

УДК 111

Светлана Викторовна Оболкина

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры философии
Учреждения Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
(343) 362-34-08 obol2007@mail.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НА РУБЕЖЕ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В работе предлагается анализ онтологических стратегий в эпоху поздней античности и раннего средневековья; уделяется значительное внимание роли второй софистики. Онтологическое измерение эпохи исследуется как взаимодействие и соперничество философской, гностической и святоотеческой традиций.

Онтология, софистика, гностицизм, герметизм, патристика, теория номинации, мифологический подход к языку.

Философская ситуация на рубеже античности и Средневековья во многом уникальна. На фоне реставраторских тенденций возникают новые когнитивные традиции и стратегии. Основные конкурирующие онтологические системы, которым было суждено проложить дорогу в Средневековье, созданы неоплатонизмом (вкуче с неопифагорейством и стоицизмом), гностицизмом и патристикой. Очень часто их спор рассматривается в содержательном ключе: выявляются параллели, заимствования, противоречия. Однако важнее то, что, с точки зрения онтологической проблематики, гнозис и неоплатонизм, будучи соперниками, все же существовали в единой традиционной парадигме, тогда как патристика сформировала новое когнитивное пространство, в котором дальнейшая мысль только и могла существовать как христианская и как средневековая.

В контексте позднеантичной мысли важны взаимоотношения платонизма и второй софистики. Спор философии и софистики возник на раннем этапе истории философии, и суть его заключалась в скептическом противопоставлении онтологии и языка. А точнее космологии и логологии – учения, которое постулирует приоритет языка и речи в концептуальной деятельности.

Горгий в своем трактате «О небытии» пародирует парменидовскую поэму «О природе». Он дает понять, что поэма сама создает свой предмет – «бытие» как факт высказывания, языка, рассказа.

Бытие не высказывается через стихи Парменида, но оно есть «герой» поэмы. А значит таким «героем» может быть и небытие. Другой текст Горгия «Похвала Елене» развивает эту идею. Елена – герой гомеровского эпоса. Кто она – виновная в Троянской войне искусительница или невинная жертва? Горгий показывает, что решать эти вопросы наивно, потому что Елена – эффект рассказа о ней. Поэтому Горгий предпринимает поочередно обвинение и защиту Елены. Такая стратегия и становится апологией Елены: она живет жизнью, данной ей текстами, а не раскрывается как нечто независимое от них.

Совершенно не случайно Платон уделяет софистам столько внимания: отделяет «дурную» риторику от «хорошей» (связанной с диалектикой) и предлагает такую версию происхождения языка, когда он не только семантически, но и вокально-фонетически зависим от смыслов («Кратил»). Софисты задевают Платона, конечно, не только как «лжецы» и «ловкачи». Для него важна сама проблема когнитивного приоритета онтологии/этики/политики, с одной стороны, или языка/речи, с другой. Платон решает ее, разумеется, в пользу онтологии.

Софистика и ее скептический настрой, за который ее не устают упрекать, во многом проистекает из рефлексии оснований онтологии; скепсис как своего рода *alter ego* философии. Софистика как дискурс практически изгнана за классический период. Но поставленная ею проблема осталась, и во II–III вв. она вступает в очередную фазу. Скептицизм обостряет оппозицию онтологии и логологии: Секст Эмпирик воспроизводит трактат Горгия и подчеркивает его сопряженность с парменидовской поэмой в самом названии – «О небытии, или о природе». Продолжает дело софистическая риторика (вторая софистика) Элия Аристида, Филострата, и др. Их творчество ставит вопрос: где кончается литература и начинается философия как разговор о бытии, если в парадигмальных онтологических текстах огромную роль играет литературная метафора? Читателям эпохи, в которой гомеровский эпос – еще повседневное чтение, не могло не бросаться в глаза сходство мотивов и даже словесного воплощения «Одиссеи» и парменидовского трактата, в первую очередь то, что одними словами описывается привязанный к мачте Одиссей и «неподвижное бытие» Парменида. Возникает вопрос: что первично – троп речи или бытие? Где граница между метафорой и метафизикой?

Например, столь естественная для онтологии вертикальная диспозиция, метафизика «верха» и «низа» – важнейший элемент пифагорейско-платоновской онтологии. Но с позиции софистики нельзя не заметить значимости метафоры в ее утверждении. А именно в излюбленном пифагорейцами сравнении души с кораблем. Корабль имеет штурмана, который смотрит на звезды («верх», «небо»), и лоцмана, который смотрит на воду («низ», «материя»). По-

ясняет здесь метафора онтологическую конструкцию или создает ее? Неоплатонизм использует образ Одиссея, привязанного в мачте, в качестве аллегории души, насильно «повязанной» с телом. В ответ неософистика тут же заостряет затупившийся было в период классики вопрос о том, не является ли онтология, метафизика своего рода литературным эффектом? Если кто-то помыслил, что душа ведет себя «как Одиссей», то не отождествил ли он метафизику и эпос?

Обострение контрпозиции онтология/софистика актуально для I–II вв. н.э. Однако в III в. ситуация меняется; в парадоксальном союзе космологии и риторики акторы этой оппозиции сами существенно трансформируются. Уже нередки платоники, видящие ценность «Платоновских речей» Элия Аристиды, хотя Аристид предлагает заведомо антиплатоновскую версию мифа «Протагор».

«Протагор» в интерпретации Аристиды выявляет риторическую суть политики и этического сознания. Аристид показывает, что божественный дар, лежащий в основе политики, о котором поведал в свое время Платон, это уже не «мудрость», не «идея», а «логос», причем понятый в одном значении – это в первую очередь «слово». Именно слово, речь сплачивает людей и хранит порядок в городах.

У Платона эпиметеевский человек – лишенный всего, слабый по сравнению с животными, потому что титан Эпиметей растратил все дары на бессловесных тварей. Зевс посылает Гермеса нести людям стыд и справедливость (обычай, политическая норма поведения). У Аристиды Зевс тоже посылает Гермеса, но дарит людям *ораторское искусство*, а отнюдь не дары нравственности. Риторика и есть мораль, – показывает Аристид. Ничтожные создания «из огня и земли» приобретают то, что мы связываем с человеческим достоинством, «вместо любой другой защиты сделав щитом своим речи» (398 сл.)» [3, с. 98].

Есть и еще одно существенное различие классической и неософистической версий мифа: это распределение дара. В мифе Платона Гермес делит *tekhne politike* между всеми людьми в одинаковой мере. Аристид же вводит очень важное, хотя и малозаметное дополнение. К ораторскому искусству, которое мыслится корнем политики, должны быть причастны не все, «но, выбрав лучших, благороднейших, самых крепких от природы, следует вручить им этот дар для того, чтобы они стали спасением не только для себя, но и для других» (397 сл.)» [3, с. 98]. Этот момент избранности, который возникает во второй софистике, очень важен. Он дает понять, как исторический контекст трансформирует саму ткань спора онтологии и софистики.

«Знающий» может знать и такую «сакральную» (в смысле неизвестную «профанам») истину, что всякая истина – только эффект речи. Если эти «лучшие и благороднейшие» знающие и есть те, кто

владеет политико-риторической «сноровкой», то обновленная софистическая версия и онтология либо в равной степени свободны от скепсиса, либо скепсис направлен на них как целое. Вторая софистика развивает эту идею через концепт богоугодного вдохновения речи. Например, Филострат в «Жизнеописаниях софистов» сравнивает философа с демиургом, причем сближает их благодаря своеобразной онтологизации риторики. Связь бытия и логоса-слова осуществляется в довольно узком, но зато конкретном смысле – через стиль. Филострат говорит о традиционных начальных выражениях держащих речь: «Я знаю...», «Я наблюдал в течение долгого времени...» и т.п. Далее отмечает: «Именно благодаря такого рода стилю, свойственному их зачинам, в их речах еще прежде, чем что-то сказано, начинают раздаваться звуки благородства, решительности и ясного понимания бытия» [3, с. 189]. «Ясное понимание бытия», таким образом, это свойство стиля и даже более того – «звуков», то есть речи. Филострат говорит о способности говорить как «по божественному наитию», отдавшись импровизации. Граница между риторикой и божественным даром всеведения, свойственным избранным, становится тонка как никогда. По сути вторая софистика верна платонической традиции «юность», когда «нашептывание» демона, как мыслилось, гарантировало истинность слов парменидовскому и платоновскому герою. Неософистика связывает «удачную метафору» с божественным наитием и таким образом избавляет онтологию от опасности подвергнуться софистическому скепсису.

Онтология, причем именно такая «демонологическая» онтология, захватила огромную часть философии в период поздней античности. Это космологические системы неоплатонизма, философского и «профанного» гнозиса (традиции гностицизма). Они творят онтологические конструкции, ссылаясь на «божественное наитие» как «знающие». Если софистика Горгия еще могла бы что-то этому противопоставить, то софистика-риторика Филострата только освещала путь.

Однако онтологическое измерение в гностицизме и в неоплатонизме не тождественны. Плотин пишет «Эннеады» для противодействия гностицизму. Это была попытка сохранить, систематизировать *определенную* онтологическую традицию. Через преодоление стоицизма и эпикурейства как систем житейской морали неоплатоники возвращаются к онтологии как строгому умозрению. Восполнив фрагментарность Платона пифагорейскими конструкциями и положениями перипатетиков, они систематизируют онтологию платонизма. Однако «чистота» неизбежно стала элитарностью.

Гностицизм, имея очень близкие к пифагорейско-платоновской линии космологические идеи, как эпистемологическое сообщество противостоит неоплатонизму. Происходит это не в силу активности религиозного момента у гностиков, – все это было и у неопла-

тоников в полной мере: и развитая аскеза, и мистицизм (магического характера). Их общий религиозный враг – христианство, и они в равной мере противостояли принципу Церкви. Однако неоплатонизм не сливается с гностицизмом, хотя они всегда где-то в непосредственной близости друг от друга. Гностикам, в отличие от неоплатоников, в принципе был чужд такой пиетет в отношении философии как строгой мыслительной деятельности; их сфера – эклектичная среда различных религиозных традиций.

Онтологические системы гностиков многообразны, но тождественны в основных положениях. Дуалистическая онтология гностиков основана на противопоставлении духовного и материального начал как добра и зла. «Высший Бог» является источником света (или «огня»). Творение – это его эманации, представляющие сложную, а иногда и безнадежно запутанную иерархию божественных сил: божественный дух, объемлющий вселенную, далее властители небесных сфер – архонты (низшие космические силы), ангелы и т.п. По мере отдаления от источника эманации теряют связь со своим светлым началом. Один из этих низших богов является злым творцом материального мира – демиургом, господином этого мира. Поэтому в гностической традиции выражение «Господь Бог» неприемлемо. Одно из распространенных его имен у гностиков – Иолдаваоф, чаще всего он отождествлялся с ветхозаветным Яхве. Архонты (или конкретно – демиург) установили законы природы; они требуют от человека исполнения законов материи и потребностей плоти. Это космологическое по преимуществу понимание темы божественной реальности с главным сюжетом «космогенеза-ошибки». Что проявилось и в отношении человека: в гностицизме, например, нет понятия «грех», есть представление о космогонической вине.

Гностики часто осуществляют своего рода «возвратную мифологизацию» античных философских систем – ее допонятийное мифологическое основание. Например, насаены в обоготворяемом ими Влажном Начале видели связь и с идеями Фалеса, и с культом Озириса. Озирис – влажное начало – оплодотворяет природу, которая мыслится Изидой. Изида закутана в семь покрывал, символизирующих семь планетных сфер. «Обнажить» и «познать» Изиду означало реализовать то страстное томление, притяжение, которое эллины связывали с Эросом, но при этом такое «раздевание» мыслилось, конечно же, актом одухотворения: избавление от власти планетных сфер – избавление от власти материи и одновременно гнозис. Чаемая близость человека к Богу означает превращение в бога в процессе гнозиса. «Возжегший огонь в себе» – апофеоз – «уже здесь, на земле превратится в могущественного бога» («Апофасис Мегале» по Ипполиту) [5, с. 53]. Отсюда активное противопоставление избранных-знающих и профанов.

Гностическая идея зла как власти материи в III в. была конкретизирована герметизмом (от имени Гермеса Трисмегиста – легендарного автора комплекса трактатов *Corpus Hermeticum*). Новое измерение гнозиса развивает идею астрального детерминизма. «Знающий»-маг ставит перед собой задачу направить истечения божественного духа в материю – в талисманы. Магическая сила происходит от сочетания трав, камней, благовоний и, конечно, заклинательного умения жреца-мага. Оккультная сила мыслилась герметистами равной божественной. С ее помощью возможно освобождение от власти мира путем захвата этой власти. Герметическая установка познания означает проникновение в суть вещей, но особым образом: это попытка войти в контакт с низшими божественными силами, контролирующими материю. Главный ингредиент – магические способности речи, то есть заклинание. Тогда же возникает мода на египетские иероглифы. Понимание иероглифов символами со скрытым религиозным и магическим смыслом было задано эллинистическим текстом «Иероглифика» Горуполлона.

Узнаваемых для той эпохи идей у гностицизма-герметизма много. Но настоящий их источник – не другие системы несмотря на широкие заимствования из них. Это, во-первых, собственно само сознание, точнее тот его уровень, что позднее вскроют М. Элиаде и К.Г. Юнг: глубинные парадигмы подсознания в идее общечеловеческих первообразов. Во-вторых, это установка бытийного сопряжения вещи и слова, мира и языка, доведенная до своего логического предела.

Гностико-герметической традиции «повезло» полемизировать с такой линией средневековой христианской мысли как патристика (или более широко – святоотеческим богословием). В результате гностико-герметическая мысль перестала называть себя христианством, то есть получила самосознание принципом «от противного». Следует отметить, что это не было спором христианской догмы и догмы гностической, потому что для христианской догматической работы еще не пришло время, а для гностицизма это было невозможно в принципе. Для нетеистических религий, каковой является гностическое учение, вообще характерно отсутствие единого учения; для них не существует доктрины, усвоение и принятие которой означало бы переход в эту религию или иную. Собственно, гностицизм – это даже не религия, а определенное религиозное умонастроение. Общая стихия обыденного нуминозного опыта произвольно воспроизводила общую методологию, воспроизводя и гностическое мировоззрение: это объединение логической связью и методом аналогии в единый комплекс положений, почерпнутых из самых разных источников, плюс «скрепы» собственных онтологических разъяснений. Этому принципу противопоставлялась христианская установка сознательного приятия одного источника – Библии.

Канон христианского Священного писания складывался долго и непросто, однако большинство христианских оппонентов гностицизму исходя из собственного чувства доброкачественности христианского опыта и текста уже различали тексты христианские и гностические. Например, Ириней Лионский – создатель полемических антигностических трудов – использовал в аргументации только те тексты, которые намного позднее составили канонический свод. При этом его собственные догматические положения еще во многом далеки от ясности и определенности, но, по всей видимости, уже текстуальная дифференциация функционирует как фактор чрезвычайно важный. Опора на один текст, причем Текст с большой буквы, требовала и формирования особого когнитивного навыка – особого рода сосредоточенности, отсеивания тех влияний, которые могли быть в чем-то и близки к христианству, но инаковы в главном. Но что есть главное? Здесь принцип опоры на Писание дополнялся обязательной опорой на Предание, то есть живую традицию христианской жизни и религиозного устройства, идущую еще с апостольских веков. Текст и жизнь, интерпретируемые в категориях границ подлинности, тесно переплетались в принципе Откровения – принципиально новой когнитивной установке.

Принцип опоры на Откровение может быть понят не только как важнейший момент христианской религии, но и как онтологическая рефлексия той эпохи. Рефлексия, возвращающая к тому же софистике ее рефлексивную роль. Онтология как таковая нуждается в главной посылке: «мы можем утверждать что-либо о мире». Софистика (как логология) выдвигает другое важнейшее положение: «наши утверждения о мире – порождение нашего же языка, то есть нас самих». Принцип опоры на Откровение учитывает две эти противоположные посылки, выходя из круга философского самоуничтожения: если мы можем что-либо утверждать о мире и если источник этого знания – не мы сами, то это знание может быть только Божественным Откровением. При этом разрушается то онтологическое измерение поздней античности, которое выстроилось из теснейшего сближения концептов «знания-речи» и «индивидуального» божественного вдохновения.

Можно сказать, что онтология как таковая и осуществлялась изначально как принцип Откровения, с той лишь разницей, что никакого Откровения, собственно, не было: Парменид и Сократ/Платон говорят от имени приватных божественных сил, истина существует как бы «извне». Но эти силы принципиально закрыты для других людей; это своего рода Откровение «в слабой формулировке», то есть когда особым образом объединяются противоположные установки: истина вне «Я» и «Я» как источник истины.

Эта ситуация повторилась в поздней античности, когда вторая софистика отказалась от функции рефлексии. А в силу того, какую

огромную роль в той культуре играли риторы-софисты, была открыта дорога тем, кто вновь говорит «силой, данной им» *своим* божеством. Гностики вступают в это циклическое действие самовоспроизведения «откровения от себя»: открытие «своего-божественного» знания для круга избранных.

Христианство настаивает: Бог по определению не может быть «своим», «личным». Кроме того, монотеизм иудеев и христиан остро ставит вопрос о том, что Откровение Бога связано с уникальным Текстом, который человек не может пополнять по своему усмотрению. Это онтология как алетейя, а не гнозис, поскольку Истина уже не сокрыта, хотя по-прежнему сакральна. Принцип Откровения, понятый с гносеологических позиций, означает не отказ от онтологического мышления, а особого рода устроение его режима. Мыслитель предъявляет себе требование особого рода самоограничения, само-отверженности.

Начало полемики христианских мыслителей и гностической традиции сопровождается борьбой с «мечтательным христианством» (монтанистами), с принципом исключительно психологического основания религиозного сознания, с потребностью видеть Писание только инструментом, технической поддержкой космологического творчества. Если сам текст не является источником центральной концептуальной конструкции, то он легко становится собранием цитат, обслуживающим какую-то внешнюю идею. «Конечно, образы и имена в гностических текстах встречаются самые разнообразные, но их заимствование не противоречит тому, что с точки зрения «священного слова» в гностических учениях присутствует элемент самозамкнутости» [5, с. 430-431]. Эта сфера глубоко интимных интенций мыслителя, разумеется, не могла быть «открытой книгой» для критики, но она отражалась на характере работы с Книгой, что уже можно было оспаривать. Гностическая «замкнутость на себя» была противоположна тенденции патристики.

Святоотеческая мысль рассматривала Библию как путь для осуществления совпадения, согласия разных по своей природе Я и Откровения. Не-самозамкнутость является приоритетом Текста перед творчеством интерпретации и концептуализации. Причем доверие Писанию в данном случае – это не только доверие к его положениям (*что* сказано), но и к форме их существования (*как* сказано). Раннехристианские богословы говорят об особом «косноязычии», которое неизбежно при сопряжении наших логических усилий и библейского текста, то есть о неизбежной форме их со-гласия. Неясности не дополняются концептуальными «подпорками» из иного «материала». Патристика настаивает не на устранении логической «невнятности», а на необходимости трансформации, перемены (метанойи) самого сознания и языка.

Труд поиска этого согласия главным образом связан с именами так называемого кружка каппадокийцев и их последователей: Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский и др. Каппадокийцы завершили смысловую и понятийную обработку догмата Св. Троицы, заложив основы «архитектуры» рациональности Средневековья. Основные ее тектонические силы – это византийская традиция святоотеческой мысли, которая продолжает существовать все Средневековье, но наибольшее напряжение приходится на период эпохи Вселенских соборов (IV–VIII вв.).

Из толкования Писания вырастают богословские системы христианства. Система Псевдо-Дионисия Ареопагита внесла огромный вклад в осуществление апофатического метода богословия. «Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своим естественным путем и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности» [4, с. 140]. Хотя отрицательный подход присутствует и в неоплатонизме, существует важный пункт его расхождения с апофатическим богословием. У Плотина апофатика связана с античным философским, а не с библейским пониманием трансцендентности. Для античной мысли принцип трансцендентности являлся другой стороной утверждения о конечности человеческого познания, то есть вариантом гносеомахии. Христианская апофатика говорит о *содержании* этой трансцендентности: единство и троиственность Бога. Недоступность для постижения связана с характером божественной реальности, а не с принципиальной ущербностью человека. Познание Бога в святоотеческой интерпретации разрывает с парадигмой античного интеллектуализма.

Патристика задает важнейшее для христианства понимание познания Бога как «обожения». Это учение развивается на протяжении всего византийского периода мысли – греческого богословия. Еще в IV в. оно разрабатывается Афанасием Александрийским. В XIV в. ее важнейшей частью становится учение Григория Паламы о нетварных божественных энергиях. Божественные энергии – это не творение, не творчество Бога, они вне категории причинности. В энергиях, говорит св. Григорий Палама, Бог *есть*; они – «переизбыток Божественной Природы».

Сам выход из умозрительной онтологии был принципиально новым подходом. Новая онтология ищет не морально-интеллектуального, а бытийственно-объективной связи человеческой природы с божественной, опытного познания. В святоотеческом богословии, последовательно развивающем принципы теистической религии, принцип «лица» был важнее принципа «сущности», поэтому учение об энергиях – особого рода альтернатива установке познания сущности Бога. Общение и познание Бога трактуются как онтологическое приобщение.

Патристика осуществляет такую трансформацию онтологического измерения, которая есть последовательное проведение принципа Откровения: уже открытое основание бытия (и главное – его принятие) могло потребовать только интерпретации, но не дополнения в виде каких-то самодостаточных концептуальных систем. В этом онтологическом измерении важнейшими становятся категории опыта, а не рассудочной деятельности, хотя формируется и терминологическая база такой онтологии.

Таким образом, мы можем видеть, как в том историческом контексте происходит осуществление важнейших дискурсов. Софистика, а точнее, всегда существующая тема активности языка специфицирует философию. Последовательное проведение принципа Откровения специфицирует религию. «Путаница» в этом вопросе маркирует гнозис. Центральное положение в данной диспозиции занимает понимание текста и языка как такового, – тема, с которой и начался спор онтологии и логологии.

Вторая софистика показала, что в качестве «защиты» от софистического опровержения онтологии обязательно должен быть присвоен «демонический» статус. Если язык проявит свою непосредственную связь с божественной реальностью, если он как таковой окажется тем «демоном-проводником» из мира горнего в дольний и обратно, то сведением к языку мы не только не оспорим статус онтологии, но лишь утвердим его. Это понимание языка современные исследователи называют мифологическим подходом. В его пределах имя вещи мыслится неразрывным с самой вещью, а какие-то операции с именем означают операции с вещью. Примером мифологической трактовки языка и текста может служить герметическая традиция каббалы.

Каббала – это символическое толкование видений пророка Иезекииля. Интересно, что мы можем видеть общность гностических положений и иудейского мистицизма в понимании сущности Писания, хотя гностики резко отрицательно относятся к иудейской традиции как таковой. Согласно этим положениям, Священная книга (имеется в виду Тора) написана Святым Духом. Напомним, что патристика говорит несколько иное: Библия – книга богодухновенная, но написана все же людьми. Как раз эта «человеческая» компонента в каббале была изъята, поскольку гностическое пренебрежение человеком, его низшей природой – важная предпосылка. Соответственно, для каббалы в Священном тексте не осталось места случайности. Это означает священность каждой буквы, каждого их сочетания и числа в словах, неслучайности начальной и конечной букв. Буквы – орудия Бога, а вся книга – большая криптограмма. Непознаваемый Принцип Божества и его таинственные эманации – сефирот – познаются как головоломки символики букв и цифр. «Профаны», по мысли каббалы, читают рассказ о священной исто-

рии, а для «посвященного» все Пятикнижие – это зашифрованное имя Бога. Узнать имя Бога и есть высший гнозис каббалы. Это знание важно отнюдь не просто из теоретического интереса или благочестивого рвения – иначе герметист не был бы герметистом. Цель – сравниться с Богом благодаря знанию. В этом контексте рождаются и мифы о големе. Человек, знающий имя Бога и умеющий произнести его правильно, может вдохнуть жизнь в тело из глины. Это, наверное, предельный вариант такой самодостаточной концепции, которой Библия требуется в качестве технической поддержки.

Как понимается в патристике связь языка и мира, то есть осмысливается проблема, поднятая софистикой? Святоотеческой мысли важно последовательное проведение принципа опоры на Писание – определенный текст, но она отказывается от «демонологизации» языка как такового. Сущности горнего мира, говорят святые отцы, принципиально безымянны, ведь это уже не та сфера, где человек давал имена. Предел же именуемости – Бог. Язык, по мысли христианских мыслителей, нужен для того, чтобы движения разума не остались несообщаемыми, чтобы человек мог раскрыть сокровищницу своего сердца; природа человека фундаментально и неразрывно связана с общением – с Богом и другим человеком. Кроме того, в силу этой природы мы познаем не непосредственно сущность вещей и мира в целом, а посредством имен, что тоже связано с общением. Проводится разделение мышления и языка, а более узко – «внутреннего слова» и слова высказанного, то есть речи. (Например у Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры» кн. 1, гл. 6.)

Такое отношение к языку, трактовка его связи с мышлением распространялись и на более значимую для богословия тему «Творец, творение и язык». Здесь мы можем наблюдать выстраивание некоей области, фиксирование границ и пространства мысли между ними. С одной стороны, важно понимание Христа Логосом. Но с другой стороны святые отцы предостерегают от отождествления творения и говорения. Предлагаемые доводы: 1) слово, речь существуют для слушающего, что в отношении творящего мир Бога было бы бессмысленно; 2) речь, говорение – это звук, звук – движение воздуха, но мы не можем утверждать, что до творения был воздух; 3) говорение связано с артикуляцией, с голосовыми органами, но было бы явным заблуждением постулировать наличие их у Творца. Патристика не просто высказывает соображения по данному поводу, но и формирует технику некоего когнитивного баланса, очень важного для всех ее положений: движение в сторону метафизики, мистико-аллегорического понимания Писания тормозится у границы, где мы, невольно представляя себе говорящего Бога, погружались бы не в область библейского текста, а в область собственного воображения, упрощающего усвоение этого текста.

Патристический подход резко выделялся на фоне распространенного в то время подхода, когда сакрализуется сама плоть языка –

письмо, буква. «Широко дискутировавшиеся в античной философии вопросы о правильности одних имен и испорченности других, об особых словах богов, обозначающих реки и растения или птиц не произвольно, а правильно служили христианским теологам только поводом для насмешек»[1, с. 181].

Теория номинации, развиваемая святоотеческой традицией, противостоит мифологической концепции языка. Молитва мыслится не взаимодействием неких сил, а формой диалога личностей (человека и Бога). Слова человека действительны не сами по себе в силу их метафизической связи с вещами, а в силу того, что они услышаны и исполнены Богом; важно общение и приобщение. Ссылка на Библию не означает «приблизительности»: мир существует до имени и до именуемого. Григорий Нисский говорит, что человек, дающий имена твари, осуществляет свою способность к творчеству, но это совпадение с Образом не означает того же характера творчества. Адам не сотворил животных, называя их. Также и сотворение их Богом не означало процесса именованья. Арианин Евномий, толкуя «Бытие», утверждал, что язык есть высшая премудрость и существует до человека как акт творения. Григорий Нисский, споря с ним, остается «ближе к тексту», точнее к Тексту: ни одно имя не старше человека. Это ювелирная работа с текстом и мыслью не только в отношении точности ссылки, но и в отношении условий концептуализации вообще. Патристика как бы ставит вопрос: стоит ли постулировать некий мистический неведомый нам язык, если он не описан в Библии, и не известен нам из опыта (поскольку ни один из известных нам языков немислим без имен)?

Ортодоксальная христианская мысль пресекает излишнее мистическое брожение эпохи, вносит в общее настроение по поводу языка некую ноту трезвого, даже житейского здравомыслия. Григорий Нисский говорит, например, об имени Моисея: оно дано ему чужестранкой и вполне возможно, совершенно другое имя дано было ему при рождении родителями. Однако Бог не побрезговал звать Моисея именно этим именем.

В интерпретации Писания на помощь привлекаются такие понятия или образы, которые чаще всего почерпнуты из опыта. Тривиальным эмпирическим понятиям не свойственно «врастать» в сам интерпретируемый источник; «простоватое» сравнение поясняет, но не имеет свойства гипостазироваться. А значит, искомая понятность только оттеняет, а не отменяет фундаментальную тайну.

Но эта тенденция десакрализации языка патристикой не превращается в своего рода инерционное движение. Баланс равноудаленности от противоположных крайностей – важная составляющая ее когнитивной техники. Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин говорят о различии коммуникации животных и человека, а также о различии внутри языка: в общении с животными и с человеком. «Тем

самым патристика с самого начала категорически отвергла античную стихийно-материалистическую традицию, рассматривающую происхождение и развитие языка человека как естественный эволюционный процесс, сближавшую человеческий язык с системами коммуникации животных, считавшую их принципиально сопоставимыми» [1, с. 177].

Принцип диалога личностей не отмечает значимости языка, важности слов, но ставит акцент на воле, интенциях, смыслах. Теистическая установка проводится последовательно: диалог ведут личности, а не сущности или природы, «божественность» и «человечность» как таковые. Религиозное сознание обрело свой рефлексивный уровень.

До патристики к религиозному сознанию вообще не было каких-то рефлексивных требований, практически исчезли они и после нее. Высшая религиозная способность – это экстаз, «выход» из ситуации собственной конечности. Такое понимание вполне характерно и для гностицизма, и для западной христианской мистики. Но для святоотеческого религиозного сознания такая простота «хуже воровства». Патристика самим фактом своего существования требовала и от мыслителя не самозабвения как экстаза, а самоотверженности как рефлексии. Принятие истины «извне» – дело совсем не естественное для сознания. Оно требует новых навыков. Важнейший из них – способность запретить себе инерционное движение логики и дискурсивности, образности языка, даже интимного мистического чувства. Отношение к языку коррелирует с добродетельным навыком трезвения из арсенала аскетики. Неслучайно именно аскетика – «наука наук» для святоотеческой мысли.

Этот когнитивный навык связан с другим – отчетливо знать, где начинается *своя* мысль, нести ответственность за творчество. Мы можем не знать авторов объемных трудов эпохи Вселенских соборов, но знаем авторов догматических формулировок «размером» в одно слово. Авторство мыслилось мерой ответственности, а не самости, поэтому важно было отнюдь не для всех случаев творчества. Если создание и прочтение текста не влияет на спасение, то его было бы естественно выпустить в мир без упоминания об авторе, а при переписывании дополнять и изменять. Поэтому принцип авторства не отрицается, но он имеет существенно отличное от современного содержание. В византийской мысли он утверждается даже в ущерб самому автору. Вот слова из «Апологии» Нестория (виновника вспыхнувшей новой ереси, получившей осуждение на III Вселенском соборе в 431 г.): «Мое горячее желание — да будет благословен Господь небесе и земли! А Несторий пусть останется анафемой. Господу угодно, чтобы люди примирились с Ним, проклиная меня. Я не отказался бы зачеркнуть то, что я говорил,

если бы я был уверен, что это нужно и что люди через это обратятся к Богу» [2, с. 165].

Западная средневековая мысль, упрекая византийское богословие за близость с неоплатонизмом и гностицизмом, противопоставляла, по сути, новой когнитивной технике традиционную тактику максимального разрыва со всем, что мыслилось чужим, а потому опасным. «Чужой мыслью» постепенно стало мыслиться и византийское богословие; без особого стеснения все византийское на средневековом Западе со времен Каролингов называют еретическим. Не в последнюю очередь сказался комплекс католичества как «подлинного христианства», помноженный на политические интересы папства. Однако в Византии гностико-герметическая традиция практически не имела истории, тогда как на Западе обрела свое развитие в алхимии и широчайшем многообразии ересей.

Святоотеческая мысль действительно очень часто использует темы и термины, общие с арсеналом гнозиса. Но при этом настаивает на важности *смысловых* нюансов, таких сематических девиаций, которые при усвоении их человеком формируют своего рода «антигностический иммунитет». Мы не встретим у святых отцов изобилия новой, неизвестной греческой образованной среде терминологии, потому что патристика не ставит задачу формирования нового дискурса. Слово с самыми серьезными языческими коннотациями, укорененное в мышлении человека, становилось поводом для трансформации самого этого сознания посредством семантической метанойи (что означает «перемена ума», но также и «покаяние»). Например, святоотеческое богословие отлично знало о древних, а также и современных ему стоических или неоплатонических коннотациях понятия «логос». Общий разговор в среде владеющих одной терминологией был спором о смысле и значении важнейших концептов на основании отсылки к Писанию. Патристика настаивает: искомый всеми издревле Логос – это Христос.

Такое смысловое содержание «логоса» объединяет принцип опоры на Откровение и рождение нового – «праксиологического» – онтологического измерения. Любая онтология – рассказ о единстве физического и метафизического. Патристика настаивала, что это единство требуется не столько знать, сколько проживать. Возвращение к прежнему спекулятивному режиму онтологии даже на базе положений Библии разрушало фундамент средневекового христианского мировоззрения.

В Византии было много попыток воссоздания традиционной спекулятивной онтологии. В VI в. Леонтий Византийский пытается вместо патристического метода ввести принцип логического расчленения понятий. Однако серьезная традиция не складывается и позднее. Таковая возникает только на Западе и оформляется в схоластическую философию.

Варварский Запад практически не принимал участие в общем «разговоре» интеллектуальной элиты позднеантичных времен. Далее схоластика осуществляется в условиях самоизоляции от византийского богословия и выстраивает теологию как будто «с нуля» или, как максимум, – с Августина Блаженного. Важным этапом разрушения святоотеческого онтологического пространства явился спор схоластов и византийской мысли по поводу божественных нетварных энергий, а именно – разрыв с православной концепцией, получившей свое развитие у Григория Паламы. Но даже там, где западноевропейский мыслитель обращается напрямую к святоотеческим текстам, отказ от усвоения неспекулятивного понимания онтологической проблематики оборачивается тем, что в конечном итоге он оказывается где-то в пределах гностико-герметической «территории». Примером может быть творчество Эриугены. Итог этого творчества схоластика осудила, но не отрефлексовала как более глубокую проблему, которая проявлялась в первую очередь в отказе от принципа Откровения в пользу опоры на «естественный разум».

Схоластика видела своей задачей создать науку, способствующую естественному познанию Бога (*scientia divina*), – богословие для тех, кто не готов принять содержание самого Откровения, но готов подчиниться дискурсивным доводам в прежнем спекулятивном режиме онтологии. Поэтому в ходе философского исследования схоластика неизбежно должна была вновь «споткнуться» о тему сопряжения языка и мира, что и случилось. Возникшая позиция реализма возвращает философию по сути к специфичной форме мифологической трактовки языка. Однако для Средневековья эта ситуация более болезненна, ибо с темой онтологии и языка после сочинения «О божественном всемогуществе» Петра Дамиани в XII в. (и ряда других полемических трактатов) уже тесно сопряжена тема всемогущества Бога. Попыткой освобождения от ограничений, навязываемых Богу реализмом с его концепцией универсалий как мыслей Бога, является номинализм. Но он, как когда-то софистика, нес слишком большой скепсис. В итоге избирается охранительная стратегия, а концептуализм становится ее теоретической основой. Статус теологов-профессионалов, осуществляющих единство церковного и философского авторитета, был тем, что заменяло когнитивный «фильтр» святоотеческой мысли. Схоластика выстраивалась как защита христианства. Но, отказавшись от когнитивной стратегии византийской патристики, она проиграла эпоху, которой принадлежала. Причем в той самой войне, с которой эта эпоха и началась: в борьбе с гностико-герметическим комплексом представлений. Победивший герметизм стал основой новой эпохи – Возрождения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л.: Наука, 1985. 288 с.
2. *Карташов А.В.* Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994. 541 с.
3. *Кассен Б.* Эффект софистики. М.; СПб.: Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. 238 с.
4. *Лосский В.Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. 759 с.
5. *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика. СПб.: РХГИ, 1998. 480 с.

RESUME

Svetlana Viktorovna Obolkina, Candidate of philosophy, assistant professor, Educational department of philosophy, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian academy of sciences. Ekaterinburg, (343)362-34-08

Ontological dimension on the borderline between antiquity and Middle Ages

The article suggests the analysis of ontological strategies in the period of late antiquity and early Middle Ages. The author pays special attention toward second” sophistic. Ontological dimension of the epoch is considered as interaction and rivalry of philosophical, Gnostic and patristic traditions.

Ontology, sophistic, Gnosticism, hermeneutics, patristic, theory of nomination, mythological approach toward language.

Материал поступил в редколлегию 17.03.2009 г.