозному сознанию

Феномен Итигэлова в буддийской религиозной среде чаще всего интерпретируется с сотериологической точки как торжество буддийской теории и практики обретения просветления и спасения; с социальной точки зрения — как символ возрождения буддизма в России после многих лет атеистических гонений; в религиозно-философском ракурсе — как опровержение грубого материализма и доказательство торжества духа над материей; в плане буддийской психотехники — XII Хамбо Лама признается как великий йогин, достигший совершенства в самых эзотерических практиках ваджраяны. Наконец, в антропологическом ключе лама Итигэлов рассматривается

¹Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1993. С.169.

²Булгаков С.Н. Там же. С.170.

как боддхисаттва и даже Будда. Так, XXIV Пандито Хамбо Лама Дамба Аюшеев писал: «...Мы молимся Будде Шакьямуни, зная, что он уже ушел от нас и больше не придет к нам, и также молимся Будде Майтрейе, который еще не пришел. И, чтобы мы не осиротели совсем, у нас есть и будет Хамбо Лама Итигэлов»¹.

С этими религиозными трактовками феномена великого ламы можно согласиться. Он сегодня, действительно, — важнейшее явление в жизни буддийской церкви России и всего мира. Но все ли аспекты здесь схвачены? Несомненно, что XII Хамбо Лама бросает вызов техногенно-потребительской и атеистической цивилизации; сугубо материалистически ориентированной науке; современной философии, погрязшей в субъективистском схематворчестве. Однако так ли все благополучно ныне в самой буддийской церкви, да и в других религиозных конфессиях? Не является ли феномен нетленного тела ламы и его продолжающее специфически жить сознание напоминанием самому буддийскому миру о недостатках и соблазнах, которые ему надо преодолеть, дабы не утратить полноту вести, принесенной Буддой Шакьямуни? Является ли современное буддийское духовенство активным помощником собору великих боддхисаттв, не покидающих мир сансары ради спасения всех живых существ? Думается, что эти вопросы являются отнюдь не праздными.

Во-первых, вся жизнь Итигэлова — это *безусловное воплощение моральных принципов буддизма*: сострадания, бескорыстия, жертвенного служения людям, благомыслия и миротворчества. Он нигде и никогда не идет на компромисс с совестью и с данным словом. Так, принеся клятву верности царской семье, он снимает с себя полномочия Хамбо ламы, когда к власти приходят большевики-атеисты. Он прощает своих врагов, хотя при его вступлении в должность ряд бурятских иерархов того времени фактически готовят на него

¹Цит. по: Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014. С.168–169.

покушение, используя приемы типичной темной магии в виде наведения порчи (жатху)¹. Соблазн использования магических приемов всегда существовал и существует в буддийском тантризме, когда забывается важнейший принцип медитативных практик — постоянная мысль о благе живых существ, «желание того, чтобы все существа были счастливы»². Ложной целью тантры может стать жажда власти, денег и славы; обладание паранормальными способностями (сиддхи); личная гордыня и т.д, то есть все то, что связано с эгоистическими жизненными установками и характерно для массы сект.

Пандито Хамбо Лама Итигэлов, безусловно, владел самыми сложными тантрическими техниками, но, по свидетельству современников, сострадание и помощь ближним были основополагающим мотивом всей его деятельности. Он был чужд всякой магии, которую надо решительно отличать от личного трансцендентного религиозного опыта связи с высшим и от молитвы, ибо молятся всегда сердцем и всегда не за себя, а за благо других; в то время как магия — это механическое использование магических приемов (слов, действий, звуков, графических символов) для достижения сугубо личных целей. Молитва естественна, магия искусственна и всегда чревата побочными разрушительными следствиями. Альтруистические и жертвенные цели деятельности в магических приемах не нуждаются.

Как верно отмечают многие исследователи, именно жертвенность и нравственная мысль составляют самую суть религиозного подвига Итигэлова. Его нынешнее состояние — это величайшая нравственная жертва, на которую только может пойти боддхисаттва: не только его совершенное сознание остается в мире сансары, полном страданий и дурных мыслей, но он остается в нем еще и преображенным телом своим, что, по-видимому, позволяет, с одной стороны,

¹Васильева Я.Д. Указ.соч. С.36–37.

²Рамчандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. М., 2002. С.281.

еще активнее участвовать в судьбах этого мира, а, с другой, стократ острее воспринимать его грехи и несовершенства. Именно **отказ от цели исключительно личного спасения ради любви и помощи ближним и дальним** — это важнейший завет XII Хамбо Ламы современному буддийскому миру.

Во-вторых, вся жизнь Итигэлова — это *активное социальное служение*, а не уход от мира. Это самая настоящая полнота бытия в текучей и изменчивой сансаре, сколь бы ни было значимым для последователя школы мадхьямиков познание всех аспектов Великой пустоты (шуньи). Примерами такого подвижнического служения переполнена биография великого ламы. Так, Итигэлов стал инициатором создания Комитета помощи фронту в 1914 году и многое сделал для сбора денежных средств, провизии и одежды для русских солдат на полях Первой мировой войны. Он был членом Императорского русского географического общества, помогал в организации экспедиций и был лично знаком с выдающимися русскими востоковедами Щербатским, Позднеевым, Рудневым. Он участвовал в сборе средств для учреждения Иркутского университета. Особым предметом его забот была буддийская сангхья в Бурятии. В годы после Октябрьской революции он многое сделал для снятия противоречий между ортодоксами и обновленцами в рядах бурятского буддийского духовенства, пытаясь совместить потребность в опрощении и модернизации жизни общины с необходимостью сохранения основ вероучения и обрядности. В сущности, его нынешнее нетленное тело — не что иное, как факт прямого продолжения его социального служения, призыв к последователям буддизма активнее участвовать в делах современного мира.

В-третьих, Хамбо Лама Итигэлов отчетливо намечает **вектор общечеловеческой антропологической эволюции**, связанный с возможным софийным преображением силой благой и концентрированной мысли как собственной телесности, так и природного окружения, о чем мы писали в предыдущем параграфе. Он и сам воплощает какие-то новые

функции, которые призван выполнить в сложном современном мире боддхисаттва. Неслучайно один из иерархов буддийской церкви Тибета Кармапа XVII на вопрос «вы встречались с подобными явлениями?» ответил, что «говорят, раньше в Тибете это существовало, но я лично не встречал»¹.

Было бы действительно очень странным, если бы достижение нирваны и взаимодействие сознаний высокого уровня с нашим земным миром не брало бы поправку на исторический и культурный контекст, в том числе и на уровень развития науки. То, что в религиозной практике еще вчера находилось за пределами научной рациональности и возможности экспериментальных исследований, сегодня оказывается доступным для объективного и доказательного научного изучения. Неслучайно сам Далай-лама санкционировал научное изучение медитативного опыта в Тибете. Приход же ламы Итигэлова, на наш взгляд, символизирует необходимость *объединения усилий науки и религии в изучении скрытого эволюционного потенциала человеческого сознания и телесности*. Это важно для преодоления разного рода технократических соблазнов, типа того же трансгуманизма.

В настоящее время, насколько нам известно, научные исследования тела Хамбо Ламы Итигэлова запрещены. Вопрос это деликатный, но вряд ли его можно считать окончательно закрытым. В конце концов, великий лама не для того пришел в современный мир в преображенном теле, чтобы стать объектом исключительно религиозного поклонения и осмысления. Обретший истинное знание и воплотивший его в жизнь не боится, чтобы к этому истинному знанию приобщились не только верующие, но философы и ученые, даже атеисты. Верующего вдохновит и убедит сам факт нетленного тела ламы, но скептическому уму ученого нужны объективные факты и теоретические объяснительные модели.

¹Цит. по: Васильева Я.Д. Указ. соч. С.182.

Подытоживая урок, который дает лама Итигэлов современной религии, можно утверждать, что его пример опровергает статичную и вневременную картину спасения в нирване или рае. Совершенствоваться и насыщаться духовными токами обязательно должен и наш несовершенный земной мир, а его новые эволюционные пути и перспективы, по-видимому, открываются как раз в мире нирваны. Но главное, чтобы наше сознание не привязывалось к земному телу и не боялось панически смерти, а училось жить и творить в двух мирах, что наглядно явил удивительный буддийский подвижник и учитель Пандито Хамбо Лама Итигэлов.

Литература

Алексеев А.П., Алексеева И.Ю. Судьба интеллекта и миссия разума: философия перед вызовами эпохи цифровизации. М.: Проспект, 2021. 288 с.

Балданмаксарова Е.Е. «Завет» XII Пандито Хамбо-ламы Дашидоржи Итигэлова в контексте буддийской эстетико-философской системы // *Studia Litterarum*. 2017. Т.2. №4. С.270–289.

Бардуева Т.Ц. XII Пандито Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов в традициях бурятского буддизма. Автореферат... канд. филос. наук. Чита, 2012. 19 с.

Бимба лама Доржиев. Возвращение Хамбо Лама Итигэлова // Международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова». 2–3 июля 2007 года, Иволгинский дацан «Хамбын Сумэ». Улан-Удэ: НУ «Институт Хамбо Ламы Итигэлова», 2009. С.9–14.

Большаков Б.Е. Феномен Итигэлова и проблема исследования фундаментальных и прикладных свойств пространства-времени. Часть 1. Феномен Итигэлова и философско-методологическая постановка проблемы // *Пространство и время*. 2015. №3(21). С.75–85.

Большаков Б.Е. Феномен Итигэлова и проблема исследования фундаментальных и прикладных свойств пространства-времени. Часть 2. Закон природы и феномен

Итигэлова на едином языке пространственно-временных величин // Пространство и время. 2015. №4(21). С.93–105.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Наука, 1993. 297 с.

Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ: НовоПринт, 2014. 264 с.

Добровольский М. Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. №4. С.231–262.

Добросоцких А. Тайны и загадки мощей чудотворца А. Свирского. URL: <https://proza.ru/2008/11/30/12>

Донец А.М. Принцип срединности и стили философствования Буддхапалиты // Буддологические исследования. Религиоведческий альманах. 2020. Вып.3. С.50–69.

Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: СП Соваминко, 1989. 280 с.

Дубровский Д.И. Функционализм и «когнитивистская басня»// NovaInfo, 2011. № 4. URL: <https://novainfo.ru/article/2319>

Жамбалдагбаев Н.Ц. «Феномен Итигэлова»: попытка осмысления // Международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова». 2–3 июля 2007 года, Иволгинский дацан «Хамбын Сумэ». Улан-Удэ: НУ «Институт Хамбо Ламы Итигэлова», 2009. С.67–75.

Жамсуева Д.С. Хамбо-лама Д.-Д. Итигэлов в материалах А.М. Позднеева (представление неизвестных страниц биографии) // Вестник БНМ СО РАН. 2014. №4. С.26–33.

Журавлева С.М. Нарциссизм или некрофилия? // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 230–244.

Иванов А.В. Новый опыт «метафизики всеединства». Барнаул: Пять плюс, 2017. 364 с.

Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского // Философский журнал. 2016. Т.9. №4. С.92–111.

Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул: Новый формат, 2021. 282 с.

Катасонов В.Н. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм // Научно-богословский портал. URL: <https://bogoslov.ru/article/4273940>

Кутырев В. А. Унесенные прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб.: Алетейя, 2016. 300 с.

Международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова». 2–3 июля 2007 года, Иволгинский дацан «Хамбын Сумэ». Улан-Удэ: НУ «Институт Хамбо Ламы Итигэлова», 2009. 112 с.

Парменид. Приложение // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.

Прохоров М. Вселенная как додекаэдр. URL: <https://www.vokrugsveta.ru/vs/article/2651/>

Рамчандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. М.: Беловодье, 2002. 304 с.

Соловьев В.С. Соч. в 2-т томах. Т.2. М.: Мысль, 1988. 822 с.

Соловьев В.С. Соч. в 2-х томах. Т.2. М.: Правда, 1989. 735 с.

Стрелков А.М. Буддийское учение Калачакры: источники, структура, содержание // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т.9. №1. С.114–132.

Судзуки Д.Т. Лекции по Дзен-буддизму. М.: Ассоциация молодых ученых МГУ, 1990. 112 с.

Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М.: ГоМед, 2006. 444 с.

Упанишады в 3-х книгах. Книга I. М.: Изд-во восточной литературы, 1991. 239 с.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1996. 877 с.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль 2000. 621 с.

Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 1999. 623 с.

Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.

Хачатуров-Тавризян А.Е. Послесловие к книге Янжимы Васильевой «Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет» // Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ: НовоПринт, 2014. С.144–145.

Хвастунова Ю.В. Религиозные проекты трансгуманизма. М.: РУСАЙНС, 2022. 202 с.

Шри Ауробиндо Гхош. Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л.: Ин-т эволюц. исслед. «Савитри» 1991. 93 с.

Kurzweil R. The singularity is near: When humans transcend biology. N.Y.: Penguin Books, 2005. 652 p.

Guenter H.V., Trungpa Chugyam. The Dawn of the Tantra. L.: Shambhala, 1975. 92 p.

Abstract

Khambo Lama Itigelov: a challenge to science, philosophy and religion

The chapter postulates the existence of two strategies in understanding the future of science and human civilization as a whole: sophian (biophilic) and antisophian (necrophilic). The latter is most vividly represented by various trends of so-called “transhumanism”. The first strategy proceeds from the fact that man is both an infinitely complex, inexhaustible object of knowledge, and has an infinite evolutionary potential for improvement. The task of future science is to manifest this latent evolutionary potential. The second – necrophilic – absolutizes the current trends of technical development associated with attempts of total digitalization and robotization of life, and considers human evolution as the need for mechanical improvement of its nature through various technologies. Unconditional preference of the authors is given to the sophian program of human development. A firmly established empirical fact confirming the sophian (biophilic) and falsifying the necrophilic paradigm is the phenomenon of Hambo-Lama Itigelov. He was buried in a state of deep meditation in 1927 in the year of the persecution of the church and was raised from the ground incorruptible 75 years later. Itigelov is one of the shrines of the Buddhist world, pilgrims from all over the world come to see its transformed body. The chapter emphasizes the need for a comprehensive scientific study of this phenomenon, which challenges many theories of modern science. As for philosophy, in the light of this fact, it is necessary

to abandon a number of false philosophical ideas and return to some forgotten ideas of the past. First, it is necessary to recognize the fundamental ontological status of thought. It can have an influence on the world not only indirectly (through objective-material and speech activity), but also a direct physical impact. This requires the development of such a direction as the philosophy of thought. Secondly, the most productive, including for the dialogue between science and religion, is the philosophical position of monodualism expressed within the framework of Russian religious philosophy. In it, the opposites of spirit and matter, mental and physical, provide a dynamic unity of world and human existence, and mutual mediation allows each of the opposites to reveal an immanent, hitherto hidden potential. Thirdly, the phenomenon of Hambo-Lama Itigelov forces us to recognize the false position that consciousness is a function exclusively of the brain. The existence of our consciousness in the earthly world is provided not only by the brain, but actually by the whole body. It is also necessary to recognize the presence of more subtle carriers of consciousness. The thesis is also substantiated that the phenomenon of Hambo-Lama Itigelov's also challenges modern religions. The rejection of the goal of exclusively personal salvation for the sake of love and social service to people is the most important testament of the XII Hambo Lama to the modern Buddhist world. The general conclusion is made that it is necessary to combine the efforts of science and religion in the study of the hidden evolutionary potential of human consciousness, that was revealed by Lama Itigelov. This will help dispel transhumanistic technocratic mythology.

Послесловие: Принципы диалога науки и религии в постнеклассической науке

Любой диалог подразумевает наличие по крайней мере двух необходимых условий: 1) общих *оснований* идейного, ценностного и экзистенциального характера, обеспечивающих самую его возможность; 2) ясное осознание *целей*, ради которых стороны вступают в общение, надеясь обрести то, чего у них не было до начала диалога. Это касается и межличностного, и межкультурного, и метафизического типов диалога. К последнему типу как раз и относится диалог между наукой и религией, поскольку в его процессе проясняются фундаментальные мировоззренческие вопросы о Боге, мире и человеке, а также о взаимоотношении различных форм постижения бытия и сфер духовной культуры человечества. Принципы диалога между наукой и религией как раз и нацелены на то, чтобы выявить его основания и цели, а также наметить наиболее перспективные пути диалогического взаимодействия.

Принцип 1

Продуктивный диалог между наукой и религией принципиально невозможен при: а) религиозном и научном *обскурантизме* (иррациональных религиозных верованиях и иррациональном научном неверии), когда каждая из сторон монополизирует право на истину, монологична и самодостаточна, занимая непримиримо враждебную или пренебрежительную позицию в отношении оппонента. Это выражается в известной фразе о религии как «опиуме для народа» и в религиозном отношении к науке как, в лучшем случае, естественной «служанке богословия», а в худшем — как к сугубо вторичному и профанному знанию о сфере конечного (феноменального и земного) бытия, не способного ничего истинно высказать о сфере бесконечного (ноуменального и божественного) бытия; б) религиозном *радикальном спиритуализме* и научном *радикальном материализме*, противопоставляющих идеальные (духовные)

и материальные начала бытия; в) лояльном, но равнодушном отношении друг к другу, при априорной уверенности, что другая сторона ничем не способна ее обогатить — знаменитая теория «двойственной истины».

Если в диалоге науки и религии ни одна из сторон не признает хотя бы частичной правоты оппонента, то такой диалог или вовсе не состоится, или останется безрезультатным и даже может расширить и без того многочисленные и глубокие «трещины» в здании современной духовной культуры человечества.

Принцип 2

Диалог между религией и наукой возможен, если его основания очищены от откровенно ложных идей и предрассудков, равно и религиозных, и научных, на которых рациональный диалог выстроить невозможно. К таким предрассудкам можно отнести:

- представление о личном Боге, который контролирует все наши поступки, произвольно вмешивается в течение природных процессов и человеческих судеб и дарует спасение;

- трактовка мысли как исключительно субъективной реальности под индивидуальной черепной коробкой, а не объективной силы мирового бытия, укоренной в самом его фундаменте;

- представление о древнем — религиозном, философском и научном знании — как «компендиуме заблуждений» и, соответственно, ложное прогрессистское убеждение, что все, что «после», то и «истиннее»;

- убежденность в независимости качества и глубины религиозного, научного и философского познания Бога, мира и человека от субъективного состояния сознания и духовных накоплений исследователя;

- взгляд на человека как на изначально изолированное и «заброшенное» (по М. Хайдеггеру) существо во Вселенной, а не микрокосм, в котором отражаются процессы макрокосма;

- слепое атеистическое неверие в возможность качественной и естественной эволюции человека через его духовно-нравственное совершенствование, хотя таким путем уже прошли в земной истории многие святые и духовные подвижники разных религий, обретшие и иной внутренний психический мир, и иную телесность, как уже упоминавшийся Хамбо-лама Итигэлов;

- слепое религиозное неверие в возможность науки до известной степени исследовать явления духовной жизни человека и религиозный опыт духовного преображения человека.

Должна быть внутренняя готовность к продуктивному диалогу через отказ от научных и религиозных предрассудков, опровергнутых историческим опытом. Чтобы впустить в себя чужую истину, нужно сначала освободить от завалов собственное смысловое пространство.

Принцип 3

Религия и наука могут вести продуктивный диалог, если признается, что они являются неустранимыми и важнейшими — *нераздельными и неслиянными* — формами познавательного и духовного опыта человека.

Их *неслиянность* проявляется в неустранимых оппозициях присущего им знания: внерационально-созерцательного — и рационально-дискурсивного; направленного на область трансцендентного (сверхэмпирического) — и опытно-эмпирического, имманентно укорененного в окружающей действительности; прямо связывающего результаты познания с уровнем духовного (прежде всего морального) развития личности — и старающегося минимизировать влияние субъективно-личностного начала в познавательной деятельности. Наука ориентирована на внешнее дискурсивно-принудительное, а религия — на имманентное доказательство, когда субъект внутри себя обнаруживает созвучие с извне приходящей вестью. Различается характер религиозных и научных

текстов. Религии подразумевают наличие сверхвременных текстов, как бы низведенных свыше из трансцендентной реальности (Коран, Библия) и хранящих в себе Абсолютные Истины. Научные тексты несут лишь относительные истины, которые неизбежно уточняются и устаревают со временем. Язык науки стремится к однозначности и интерсубъективности понимания; язык религии полон притч, символов и метафор, подлежащих сложным процедурам интерпретации от буквальной до анагогической, то есть подразумевающей религиозное вдохновение и возвышенное озарение. Наука — это область преимущественно внешнего, а религия — преимущественно внутреннего опыта.

Однако эти противоположности вовсе не исключают *нераздельности* науки и религии, ибо каждая из противоположных сторон познавательного опыта несет в себе, говоря языком Гегеля, «свое иное», как раз и подлежащее выявлению в ходе диалога науки и религии. Так, в науке мы встречаемся с феноменом веры, будь то вера ученого в свои силы, вера в научного руководителя или в правоту своей научной парадигмы. Религия, в свою очередь, особенно если мы обратимся к традициям рациональной теологии, содержит в себе огромный пласт доказательно-выводного знания. Сходятся религия и наука в том, что их главным предметом, в конечном итоге, является человек и перспективы его развития, но единство объекта познания не может не вести к сопоставлению, а, в перспективе, и интеграции получаемого знания. Мы также видим сегодня неуклонное схождение внешнего опыта науки и внутреннего опыта религии, когда от духовного, особенно морального уровня развития ученого зависят глубина и широта получаемых им теоретических результатов (особенно при изучении человека) и неразрушительный характер использования созданных им технологий. В свою очередь, применение современных экспериментальных методов позволяет многое понять в природе религиозного трансцендентного опыта, например, индийской йоги. Наконец, и религия, и наука сталкиваются сегодня с

экстраординарными вызовами типа знаменитого феномена Хамбо ламы Итигэлова, на которые рационально и убедительно ответить, по нашему мнению, они могут только сообща.

Однако эти открывающиеся новые возможности для диалога религии и науки никогда не приведут к их растворению друг в друге, но должны помочь преодолеть раскол и непримиримость в отношениях между ними. *Их нераздельность, скорее всего, будет осознаваться все яснее и яснее, но неслиянность останется навсегда.* Поэтому и главный смысл их диалога, как и любого продуктивного и творческого собеседования, заключается в том, чтобы самим перейти на качественно новый уровень развития, выявляя свой внутренний латентный потенциал, который только и может открыться во взаимодействии со своей противоположностью.

Говоря языком диалектической логики, этот процесс может быть назван взаимным *диалектическим опосредованием противоположностей*; говоря языком буддийской метафизики — реализацией фундаментального принципа *«недвойственности»*. Используя же наработки русской религиозной философии, творческий диалог религии и науки можно трактовать как реализацию общеметафизической установки монодуализма, где каждая из противоположных сторон (дуализм) необходима для существования целого (монизм), а свои собственные потенции она проявляет лишь через обогащение своей противоположностью.

Образно говоря, диалог дает плоды, когда каждая из сторон, не утрачивая своих сущностных характеристик и не отказываясь от своего неповторимого культурного и когнитивного «я», все же стремится творчески обогатиться правотой противоположной стороны.

Принцип 4

В диалоге науки и религии желательно участие *всех религиозных конфессий и представителей всех*

типов научного знания (естественнонаучного и социогуманитарного), где главной регулятивной целью могло бы стать построение динамичной, но одновременно цельной *научно-религиозной картины мира как важнейшего условия становления единой человеческой культуры и цельной человеческой личности*. Однако это стремление к единству знания и цельности человеческого бытия не должно утверждаться и навязываться насильно. В диалоге должен принимать участие только тот, кто сам хочет в нем участвовать. И надо иметь в виду, что это потенциально целостная научно-религиозная картина мира никогда не будет *абстрактно-общим единством*, а будет включать в себя неустранимое разнообразие и множество вариаций, то есть будет *единством конкретно-всеобщим* в зависимости от научной специализации, укорененности в той или иной религиозной конфессии или культуре, к которым принадлежат участники диалога.

Диалог между разными религиями и различными отраслями научного знания продуктивно выстраивается тогда, когда люди в нем участвуют свободно и признают право каждой из сторон на свое неповторимое и своеобразное мировидение. Подлинное — динамичное и восходящее — единство всегда подразумевает различия.

Принцип 5

Содержательный диалог науки и религии обязательно должен опираться на последовательно проведенные принципы *разумного критицизма и историзма*. Многие «священные» тексты и их канонические интерпретации вовсе не являются плодом индивидуального трансцендентного религиозного опыта и не переданы людям из трансцендентных источников, а представляют собой сугубо человеческие смысловые порождения и богословские предрассудки, лишь канонизированные церковной традицией. Для действительно глубокого постижения реальности, скрытой за многими религиозными текстами, мифами и символами, требуется их непредвзятый отбор и

критическое прочтение, а также привлечение «осевых» священных текстов других религий. Иными словами, для рационального и доказательного теоретического сопоставления научных и религиозных знаний необходима обязательная опора на историко-религиоведческие и сравнительно-религиоведческие исследования, а также свободный и широкий межрелигиозный диалог.

Однако верно и другое: при творческом диалоге науки и религии сами научные знания, достигнутые на данный исторический момент, ни в коем случае нельзя абсолютизировать. Они могут радикально измениться и обновиться уже в ближайшее время. К тому же следует учитывать существование конкурирующих научно-исследовательских программ в современных областях научного знания. Поэтому критического к себе отношения заслуживают не только религиозные, но и научные знания. Они сами полны субъективистских домыслов и научных предрассудков на том или ином историческом этапе развития науки¹.

С культурно-исторической точки зрения осевые религиозные тексты, данные из трансцендентных источников и полученные путем индивидуального трансцендентного религиозного опыта, лишь исторически, постепенно и во многом благодаря науке раскрывают перед нами свою смысловую глубину и доказывают свою объективность. С другой стороны, и наука, благодаря открываемым ей в религии истинным знаниям и смысловым глубинам, сама постепенно приближается к признанию трансцендентных источников знания и обретает новые предметные поля для изучения.

С экзистенциальной же точки зрения глубина понимания связей между научными и религиозными знаниями зависит от общего уровня духовного развития личности и

¹См. об упоминавшемся выше историческом факте непризнания небесного происхождения метеоритов со стороны французской академии наук в XVIII веке.

оформленности ее разнообразных когнитивных способностей, — от того, что, напомним, выдающийся русский философ и правовед Н.Н. Алексеев назвал уровнем «духовного ведения»¹.

Таким образом, диалог между наукой и религией всегда историчен, меняет свои формы и тематические направления, но всегда, при соблюдении требований, сформулированных выше, с одной стороны, позволяет и науке, и религии обрести новые смысловые горизонты, а, с другой, предъявляет высокие требования к творческой личности — участнице диалога, стимулируя овладение ею различными видами знания и многообразными познавательными способностями.

Принцип 6

В диалоге науки и религии обязательно участие философии, так как только она способна эффективно выполнять функцию посредника и модератора диалога. Это определяется тем, что она, во-первых, обладает чертами и науки, и религии, где именно религиозная философия дала наиболее значимые образцы синтеза рационального и внерационального, личного и сверхличного, эмпирического и сверхэмпирического знания. Во-вторых, без всеобщего категориального языка философии невозможны ни сам диалог, ни метафизическая интерпретация и синтез его результатов. В-третьих, выдающиеся философы уже явили образцы органического синтеза религии и науки, будь то Аристотель, Р. Бэкон, Авиценна, Н. Кузанский, П.А. Флоренский или П. Тейяр де Шарден. В-четвертых, без философии невозможно построение единой картины мира, тем более научно-религиозной.

Философия — идейная и методологическая скрепа между наукой и религией; третья и часто третьей сторона в их диалоге.

¹Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С.152–153.

Принцип 7

При организации диалога науки и религии следует особое внимание обратить не только на выдающихся ученых, религиозных деятелей, философов и других деятелей культуры, уже сумевших осуществить продуктивный синтез научных исследований с религиозным мировоззрением и практикой, но и на великие эпохи в истории человечества, когда религиозные и научные искания шли рука об руку и взаимно подпитывали друг друга. Здесь можно указать на эпоху Гуптов в Индии, китайскую эпоху Тан, на правление исламской династии Аббасидов во главе с багдадским халифом Аль Мамуном, а также на искания русской религиозной философии рубежа XIX–XX веков.

Изучение успешного исторического опыта диалога науки и религии (индивидуального и коллективного) — это не просто освоение важного общемирового и национального культурного наследия, но живой и деятельный фактор организации современного диалога между ними.

Завершим же мы данную коллективную монографию тем соображением, что ориентация на творческий диалог и посильный синтез научного и религиозного знания — дело сугубо добровольное, и синтез этот означает вовсе на отказ от собственных мировоззренческих позиций, научных или религиозных убеждений, а, наоборот, расширение и углубление собственного миропонимания. К тому же, чем оно шире и глубже, тем больше у него пересечений с миропониманием представителей других сфер духовной культуры человечества и других национальных традиций. А это, помимо всего прочего, еще и самый надежный путь ко всеобщему и прочному миру между людьми, культурами, религиями и народами.

КОЛЛЕКТИВ АВТОРОВ

Абрамов Петр Дмитриевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии Омского государственного университета путей сообщения. Российская Федерация, г. Омск. *Email: abramovpd@gmail.com*

Артамонова Татьяна Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Алтайского государственного аграрного университета. Российская Федерация, г. Барнаул. *Email: art-katun@mail.ru*

Герасимова Ирина Алексеевна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН. Российская Федерация, г. Москва. *Email: home_gera@mail.ru*

Гупта Панкадж Махайан — доктор биологических наук, научный сотрудник Института комплексных Гималайских исследований штата Химачал-Прадеш, вице-президент общества сохранения природного и культурного разнообразия Индийских Гималаев «Kalp Foundation». Республика Индия, г. Шимла. *Email: pankajgupta08091975@gmail.com*

Иванов Андрей Владимирович — доктор философских наук, профессор, директор Центра гуманитарного образования Алтайского государственного аграрного университета. Российская Федерация, г. Барнаул. *Email: ivanov_a_v_58@mail.ru*

Останин Вадим Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Алтайского государственного аграрного университета. Российская Федерация, г. Барнаул. *Email: vadim_bh@mail.ru*

Суботьялов Михаил Альбертович — доктор медицинских наук, профессор кафедры анатомии, физиологии и безопасности жизнедеятельности Новосибирского государственного педагогического университета. Российская Федерация, г. Новосибирск. *Email: subotyalov@yandex.ru*

Фотиева Ирина Валерьевна — доктор философских наук, профессор кафедры теории и практики журналистики Алтайского государственного университета. Российская Федерация, г. Барнаул. *Email: fotieva@bk.ru*

**НАУКА И РЕЛИГИЯ:
НЕРАЗДЕЛЬНОСТЬ И НЕСЛИЯННОСТЬ**

Монография

На первой странице обложки:
М.К. Эшер «День и ночь» (Музей Эшера, Гаага)

Верстка:
О.А. Корвякова-Антропова

Подписано в печать 05.05.2023 г.
Объем 39,2 уч.-изд. л. Формат 60x84/16. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ №6538.
Отпечатано «Новый формат» (ИП Колмогоров И.А.).
656049, г. Барнаул, пр-т Социалистический, 85,
тел.: (3852) 36-82-51, 8-800-700-1583,
nf-kniga@yandex.ru,
сайт: типография-новый-формат.рф