



Философия религии

Карабыков А.В.

ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

Аннотация. Цель предлагаемой статьи – осмыслить процесс разрушения символизма как важнейшей отличительной черты средневекового миропонимания. В работе анализируются мировоззренческие предпосылки, обусловившие данный процесс, а также такие его аспекты, как принципиальный отказ от символизма, культурная деградация последнего, вытеснение символа аллегорией. Кроме того, рассматривается трансформация традиционной герменевтики, вызванная утверждением «буквально воспринимающего разума» в начале Нового времени.

Ключевые слова: символизм, герменевтика, номинализм, Возрождение, Новое время.

I. Мировоззренческие предпосылки

Известно, что исходным и всеобъемлющим признаком разрушения средневекового мировидения стал упадок иерархизма, этого важнейшего принципа, определявшего устройство антично-средневекового космоса и социальной жизни. Средневековая культура унаследовала аристотелевское представление об иерархически выстроенном, разнокачественном мироздании. Ее закат был ознаменован космологическим переворотом, подготовленным метафизическими конструкциями поздних схоластов. Суть этого переворота состояла в отказе от описанного воззрения в пользу новой – ацентрической, качественно однородной – модели вселенной. Глобальное реформирование космологии повлекло за собой столь же радикальное переосмысление места человека в мироздании. Некогда считавший себя «венцом творения», человек ощутил себя «скромным жителем» одного из бесчисленных космических тел, затерянного в бездонном неом пространстве. Вместе с трансформацией воззрений на универсум, природу и человека был обречен измениться и взгляд на Бога-Творца. В восприятии людей той эпохи Он вновь стал неведомым и таинственным, предметом не знания, а веры, о котором молчит вселенная, но глаголет Библия. «Бог сокрыт от нас. Но Он позволяет найти Себя тем, кто Его ищет. Всегда, во все времена, были явные свидетельства о Нем. В наши дни это пророчества (библейских книг – А. К.)»¹. Что же касается творения, то оно более не рассматривалось как система извечных символов, указывающих на Создателя. В XVII в. было признано, что природа написана на языке математики, а не чувственных знаков. Все присущие ей закономерности, отношения и различия имеют сугубо количественное основание.

Утверждение новой космологической модели и связанные с ним духовные изменения непосредственно стимулировали распад символической картины мира. Так как иерархический принцип лежит в самой природе символа – высшее и идеальное в нем всегда проявляется через посредство низшего и чувственно постигаемого, – символизм как способ вос-

приятия и понимания реальности становится невозможным в условиях гомогенного, однокачественного мира. И сейчас, предваряя обсуждение проблемы разложения средневекового символизма, мы должны признать, что этот процесс не мог произойти в одночасье. Следы тысячелетнего образа мышления продолжают встречаться нам вплоть до самого завершения XVII в. Однако чем ближе мы подходим к его концу, тем заметнее меняется соотношение между позитивными свидетельствами такого рода, с одной стороны, и фактами его критики и отрицания, – с другой. Апофеоз же «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк) и порожденной им семантической линейности в толковании Библии и иных текстов, по мнению современных ученых, пришелся на последние десятилетия XVIII в.²

II. Путь первый: отказ от символизма

В течение XV–XVII вв. преодоление символизма происходило непосредственно, в виде недвусмысленного отказа от него, а также опосредованно, через разложение традиционных форм и способов мышления.

Поясняя суть первого пути, отметим, что наиболее самостоятельные умы этой эпохи постепенно приходили к принятию оккамистского тезиса о невозможности сколько-нибудь верных аналогий между миром и Богом по причине *ненеобходимого*, «случайного» характера творения. Сам Оккам, этот великий теоретик схоластического декаданса XIV в., в своих трудах отстаивал идею абсолютности Божественной воли, способной когда и как угодно Всевышнему нарушать законы, установленные им для сотворенной вселенной. По его убеждению, одна из причин невозможности символизма заключается в том, что творец никогда не дает гарантий относительной стабильности существующего мироустройства (Disp. IV, XX, XV)³. Оккам учил, что естественные вещи неспособны сообщать нам что-либо о Боге. И потому мы не можем знать о нем ничего, кроме того, что было явлено им в Откровении. Закрывание Книги природы должно было усилить сверхъестественный свет Писания.

Разорвав онтологическую связь, соединявшую мир и создателя, Оккам открыл путь к эмпирическому познанию природы. Но, изучаемая *ради нее самой*, она являла исследователям очевидную законосообразность своих феноменов, что наводило их на мысль о стабильности ее устройства, которую метафизически опровергал этот философ. В итоге по мере оформления механистической картины мира европейские интеллектуалы усваивали взгляды, во многом противоположные идеям Оккама. В соответствии с ними, библейский Бог есть *Deus absconditus* – сокровенный Бог, который не являет себя в творении, но всецело пребывает вне его сферы. Созданный им однажды по подобию механизма (например, часов), мир с тех пор существует по заложенным в него законам. Так что даже творец почти или вовсе никогда не преступает эти законы, ибо в противном случае, говорили детерминисты Нового времени, его поступки были бы лишены последовательности.

Если проследить развитие данной концепции в исследуемый период, мы увидим, что, созданная перипатетиками и стоиками, она была подхвачена ренессансными последователями этих античных школ. По словам Помпонаци, «Бог поступает по фатуму и согласно природе»; Он «не участвует непосредственно в земных делах»⁴. И потому «считать, будто... слова и молитвы способны заставить богов изменить установленный извечно ход вещей... есть не что иное, как бред сумасшедшего», – заявлял другой гуманист Альберти⁵. Пусть в меньшей степени, но сходные интуиции были свойственны и некоторым христиански ориентированным деятелям Возрождения. В их среде росло число тех, кто, стремясь к «гуманизации» христианства, состоявшей в рациональном очищении религии от средневекового магизма, отвергал факт или саму возможность чудес в совре-

менности. К примеру, мы видим, как в связи с этой темой Эразм Роттердамский развивает довод, высказанный еще Иоанном Златоустом (IV–V вв.): «Чудеса были даны лишь на короткий срок», чтобы обратить в веру как можно больше безбожников. И потому теперь, когда учение Христово уже достаточно распространилось в мире, у людей более «нет нужды ни в чем, кроме благочестия»⁶. Хуан Уарте, испанский мыслитель XVI в., ужесточает эту идею, придавая ей прежде несвойственную категоричность: «...Великое заблуждение думать, что Бог воспользуется теми же самыми аргументами и вновь повторит чудеса для доказательства Своего учения» – Он «учит людей только один раз и доказывает это посредством чудес, но не повторяет вновь»⁷.

Таким образом, разрушение средневекового символизма имело своим следствием дискредитацию феномена чуда и, в частности, священнодействий церкви. Стимулируемое этим процессом, происходило деонтологизирующее переосмысление символических практик, посредством которых церковь традиционно являла свою мистическую власть. В XVI в. указанная реинтерпретация достигла своего апогея в доктринах вождей Реформации, чьи богословско-философские убеждения формировались под непосредственным влиянием оккамовского номинализма. Из символов, что создаются действием божественной энергии на земное вещество, они превратили их в условные знаки, лишённые всякой бытийной силы. Релевантные только по отношению к социокультурной сфере, таинства не могут вызывать каких-либо изменений в природе предметов, но лишь в характере обращения с ними. К примеру, для Кальвина ритуальные формулы церковных таинств равносильны словам человеческой проповеди. Он разумет под ними не более чем «обетование, которое должен внятно и громко проповедовать служитель, дабы привести народ туда, куда указывает знак (церковный ритуал – *А.К.*)» (Inst. IV, XIV, 4)⁸. Но если сущность таинств исключительно номинальная, как то считали радикальные протестанты, их роль в жизни церкви не может быть велика. Спасение людей в вечности более не ставилось в зависимость от участия в них (Inst. IV, XIV, 4)⁹. С позиции реформированной теологии, главное в христианстве сводилось к тому, чтобы быть верующим человеком и воплощать в своей повседневной жизни евангельское учение, в котором лидеры Реформации изменили акценты в согласии с собственными воззрениями, навеянными духом эпохи. Все же прочее было признано второстепенным или вовсе не значимым. Надо признать, что рассмотренный принцип протестантизма исподволь продвигался и в католической ойкумене, во многом благодаря деятельности католических реформаторов-гуманистов, генетически связанных с движением «*Devotio moderna*»¹⁰. В частности, Эразм, еще в юности впитавший идеи «Нового благочестия», через всю жизнь пронес убежденность в том, что «для христианина важно стремиться не к тому, чтобы выполнить все таинства», но чтобы воплотить в своей жизни заповеди веры и любви»¹¹.

Тенденция к десимволизации, обнаруживаемая в отношении природного мира и таинств церкви, также проявлялась применительно к толкованию Священного писания. В герменевтической сфере мы встречаем то же переосмысление существа символа, направленное на то, чтобы, «изъяв» его из умопостигаемых глубин бытия, перевести символ всецело в социокультурную плоскость, превратить его в знак, и таким образом метафизически обосновать невозможность чуда. Ведь очевидно, что не знак в его конвенциональной условности, а онтологически фундированный символ пригоден для выражения – или, точнее, для самого совершения через него – чуда. Если знак может только *указывать* на идеальное, сообщать и напоминать о нем, то символ может *являть* его, становясь культурными «вратами» для вхождения в мир чуда. По этой причине невозможность символа (в его средневековом, реалистическом понимании) необходимо

ведет к отрицанию чуда, то есть, в конечном счете, к десакрализации мира. Неудивительно, что, как и в отношении церковных таинств, пионерами десимволизации библейской экзегезы также стали учителя Реформации. «Жалки те, кто смеется над простотою верующих в мертвую букву, – наставлял Кальвин. – Дух Святой подчинен букве Писания. Не Духом судится Писание, а Писанием – Дух»¹². Затем их воззрения обусловили соответствующие взгляды близких к ним мыслителей, чьи доктрины легли в основу картины мира Нового времени. Так, Томас Гоббс, хотя и отводит место для чудес в христианском прошлом, невольно противоречит себе, когда пытается объяснить чудесные события Священной истории в сугубо номиналистическом ключе. Среди прочего он утверждает, что «когда в Писании рассказывается, что на апостолов спустился голубь, или что Христос дохнул на них, или что Святой Дух давался возложением рук, то под этим разумеется, что Богу было угодно пользоваться или приказывать пользоваться всем этим как знаками Своего обетования содействовать тем лицам в их рвении проповедовать Его Царство, а также содействовать тому, чтобы их беседы были не оскорбительны, а назидательны для других» (Левиаф. XLV)¹³. То, что явствует из этого высказывания, в главной своей мысли близко рассмотренным выше словам Кальвина, учение которого оказало значительное влияние на философское творчество Гоббса. По разделяемому ими мнению, творец не вторгается в естественный ход событий, так чтобы упразднилось действие направляющих его законов и преобразалась сущность сотворенных им вещей. Да, Бог действует в мире, но все его действия (или, по крайней мере, те из них, что могут быть осознаны человеком) ограничиваются рамками социального взаимодействия людей и формируемого ими культурного мира. Другими словами, Бог действует в мире, используя установленные людьми знаки или создавая по их подобию свои, так же понятные смертным. Подобно конвенциональным, всецело «антропогенным» ритуалам церковных таинств, эти знаки обладают условно-номинальной природой. Они имеют аналогичное назначение: содействовать проповедникам в деле вербального – то есть знакового же – распространения христианского благовестия.

Однако анализируемые воззрения были свойственны не только идеологам и сторонникам радикального протестантизма. Породивший их образ мысли был в той или иной степени общеевропейским. Чтобы проиллюстрировать это, укажем на трактовку уже упоминавшегося Гоббсом библейского символа, которую веком ранее предложил католик Хуан Уарте. Если, с точки зрения английского мыслителя, евангельский голубь – это не более чем условный знак, *ad hoc* использованный Всевышним, то Уарте видит в нем знак-симптом, имеющий не символично-ассоциативное, а причинно-следственное основание. По его мнению, выбор зримой формы, посредством которой обнаружил себя Святой Дух, был обусловлен физиологическими причинами. Ведь, по сравнению с другими птицами, «голубь в значительной степени обладает тем соком, который побуждает к справедливости, откровенности, правдивости и простоте, и лишен желчи, являющейся орудием коварства и злобы»¹⁴.

Мы видим, что, по Гоббсу, Бог должен приспосабливаться к обстоятельствам социокультурной среды, созданной человеком. На взгляд же испанского интеллектуала, решения и действия Всевышнего в мире детерминированы естественными факторами, установленными им в начале творения¹⁵. Уарте уверен, что если голубь «склонен» обозначать собой Святого Духа, то так происходит не потому, что в его логосе есть нечто, располагающее к этому, но исключительно в силу химико-биологических условий, действующих в материальном мире. Итак, при всем различии между рассмотренными позициями, их роднит между собою то, что они обе исключают возможность чуда со стороны творца, равно как и воз-

можность объективного, бытийно-достоверного символизма со стороны творения.

III. Путь второй: деградация символизма

Помимо принципиального отказа от символического образа мысли, провозглашавшегося теми, кто находился в авангарде интеллектуальных преобразований своей эпохи, разрушение средневекового видения мира также шло путем постепенной деградации традиционной символической системы. Согласно нашим наблюдениям, указанная тенденция осуществлялась в двух ключевых формах. Во-первых, происходило распространение крайне несерьезного, игрового отношения к символу, отдававшегося на откуп личным прихотям и фантазиям людей¹⁶. Верность вывода, сформулированного историком, подтверждают многочисленные памятники данного периода. Причудливым, фантастическим, надуманно-субъективистским символизмом насыщены литературные произведения барокко, господствовавшего тогда художественного направления, оккультные и философские трактаты, а также утонченные развлечения, наполнявшие досуг великосветских кругов. Хорошей иллюстрацией такого рода праздной игры ума может послужить свидетельство Кастильоне, описавшего жизнь при дворе герцогов Урбино в начале XVI столетия: «Иногда же... затевались какие-нибудь замысловатые игры, по ходу которых присутствующие выражали свои мысли под покровом различных аллегорий, кому как больше нравилось (курсив мой – А. К.)»¹⁷.

Усиление фривольной субъективности в обращении с символическим было во многом вызвано распадом средневекового иерархизма и сопряженным с ним ростом личного самосознания, доходившим до пределов радикального индивидуализма. В идеологической сфере эти процессы проявлялись в том, что можно определить как «кризис авторитета». Примем во внимание, что универсум христианского символизма, представлявший собой ансамбль чувственных и умопостигаемых элементов, сохранял свою относительную стабильность прежде всего благодаря его укорененности в церковном Предании. Его поддерживала многовековая традиция, которая брала свое начало в трудах древнейших толкователей Писания, в основном принадлежавших александрийской школе библейской экзегезы. Утрата церковью абсолютного идеологического авторитета – вплоть до полного отвержения ее Предания сторонниками ренессансного язычества или крайнего протестантизма – повлекла за собой декаданс символического универсума, освященного ею. Гуманисты Возрождения, «властителями дум» которых в основном являлись античные мыслители и писатели, вводили в этот ансамбль новые, исконно чуждые ему элементы, тем самым расшатывая его¹⁸. Рационалисты раннего Нового времени, учившие руководствоваться в познании только собственным разумом, открыли дорогу совершенно произвольному манипулированию с символическим, выведя его из-под духовного «контроля» предшествовавшей традиции. Следствием этих изменений стало стирание глубокого различия между символом, метафизическая основа которого была разрушена, и конвенциональным знаком: и тот и другой теперь одинаково произвольно должны были устанавливаться людьми, лишённые корней в бытии.

Говоря о деградации средневекового символизма, мы хотим заметить, что, когда в XVI в. вожди Реформации ополчились против символических практик Церкви, в центре их критики был не только символизм в его принципе, но, в первую очередь, его конкретно-историческое – то есть, по существу, вырожденческое – состояние, которого он достиг в их эпоху. «Эти аллегорические штудии суть занятия людей, пребывающих в праздности, – во многом справедливо указывал своим слушателям Лютер. – Неужто вы полагаете, что мне стоило бы труда играть аллегориями по поводу

любого создания Божьего? Да и сыщется ли где скудоумный, неспособный на аллегории?»¹⁹. Таким образом, подобно тому, как магия была найдена слишком «дешевым» и в силу этого недостоверным способом практического управления реальностью, то символизм в качестве средства интеллектуального овладения миром подвергся дискредитации отчасти по сходным причинам. Эта дискредитация явилась одним из стимулов, который обусловил распространение принципа *sola Scriptura*, положенного в фундамент протестантской теологии. В соответствии с данным принципом единственным авторитетом для верующего должна служить Библия. Каждому христианину вменялось в обязанность блюсти букву Писания: толковать текст предельно буквально, избегая каких-либо произвольных символических ассоциаций²⁰.

IV. Рождение новой герменевтики

Разрушение средневекового символизма имело своим результатом решительный разрыв и противопоставление культурной и природной сфер бытия. Две великие «книги» Создателя – Писание и Творение – более не подлежали обязательному согласованию между собою. Библия являет смертным истины Откровения, которые должны по преимуществу приниматься на веру. Тем временем сотворенный мир должен служить объектом эмпирического познания и научно-рационального объяснения. Как верно утверждает П.П. Гайденко, «предоставив дело спасения души «одной вере» (имеется в виду принцип *sola fide* – еще один краеугольный камень протестантизма – *А. К.*), Лютер (а до него Оккам – *А. К.*) тем самым вытолкнул разум на поприще мирской практической деятельности – ремесла, хозяйства, политики»²¹.

Вместе с тем сколько бы современники той эпохи ни рассуждали о различии между двумя «книгами» Бога, в отношении их обеих в итоге возобладал взгляд, согласно которому их познание должно проводиться сходными методами. В основе этих методов лежал постулат, предписывавший исследовать каждый предмет, всецело исходя из присущих ему свойств (*iuxta propria principia*). Сначала это требование было предъявлено к развивавшемуся естествознанию. Надо заметить, что в интересующий нас период, если говорить в общем и целом, предпочтение отдавалось не, как прежде, Писанию, а Книге творения. Ибо считалось, что в отличие от Библии, созданной богодухновенным образом, но все же посредством несовершенного человеческого языка, природа являет собой непосредственное произведение творца, написанное беспристрастным и «неангажированным» языком математики²². Его изучение, выдержанное в строго научном, объективном духе, обещало положить конец доктринальным разногласиям и религиозным войнам, которые, как верили многие, стали результатом разногласий в толковании Писания, вызванных человеческим несовершенством священных текстов. Так что перенесение названного постулата в сферу библейской герменевтики было продиктовано в том числе и этим миротворческим намерением. Хотя главный его мотив проистекал из самого духа времени, ознаменованного вхождением в свои права научного – то есть «буквально воспринимающего» – разума. Со всей отчетливостью это осознал Спиноза, один из столпов интеллектуальной революции XVII в. По мнению голландского философа, единственно правильный «метод истолкования Писания... не отличается от метода истолкования природы, но согласуется с ним совершенно»²³. Это означает, что, подобно тому, как естествоиспытатель судит о природных явлениях, «познание... вещей, содержащихся в Писании, должно быть заимствуемо только из самого Писания»²⁴. Утвердив данный тезис, мыслитель выводит из него отрицание принудительной власти какой бы то ни было внешней инстанции в деле религиозного познания. Он убежден, что

высший авторитет в интерпретации Библии дарован каждому человеку от природы, причем в той мере, насколько в нем силен «естественный свет» разума²⁵.

Спиноза не был христианином, однако озвучиваемые им воззрения развивались в одном русле с герменевтическими идеями протестантских теоретиков, которые возрождали методологические принципы антиохийской школы после тысячелетнего господства александрийского символизма. В частности, за век до автора «Богословско-политического трактата» сходные положения выдвинул Флаций Иллириец, последователь Меланхтона, бывшего ближайшим сподвижником Лютера. Представленные в труде «Clavis Scripturae Sanctae» (Ключ к Священному Писанию) (1567), его идеи были нацелены на критику традиционной церковной экзегезы, а также на создание новой герменевтической программы, которая отвечала бы характеру формировавшейся ментальности. Отвергая власть церкви в области толкования Писания, Флаций признает ее за каждым верующим. Главным критерием, определяющим правильность понимания библейского текста, он считает не церковное Предание, верховным хранителем которого на Западе считался папа, но здравый смысл, присущий всем людям²⁶. Это воззрение было характерным для многих протестантских идеологов XVI–XVII вв. Хотя, согласно догмату реформированного учения, каждый верующий способен правильно понимать Библию в той мере, в какой его наделяет таким даром Святой Дух, надо заметить, что в ту эпоху само третье лицо Святой Троицы все чаще отождествлялось с человеческой способностью к правильному, рациональному мышлению. Так, по образному выражению Дж. Тейлора (1613–1667), англиканского священника и писателя, Дух Святой – это «вечные узы, удерживающие наш ум от возвращения во тьму ветхого творения»²⁷. Видимо, в этом смысле следует понимать и приведенные выше слова Кальвина, учившего, что Святой Дух подчинен букве Писания.

Итак, заняв эту позицию в отношении проблемы авторитета, Флаций обрушивает с нее шквал критики на средневековое учение о четырехуровневом членении содержания Писания. Он утверждает, что обыденный разум, по природе своей стремящийся к однозначности, всегда ищет один «общий смысл». Но при традиционном подходе этот смысл, будучи «расторгнут на столько частных, становится неясен»²⁸. И потому в любом фрагменте Библии «следует искать единственный простой и точный смысл, согласующийся с общим контекстом повествования и обстоятельствами дела»²⁹.

Комментируя мысли Флация, отметим, что в самом требовании считаться с контекстом не было ничего оригинального. Его отстаивали отцы и доктора средневековой Церкви³⁰. Действительно новое, обнаруживаемое в рассуждениях Иллирийца, касается понимания того, что и в каком порядке нужно принимать в качестве контекста. Если Августин для объяснения любого «темного места» в Библии учил привлекать, во-первых, все учение соборной церкви, непогрешимое в его полноте и истине, а, во-вторых, непосредственное текстовое окружение (De doctr. 3, II)³¹, то протестантский ученый переворачивает эту последовательность. Он утверждает первенство ближайшего и «узкого» контекста, лишь изучив который, мы можем переходить к «широкому», как от части – к целому. Причем это целое ограничивается для Флация не церковным Преданием, но исключительно пределами Священного Писания. Впрочем, поскольку беспредпосылочное понимание невозможно, принцип *Solae Scripturae* не мог быть выдержан в чистом виде. Фактически протестанты не могли не опираться на свою собственную догматику, оформившуюся усилиями лидеров Реформации. Что касается «обстоятельств дела», то здесь, по Флацию, следует разуместь *par excellence* «цель написанного», предопределенную «мыслью, замыслом и намерением» автора той или иной библей-

ской книги³². Очевидно, что анализируемый постулат был также ненов. Вместе с тем верно и то, что никто прежде, как кажется, не придавал данному фактору столь много значения. В восприятии средневекового слушателя и экзегета человеческая личность священнописателя меркла в божественных лучах подлинного Автора Откровения. Теперь же, с открытием в Ренессансе человеческой индивидуальности, эта личность привлекала к себе все больше внимания. В Священном Писании стали различать черты человеческого, подчас «слишком человеческого» творчества, без должного осознания которых уже нельзя было рассчитывать на адекватное прочтение Библии.

Рассматриваемая тенденция продолжала усиливаться в начале Нового времени. По мере распространения причинно-следственного образа мысли и порожденной им научно-механистической картины мира первостепенную роль в герменевтике начинал играть анализ социокультурных и иных факторов, обусловивших литературную деятельность того или иного пророка или апостола. Мы видим, что Спиноза уже ставит перед современниками задачу создать «правдивую историю» Писания, наподобие *historiae naturalis* естествоведов. На его взгляд, это позволило бы «при помощи законных выводов» заключить по ней о подлинных мыслях и намерениях библейских авторов³³. Философ считает, что эта история должна включать два основных раздела. Один из них будет посвящен исследованию языков первоисточников, древнееврейского и древнегреческого, а второй – всевозможным экстралингвистическим обстоятельствам, которые детерминировали мышление, речь и мировоззрение священнописателя, а также определили дальнейшую судьбу его книги³⁴. О том, что перед нами не утопический проект мыслителя-одиночки, а вполне реальный план действий, отвечавший умонастроениям эпохи, свидетельствуют усилия, которые предпринимались в этом направлении многими людьми той эпохи. Достаточно сказать, что в число тех, кто профессионально занимался гебраистикой, помимо Спинозы, входили такие знаковые фигуры как Лейбниц и Ньютон. Их библейские исследования были подготовлены деятельностью гуманистов XV–XVI вв., которые внедрились в культурную среду идеал *hominis trilinguis*, побуждавший интеллектуалов овладевать тремя классическими языками, включая древнееврейский.

И сейчас, завершая разговор о трансформации библейской герменевтики, мы хотим еще раз подчеркнуть, что описанный процесс не был вызван одним только стремлением протестантов и вольнодумцев отмежеваться от официальной католической доктрины. В гораздо большей степени его обусловили глобальные ментальные изменения, происходившие в исследуемую эпоху. Можно без преувеличения утверждать, что данная трансформация стала еще одним проявлением, в котором дал о себе знать упадок средневекового иерархизма и символического видения мира. Чтобы убедиться в этом, вспомним основной аргумент, использованный Фомой Аквинским для обоснования многомерности библейского текста. Он говорил, что в свете Откровения, на котором зиждется здание теологии, сами вещи, означаемые словами в Писании, являют символический смысл. И потому их имена имеют в Библии гораздо более глубокое значение, по сравнению с их обыденным употреблением (*ST I. 10. 3*)³⁵. Однако в эпоху наступления которой было ознаменовано расцветом оккамовского номинализма, единичные вещи перестали означать что-либо, кроме самих себя. Мир более не воспринимался в качестве материального отображения божьего Логоса, за чувственным покровом которого полагалось прозревать *vestigia Dei* – знаки Всевышнего. Соответственно, Писание стало рассматриваться не как бездонная сокровищница божественной премудрости, где каждое слово таит в себе несколько смыслов, а скорее, как документ, оставленный по себе сокрывшимся Творцом для удостоверения смертным, чтобы они могли хранить верность его обетованиям³⁶. Подобно вся-

кому документу, Библия подлежала теперь предельно точному, буквальному прочтению.

V. Путь третий: вытеснение символа аллегорией

Наше понимание упадка средневекового символизма будет неполным, если мы обойдем молчанием другой очень важный процесс. Протекавший на всем протяжении исследуемого периода, он достиг своего апогея в XVI в., исчезнув не раньше, чем завершилось следующее столетие. Этот процесс представлял собой еще одну форму, которую принимало разрушение символического мировидения. Чтобы лучше понять его смысл, воспользуемся аналогией с колебанием маятника. Если уподобить принципиальный отказ от символизма одной из крайних точек этого колебания, то процесс, интересующий нас сейчас, был похож на движение маятника в обратном направлении. Его суть заключалась в примитивизации символа, сводимого к однозначной, плоской аллегории. Иными словами, он являл собой оборотную сторону «тяги к буквальности», которая набирала силу в рассматриваемый период. Надо заметить, что этот аспект разложения средневекового символизма был непосредственно связан с влиянием ренессансного пантеизма и панпсихизма – веры во всеобщую одушевленность мира. Вследствие этих воззрений, разделяемых многими интеллектуалами Возрождения, образ трансцендентного Бога был потеснен представлением о Мировой Душе, полностью имманентной природе. Интерпретируемый в таком ключе, мир более не символизировал божество, а прямо являл разлитое в нем животворящее начало посредством своих чувственных форм. Так что отношения, соединяющие мир и его «Душу», имели характер не утонченной ассоциации, опосредованной культурой (как то мыслилось в Средневековье применительно к Творцу и творению), а «органической экспрессии» (А. Койре). Если Дионисий Ареопагит, великий теоретик церковного символизма V–VI вв., учил о принципиальном неподобии символа символизируемому, о его амбивалентной, утаивающе-являющей функции (СН II, 2–3)³⁷, то натурфилософы и оккультисты Ренессанса исходили из контрарных убеждений. По замечанию Э. Гомбриха, в их концепциях и практиках «не только уничтожалось любое различие между символизацией и представлением, но ставилось под сомнение и отличие символа от того, что он символизирует»³⁸. И поскольку, с этой точки зрения, все детали мироздания суть не что иное как манифестации единой Мировой Души, они сопряжены между собою отношениями взаимного многостороннего соответствия. Зачастую это соответствие оборачивается буквальным подобием, что делает его легко узнаваемым и понятным даже для теоретически «не вооруженного» зрения. Так, в контексте панпсихической картины мира, базирующейся на принципе вселенской симпатии, небесные тела и явления воспринимаются как сущностно причастные определенным вещам в долевой сфере, между которыми также прослеживается бытийное родство. Кампанелла почти ничего не выдумывал, когда в «Городе Солнца» описывал строго продуманные настенные изображения, по которым учились жители утопического града. В частности, там были воссозданы «все виды растений и трав», снабженные «пояснениями, где какие впервые найдены, каковы их силы и качества и чем сходствуют они с явлениями небесными, среди металлов, в человеческом теле и в области моря; каково их применение в медицине и т. д.»³⁹. Ярким примером рассматриваемых воззрений может послужить фармацевтическая концепция *signatura plantarum*, чрезвычайно популярная в ту эпоху. Ее поддерживали и развивали многие натурфилософы XVI–XVII столетий, практиковавшие медицину, и прежде всего последователи Парацельса. В соответствии с нею в природе существует очевидное подобие между наружностью растений и формой органов человеческого тела.

Будучи символическим, оно указывает на то, что то или иное растение является целебным для коррелирующего с ним органа. К примеру, лист сирени напоминает очертанием сердце, в силу чего он считается хорошим кардиологическим средством⁴⁰. Согласно воззрению Парацельса, лекарственные свойства растений, распознаваемые таким путем, возникают из того, что травы «состоят в симпатической связи с Макрокосмом, а потому также и с Микрокосмом... и всякое растение есть как бы земная звезда. Каждая звезда на великом небесном своде и на небесном своде человека обладает своим особым влиянием, и так же растение, и оба они находятся в соответствии» друг с другом⁴¹. Подобный образ мысли обнаруживает и скептически настроенный Монтень, когда, размышляя об отношении между Богом и творением, утверждает: «Нет ничего невероятного в том, что на всей вселенной лежит некий отпечаток руки этого великого Ваятеля и что в земных вещах есть некий образ, *до известной степени схожий* (курсив мой – А.К.) с создавшим и сформировавшим их Творцом» (II, XII)⁴². Пытаясь обосновать современные ему панпсихические представления, входившие в его собственный «жизненный мир», французский философ неумышленно стирает грань между ними и принципами средневеково-христианского символизма.

VI. Заключение

Завершая анализ глобальных ментальных сдвигов, происходивших в Европе XV–XVII столетий, мы хотим еще раз подчеркнуть, что при всем решительном различии между ренессансным панпсихизмом и механистическим рационализмом, нарождавшимся в споре с ним, их сближало между собою то, что они вместе – каждый по-своему – преодолевали символический реализм Средневековья. Ни Мировой Душе натурфилософов, ни Сокровенному Богу мыслителей новой генерации были не нужны интеллигибельные логосы, которые бы как посредники соединяли божество с материальной вселенной. Если Душа мира должна была проявлять себя в нем прямо, путем «органической экспрессии», то «удалившийся» Бог, как считалось, вовсе не обнаруживает себя в сотворенной природе. Таким образом, тысячелетний универсум умопостигаемых форм, согласно средневековым воззрениям, пребывающий в уме Творца и созданном им мироздании, перестал быть востребованным. И теперь, когда на интеллектуальной арене осталось только два игрока, механистическому рационализму потребовался только один – XVII – век, чтобы разбить до конца панпсихическую натурфилософию Возрождения. К началу следующего столетия научно-рационалистическая картина мира уже настолько прочно соединилась с европейской ментальностью, что применительно к этому времени мы можем говорить о возникновении нового типа личности, чье обыденное сознание и «жизненный мир» радикально отличались от прежних.

Итак, «перескочив» через затронутые особенности ренессансного мышления, мы можем утверждать, что средневековый символизм в конце концов уступил место иному – а именно *номиналистическому* – образу мысли и мира, отличавшему культуру Нового времени. Расцвет номинализма, ознаменовавший собою упадок схоластики, стал следствием разрушения традиционного мировидения. Грандиозный умозрительный универсум, созданный этим видением, был «срезан» «бритвой Оккама» – знаменитым правилом, гласившим, что «не следует полагать много без необходимости» (Disp. V.V)⁴³. В итоге указанной операции в мире остались только единичные вещи, существование которых было признано единственно реальным. Все же связанные с ними родовидовые сущности (логосы, формы, идеи) стали восприниматься исключительно как продукты семиотической деятельности человека. Таким образом, была обоснована онтологичес-

кая самооценности единичного: вещи не являются знаками, означающими что-либо, помимо самих себя. Отсюда следует, что все эпистемологически достоверные отношения между ними ограничиваются теми, которые доступны опытному изучению. Все прочее – то есть метафизические – связи между вещами не являются релевантными для познания.

Библиографический список

- Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
- Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. – М.: Новый Акрополь, 1997. – 288 с.
- Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 720 с.
- Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. – Т. 3. – Кн. IV. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – 639 с.
- Кастильоне Б. О придворном. // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юристъ, 1996. – С. 469–547.
- Монтень М. Опыты. В 3 кн. Кн. 2. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. – 479 с.
- Оккам У. Избранные диспуты // Антология Средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 324–387.
- Паскаль Б. Мысли. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.
- Помпонацци П. О причинах естественных явлений, или о чародействе / Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или о чародействе». – М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 124–288.
- Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – Т. II. – М.: Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1957. – 726 с.
- Уарте Х. Исследование способностей к наукам. – М.: АН СССР, 1960. – 318 с.
- Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 544 с.
- Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. М., 1989. – С. 231–267.
- Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. – 1993. – № 2. – P. 108–121.
- Gombrich E. Symbolic images. – L.: Phaidon Press, 1972. – 352 p.

¹ Паскаль Б. Мысли. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – С. 372.

² См.: Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. – 1993. – № 2. – P. 108–121; Бёрк П. История как аллегория // Другие Средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. – М.: СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 61–62.

³ Оккам У. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 355.

⁴ Цит. по: Горфункель А.Х. Диалектические идеи итальянского Возрождения // История диалектики XIV–XVIII вв. – М.: Мысль, 1974. – С. 63; Помпонацци П. О причинах естественных явлений, или о чародействе // Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или о чародействе». – М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 191.

⁵ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985. – С. 153.

⁶ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто // Себастьян Брант. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала глупости, Навозник гонится за орлом, Разговоры запросто. Письма темных людей. Ульрих фон Гуттен Диалоги. – М.: Худож. лит-ра, 1971. – С. 310.

⁷ Уарте Х. Исследование способностей к наукам. – М.: АН СССР, 1960. – С. 65.

⁸ Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. – Т. 3, кн. IV. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – С. 279. См. также: Ревуненкова Н.В. Путь христианского совершенства в моральном учении Кальвина // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М.: Наука, 1997. – С. 148–152.

- ⁹ См.: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. – Т. 3, кн. IV... – С. 279.
- ¹⁰ См.: Логотова М. Г. Значение «*Devotio Moderna*» («Нового благочестия») для северного Возрождения и Реформации // *Культура Возрождения и Средние века*. – М.: Наука, 1993. – С. 63–72.
- ¹¹ Эразм Роттердамский О приуготовлении к смерти. – М., Омск: Восточный ветер, 1998. – С. 66.
- ¹² Цит. по: Мережковский Д. Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. – М.: Республика, 2002. – С. 233.
- ¹³ Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 500.
- ¹⁴ Уарте Х. Исследование способностей к наукам... – С. 148.
- ¹⁵ И по мысли Парацельса, «возможно всё (и вместе с тем лишь то – А.К.), что согласуется с законами природы» (Цит. по: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. – М.: Новый Акрополь, 1997. – С. 215).
- ¹⁶ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 253.
- ¹⁷ Кастильоне Б. О придворном. // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юристъ, 1996. – С. 482.
- ¹⁸ Как красноречиво свидетельствовал Бруно, «мы можем изменить всякую басню, роман, сновидение и пророческую загадку и, при помощи метафоры или под видом аллегии, приспособить их для обозначения всего, что угодно любому, кто только способен притянуть за волосы чувства и таким образом делать все из всего, поскольку все заключается во всем, как говорит глубокомысленный Анаксагор» (Бруно Дж. О героическом энтузиазме. – Киев: Новый Акрополь, 1996. – С. 36).
- ¹⁹ Цит. по: Хейзинга Й. Осень Средневековья... – С. 254.
- ²⁰ Ср.: «Нашим пасторам... запрещены даже аллегии, они обязаны строго блюсти дух и букву текста проповеди», – говорит гугенот Д'Обинье устами одного из героев «Приключений барона де Фенеста Д'Обинье (Д'Обинье Т.А. Приключения барона де Фенеста // Д'Обинье Т.А. Приключения барона де Фенеста. Жизнь, рассказанная его детям. – М.: Наука, 2001. – С. 127).
- ²¹ Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 160.
- ²² По словам Кампанеллы, Бог пожелал сделать так, чтобы Писание, дающее нравственный закон человечеству, было легче для понимания, чем книга природы. Снисходя к духовной ограниченности смертных, Господь обращается к нам со страниц Библии «человеческим и детским образом, подобно тому, как отец невразумительно говорит с ребенком, употребляя уменьшительные слова» (Campanella T. *Cosmologia*. – Roma, 1964. – P. 22).
- ²³ Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – Т. II. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. – С. 105–106.
- ²⁴ Там же. – С. 106.
- ²⁵ Там же. – С. 125–126.
- ²⁶ См.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // *Контекст*. – М., 1989. – С. 244.
- ²⁷ Цит. по: Hanford J. H. Introduction // Milton J. *Prose selections*. – N.Y.: Odyssey, 1947. – P. CXVII.
- ²⁸ Цит. по: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы... – С. 241.
- ²⁹ Там же. – С. 242.
- ³⁰ См.: Карабыков А.В. Текст как мир, и мир как текст (К вопросу о сущности символической герменевтики в европейской культуре Средних веков) // *Вестник Томского ун-та. – Филология*. – № 2 (14) 2011. – С. 18–19.
- ³¹ Блаженный Августин Христианская наука. – СПб.: Библиополис, 2006. – С. 126.
- ³² См.: Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы... – С. 242–244.
- ³³ См.: Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – Т. II. – С. 106.
- ³⁴ Ср.: «Она (история Писания – А. К.) должна рассказывать о жизни, характере и занятиях автора каждой книги; кто именно он был, по какому случаю, в какое время, кому и, наконец, на каком языке он написал; потом судьбу каждой книги, именно: как она первоначально была принята», количество имеющихся в ней разночтений, по чьему решению она была отнесена к числу священных (Там же).
- ³⁵ См.: Фома Аквинский. Сумма теологии // *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья)*: В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 160.
- ³⁶ Вспомним в этой связи рассуждение Паскаля об исполнившихся пророчествах как «свидетельствах» истинности всего того, о чем говорится в Библии.
- ³⁷ См.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 53.
- ³⁸ Gombrich E. *Symbolic images*. – L.: Phaidon Press, 1972. – P. 243–244.

³⁹ Кампанелла Т. Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII веков. – М.: Худож. лит.-ра, 1971. – С. 117.

⁴⁰ См.: Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 529; Юнг К. Г. Парацельс и его мир // Юнг К. Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – Минск: ООО «Харвест», 2003. – С. 13–14.

⁴¹ Цит. по: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения... – С. 228.

⁴² Монтень М. Опыты: В 3 кн. – Кн. 2. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. – С. 121.

⁴³ См.: Оккам У. Избранные диспуты... – С. 333.

Боков Г.Е.

«ПАРАДИГМА УНИВЕРСАЛИЗМА»: ИДЕИ «ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЯ» И «СИНТЕЗА» РЕЛИГИИ И НАУКИ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Статья первая

Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма»

Аннотация. В предлагаемой серии публикаций рассматривается проблема взаимоотношений науки и религии в свете современных теорий о новой культурной и мировоззренческой парадигме. Уделяется пристальное внимание некоторым направлениям христианской теологии, концепции синергетики, популяризации дальневосточных религиозно-философских учений и практик в западном мире, молодежной контркультуре, движению «Новая Эра» («Нью Эйдж») и феномену паранауки. Освещаются идейные истоки и особенности концепций «взаимодополнения» и «синтеза» религиозной и научной форм знания.

Ключевые слова: наука и религия, секуляризация, «смена парадигм», «теология процесса», контркультура, «восточный мистицизм», паранаука, движение «Новая Эра» («Нью Эйдж»), синергетика.

История и современное состояние взаимоотношений религии и науки – это одна из самых актуальных и привлекательных, и вместе с тем наиболее острых и сложных исследовательских тем. Стремительное развитие естественнонаучных дисциплин на протяжении последних столетий, и особенно в XX в., оказало колоссальное влияние на развитие культуры и общества, способствовало появлению новых технологий, во многом определяющих повседневную жизнь современного человека, привело к ускорению секуляризации. Однако материалистическая картина мира, которая положена сегодня во главу угла светского образования, последние десятилетия решительно переосмысливается некоторыми учеными, философами и, разумеется, теологами. В обществе становятся все более популярными идеи о «взаимодополнении» и даже, что само по себе является парадоксом, возможном «синтезе» религиозной и научной форм знания в современную эпоху. Прояснению характерных особенностей подобных взглядов и истории их возникновения и посвящена предлагаемая серия публикаций.

«Смена парадигм»

Философы и историки культуры и общественной мысли последнее время все чаще употребляют понятие «парадигма», которое на сегодняшний день используется в самых различных значениях. Оно позволяет, напри-