

«...ПРЕД ЛИЦЕМ СЕГО БУДУЩЕГО ВЕКА». ПОЗНАНИЕ И ЕГО СУБЪЕКТ: НАД СТИХИЕЙ... ВНУТРИ СТИХИИ... ПРОТИВ СТИХИИ?..



Что заставляет читателя научного издания становиться таковым? Чем движим человек, проводящий время за чтением монографии или научного журнала? Позволю себе утверждение: он движим тем процессом познания, стремлением к познанию, той его жаждой, которые, в конечном итоге, и составляют основу культуры и самое отличие человека от прочих живых существ, ибо, по-видимому, только человеку присущи радость познания и торжество интеллекта, имеющие ценность сами по себе, а не исключительно в связи с возможностями адаптации в окружающей среде. Не вызывает сомнения, что и интеллект, и культура в целом есть важнейшие инструменты адаптации уже на том уровне организации человеческого сообщества, который одновременно является и биологическим, и социальным, – на уровне этносреды («*Этническая функция культурных представлений и уро-*

вень интеллекта) доктора психологических наук А.В. Сухарева и кандидатов психологических наук В.В. Тимохина, Е.А. Выдриной и А.А. Шапоревой). Однако, видимо, тот первый представитель рода *Ното*, который использовал древнейшие знаковые системы и коммуникационные техники не только для коллективного выживания в природной стихии – в том числе для социализации в стихии тогда еще мира животных, – но и чтобы передать себе подобному ту самую радость познания как такового и, тем самым, подняться вместе с себе подобным над стихией, природной и социальной, – уже в полной мере может рассматриваться как современный человек¹ («*Палеоантропология, хронология и периодизация археологической эпохи: числовая модель*» знания» доктора технических наук С.Н. Гринченко и доктора исторических наук Ю.Л. Шаповой).

Мировоззренческая же установка, связывающая онтологию и когницию, как отмечалось ранее², – черта, присущая всей эволюции *homo sapiens*, ее неотъемлемое свойство. В том контексте, однако, данная констатация делалась независимо от формы концептуализации этой связи, будь то парменидовское (и в целом античное) «мыслить и быть – одно и то же», картезианское *cogito ergo sum* или, по С.Л. Франку, *sum ergo cogito*³. Между тем именно эти две последние формы концептуализации данной связи – два *modi cognitionis*⁴ – весьма существенны для социального бытия: оба эти модуса, происходя из античной традиции, еще задолго до Великой Схизмы 1054 г. начали эволюционировать как основания двух цивилизационно различных модусов вивенди, *modi scientiae intelligibilis*⁵ и, соответственно, основанные на них *modi operandi*. Так, в V веке для Бл. Августина вера и (рациональное) познание хотя еще и стоят в одном ряду «заслуживающего доверия» (в качестве двух важнейших элементов когниции), но уже противопоставлены:

«Есть три рода того, что заслуживает доверия. Первый – то, во что всегда верят и никогда не познают; и такова всякая история, охватывающая временные людские деяния. Второй – то, что познают для того, чтобы поверить в это, и таковы всякие человеческие соображения или о числах, или о каких-либо науках. Третий род – то, во что сначала верят, а позже познают. Таковым является относящееся к Божественным вещам; и познать это не может никто, кроме чистых сердцем» (De divers. quaest. 83, q 48)⁶, –

как можно заметить, даже в эпоху, когда античный интерес к человеческой истории был утрачен и она стала

¹ Так, по Г. Зиммелю, вступление общества в «исторический» период знаменуют возникновение интеллекта и появление денег (см.: Зиммель Г. Проблемы социологии // Избранное. Проблемы социологии. М. – СПб.: Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 5–176).

² Тынянова О.Н. *Renovatio systematum – renovatio cognitionis*. Спатиогенез: от реконструкции отношений к воссозданию сложности // Пространство и Время. 2015. № 4(22). С. 10.

³ «Русскому духу путь от "cogito" к "sum" всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от "sum" к "cogito". То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше "я", наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то "познать", осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже быть. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что уже рассмотренное нами понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть именно реальная связь между "я" и бытием, в то время как "мышление" – лишь идеальная связь между ними» (Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 169–170).

⁴ Модусы познания (*lat.*) – в широком смысле.

⁵ Модусы научного познания (*lat.*) – здесь: модусы познания в собственном смысле.

⁶ Блаженный Аврелий Августин. О 83-х различных вопросах в одной книге [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-vosmidesyati-trekh-razlichnykh-voprosakh/#o83v166.

уделом хронистов, не достаиваясь ни философской рефлексии, ни научных изысканий, «временные деяния человеческие» – будущий фокус персоналистской парадигмы в философии и социально-гуманитарных науках – все же оставался входящим в круг «когнитивных интересов» творцов христианской гносеологии.

Однако дабы помочь заинтересованному читателю оценить гносеологическое (и праксеологическое) наполнение работ, вошедших в новый номер журнала «Пространство и Время», предметами которых являются все три типа «того, что заслуживает доверия», нам придется обратиться к существу различия между упомянутыми типами концептуализации взаимосвязи онтологии и когниции – к содержанию основанных на западно- и восточнохристианской традиции модусов последней.

В XIII веке «Сумма теологии» Фомы Аквинского (которая вполне могла бы именоваться «Суммой гносеологии» и даже «Суммой когнитивистики») становится платформой западнохристианской теории познания и поистине гимном этой модели когниции:

«...даже сотворенная истина, пребывающая в нашем уме, превосходит душу, но не вообще, а в том смысле, что она является [ее] совершенством; так, даже о науке можно сказать, что она [в этом смысле] превосходит душу. И тем не менее из всего сущего разумную душу поистине превосходит один только Бог» (S. th. I, 16:6)¹, –

и этот, превосходящий душу, Бог Аквината – интеллигибельный²!

Да, «...интеллектуальная сила... не есть [результат] действия какого-либо [телесного] органа, но [принадлежит] разумной душе, соединенной с телом [здесь и далее при цитировании курсив мой – О.Т.]» (S. th. I, 7), – но главный когнитивный инструмент этой *разумной* (т.е. способной к рассуждению) души – именно и только интеллект (способность к умственному познанию), ибо лишь он может быть дарован интеллигибельным Богом. Пассивный интеллект (познающий чувственно воспринимаемый образ) отделен от интеллекта активного (познающего абстрагированные от чувств обобщения и порождающего понятия) (S. th. I, 79)³ примерно так же, как отделен объект познания от субъекта такового⁴.

Истина, по Аквинату, не может быть синонимом бытия (S. th. I, 16: 3), «как благо имеет природу желаемого, – пишет *doctor angelicus*⁵, – так же точно и истина относится к познанию. Но *все настолько доступно познанию, насколько оно обладает бытием*» (S. th. I, 16: 3)⁶, – отсюда-то четырмя веками позднее и «произрастет» чеканное *cogito ergo sum* Рене Декарта. «...как благом мы называем то, к чему устремлено наше желание, так и истиной – то, к чему устремлен наш ум», – скажет св. Фома в самом начале рассматриваемого им вопроса «Об истине»⁷ (S. th. I, 16:1), и продолжит: «...благо более всеобщее, нежели истина, ибо истина – это своего рода благо, а именно [благо] ума. Такое понимание обнаруживается не только у Аристотеля, но и у Плотина:

«Всякое познание происходит через и благодаря подобию. А так как Ум и Душа суть эйдосы, то и познавать они могут эйдосы, да и направлены они на эйдосы; но разве можно представить себе зло в качестве эйдоса, когда очевидно, что оно есть полное отсутствие какого бы то ни было блага. <...> Благо – это то, от чего зависит все сущее,* в чем нуждается и к чему стремится, как к своему началу и основанию, в то время как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет самому себе; оно есть мера и предел всего; оно произвело из себя и Ум, и бытие, и Душу, и жизнь, и мышление.

Таким образом определяет Бога и Аристотель.

Все, идущее от Блага, прекрасно; само же оно – выше прекрасного, выше даже высочайшего – царственно содержит в себе весь умопостигаемый мир, являющийся уже областью умного Ума» (Энн. I, 8).

«...желание блага и более первоначально, и не предполагает никакого познания...» (Энн. V, 5).

¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Эльга; Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. С. 224.

² Интеллигибельный (лат. *intelligibilis, intellegibilis* умопостигаемый, познаваемый, мыслимый) – постигаемый только умом и недоступный чувственному познанию.

³ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 75–119. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2005. С. 89–118.

⁴ По мнению профессора Московской Духовной Академии А.И. Осипова, в западной традиции познание связано с противопоставлением субъекта и объекта (что, как можно судить по вынесенным в эпиграф цитатам, беспокоит и западное научное сообщество). Субъект (лат. *subiectum* – лежащее внизу, находящееся в основе, *sub iectum* – под предметом, под темой), т.е. познающая личность, оказывается в латинской интерпретации тем, кто не просто находится вне познаваемого объекта (лат. *obiectum* – предмет, *ob iectum* – на предмете, на теме), но противопоставлен ему. Он выходит из познаваемого мира, и сам способ его познания носит расчленяющий характер. Инструментом познания является интеллект, латинские истоки этого термина указывают на расчленение, разделение на части как сущность пути научного познания: человечество и мир противопоставлены друг другу, мир становится объектом опытного исследования. Показательно, что в том же XIII в., когда зарождалась рационалистическая наука Запада – и, добавим, когда Фома Аквинский создавал свои «Суммы», – в Западной Европе возникает и перспективная живопись, означающая отстранение субъекта от объекта: художник становится наблюдателем, находящимся вне объекта, что прямо соответствовало принципу интеллектуального (рационального) познания (см.: Осипов А.И. О рациональном познании Ч. 2 [Электронный ресурс] // Лекции профессора Московской Духовной Академии Осипова Алексея Ильича. Курс «Основное богословие». М.: Студия Духовное образование, 2001. Режим доступа: <http://detectivebooks.ru/book/29501331/>).

⁵ Доктор (лат. *dostor*) – почетный титул ведущих теологов и философов Средних веков, имевший в парадигме схоластики не столько квалификационный, сколько оценочный и персонализированный характер. Так, Фоме Аквинскому посмертно было присвоено звание *doctor angelicus* – ангельский доктор.

⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. С. 219.

⁷ Там же. С. 215.

Тем самым, вторит «Сумма теологии», «благо логически предшествует истине» (S. th. I, 16: 4)¹, – и через пять веков истина в существенной мере утратит свой интеллигибельный характер и смысл «блага ума»: век спустя после Декарта в качестве блага утвердился принцип полезности по И. Бенхаму, познающий субъект погрузится в стихию рынка, и *cogito ergo sum* превратится в *consumo ergo sum*² – и это превращение стало возможным потому, что сделавший томизм своей официальной доктриной «Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа»³, превратив благо, выражаясь словами свт. Григория Паламы, в «богатство иждиваемое», «человека ценности» – в «человека цены» («Мир экономического: краткий очерк истории философской концептуализации» доктора философских наук В.В. Кафтана) – и, в конечном итоге, в цену без человека⁴. (Заметим здесь в скобках, что и разработка в сочинениях Гуго Сен-Шерского богословского обоснования индульгенции – первого и важнейшего шага римско-католической церкви к упомянутому разрыву – пришлось все на тот же XIII в., на период создания «Суммы теологии» и утверждения западноевропейского рационализма).

Прямо противоположный подход являет собой восточнохристианская гносеология, ибо в ней «для презирающих... вещи сего мира и ищущих обрести *познание о будущем мире* и старающихся делать то, что идет на пользу пред лицом сего будущего века» благом является обретение «бессмертной жизни», «богатство неизживаемого» (Омил. XIX)¹.

В самом деле, хотя познающим субъектом, и в западном, и в восточном христианстве является душа², восточнохристианская традиция полагает инструментом познания не интеллект, а веру; души праведных – «...девы, держащие в руках светильники, т.е. свой ум и вверенное ему познание, деятельность души...» (Омил. IV)³. Духовное познание истины осуществляется в онтологичном (но неслиянном) единении с Богом – оказываясь тем самым производным от веры⁴ – и лишь в той мере, в какой это единение возможно («Исихазм в истории христианства на Руси. Часть I» доктора философских наук С.А. Нижникова; «Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму. Часть I» кандидата философских наук Р.С. Гранина). Сам теосис есть Тайнство и, в этом качестве, непознаваем (Омил. XIV), – но лишь «*через единение с Ним нашего ума* происходит и является оное Осияние» (Омил. XXXIV). Потому-то, по Франку, и «нет необходимости прежде что-то "познать", осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже быть. ... в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным», – ведь «реальное укоренение в бытии» есть производное от укоренения в душе добродетели и благодати (стяжания Благодати Духа Святого), а постижение бытия суть духовное познание⁵.

Потому-то в восточнохристианской традиции познающий субъект онтологически связан с познаваемым миром: истинное знание рождается в соединении, а не добывается пытками в расчленении, не в раздробленности, но в целостности, в единстве познающего субъекта и объекта, в чем легко усматривается

¹ Там же. С. 220.

² Потребляю, следовательно, существую (лат.).

³ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 44.

⁴ «Деньги спрашивают только о том, что является общим для всех соответственных явлений, а именно о меновой ценности, которая нивелирует всякое качество и всякую оригинальность под единственный критерий количества. Все душевные отношения между людьми основаны на их индивидуальности, тогда как рассудочные отношения считаются с людьми как с цифрами, как с элементами, по существу совершенно безразличными, ценными лишь по их объективным поддающимся точному взвешиванию трудам» (Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3 (34). С. 25).

¹ Здесь и далее «Омилии» свт. Г. Паламы цитируются по: Свяtitель Григорий Палама. Беседы (Омилии) [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/homilia/.

² «...интеллектуальная сила... не есть [результат] действия какого-либо [телесного] органа, но [принадлежит] разумной душе, соединенной с телом» (S. th. I, 7) (Фома Аквинский Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. С. 73).

³ Ср.: «...душевные [чувства] у мудрецов называются силами души и суть следующие: ум, разум, мнение, воображение и чувствование» (Ефрем Сирий, прп. О добродетелях и страстях // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 482).

⁴ Онтологичность религиозной веры прекрасно понимал, в частности, Г. Зиммель: «В зависимости от того, во что человек верит – в Иегову, в христианского Бога, в Ормузда и Аримана, в Вицли-Пуцли, – его вера носит различный характер не только с точки зрения ее содержания, она функционально меняется, свидетельствуя об изменившемся *бытии* человека» (Зиммель Г. Социология религии // Избранное. Проблемы социологии. С. 218; курсив Зиммеля).

⁵ Разумеется, рационализм – отнюдь не единственное направление европейской философской мысли Нового времени, это иррациональное начало («...впервые было выражено остро Паскалем в его утверждении о сердце как источнике знания – но эта идея по существу есть давняя идея религиозного сознания, получившая особенно глубокое развитие в христианстве. Учение о "зрении сердца", о том, что сердцу ведомо многое, чего не подозревает ум, принадлежит к основоположным идеям всех, кто писал о духовной жизни. После Паскаля в европейской философии прорвался – особенно в Германии в XVIII в. ... – иррационализм, который с тех пор никогда не угасал в Западной Европе» (Зеньковский В.В. Основы христианской философии [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. Режим доступа: http://krotov.info/lib_min/08_zenk/ovskiy_01.html). Однако даже беря свое начало в «познании посредством любви» Бл. Августина (De divers. quaest. 83; De Trinit.), «зрение сердцем» все же не делает европейский иррационализм разновидностью исихазма, а европейский способ познания мира – менее аналитическим (расчленяющим).

не только христианский, собственно библейский контекст¹, но и платоновский мистицизм – античное наследие, воспринятое исихазмом:

«Деятельность... обращается к созерцанию: ведь то, что она находит в Душе-логосе, не может быть ничем иным, кроме как тем же логосом, безмолвным смыслом. И когда наступает это видение, стихают все творческие порывы, ум успокаивается и уже ничего более не ищет; созерцание, обращенное в глубины самого себя, отдыхает в чистом и спокойном доверии к истинности обретенного покоя. Чем яснее доверие, тем безмолвнее созерцание, приобщаясь к Единому. Помножая познания и становясь действительно серьезным, оно все теснее соединяется с познаваемым. Познание же тем более истинно, чем более познающее становится сродным с тем, что им познается» (Энн. III, 8).

«Наше обычное стремление к познанию и поиску самым естественным образом направит нас на путь исследования природы того инструмента, посредством которого мы и ведем наши поиски; на этот же путь нас толкает и наше страстное желание овладеть восхитительным видением Мыслящей Первопричины» (Энн. IV, 3).

«Только устремляясь к Первоединому и воспринимая его своей мыслью, Ум становится действительно Умом. А так как Ум всегда имеет в себе образ Первоединого, то он есть всегда такой Ум, в котором существо и мышление нераздельны» (Энн. V, 3).

Унаследованная Византией античная гносеология, в том числе и представления о познании чувственном («...ощущения – это орудия, необходимые для познания страстей, находящихся вне души, подобно тому, как глаза – орудие зрения» (Энн. I, 1)), преломилось сквозь призму византийской же аскетической и монашеской практики: процесс познания есть путь восхождения – трансцендирования; и сенсительное, и интеллигибельное равно обретается над стихией, будь то стихия природная или человеческих страстей, в единении с трансцендентной Личностью:

«...открыв чрез естество и тварь познание добродетели, Он приставил Ангелов Хранителей; воздвиг для руководства Отцов и Пророков; явил знамения и чудеса, ведущие к вере; дал нам писанный Закон, помогающий закону, вложенному в разумное наше естество, и познанию, полученному на основании (созерцания) твари» (Омил. III).

«О, насколько человеческое восприятие чувствами отличается от земли, которое не только охватывает меры и разнообразный качества ее, но знанием достигает, вот, и небесных сфер и познает различные и многовидные движения их, а, возможно, и многообразные соображения планет и звезд и расхождения их, и на основании сего воспринимаются начала для научных познаний!² ... Он [Бог] ...почтил наше естество многими, лучше же сказать – разнообразную даровал нам силу познания: предоставив ум и чувства и, находящиеся между теми двумя, способности, – то, по сему, каждую из этих способностей, вложенных в нас, ради познания и действия, Он создал в двойном и многообразном виде» (Омил. XXVI).

Именно над стихией, в трансцендировании, всё становится имманентным всему, в том числе и сенсительное – имманентным интеллигибельному («Обоснование интуитивизма. Философия Николая Лосского» доктора философских наук С.В. Корнилова; «Единство религиозной веры и философской рациональности в познании метафизических сущностей: анализ концепции Б.Н. Чичерина» кандидата философских наук В.М. Лобеевой).

Успех познания зависит от нравственного состояния познающего субъекта, ибо от укоренения в душе добродетели зависит единение с трансцендентной Личностью Бога и самая возможность получения познания от Него – как о том писал апостол Павел («...кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8: 3); «...получивши познание от Бога» (Гал. 4: 9)). Этот опыт «духовного познания» был очевиден еще для бл. Августина (De Trinit. II, 9: 1)³, но оказался утраченным с развитием европейского рационализма, начиная с XIII в. отделившего субъекта от познаваемого (изучаемого) объекта и давшего субъекту тем самым возможность получать познание от собственного интеллекта – и тем самым сделавшего субъект и объект познания неимманентными друг другу.

Отсюда – из двух принципиально различных типов и модусов когниции – и два различных понимания

¹ В рамках восточнохристианской традиции, подчеркивает в вышеупомянутой лекции профессор МДА А.И. Осипов, когниция соответствовала библейскому пониманию познания как соединения: (по)знать истину означает не расчленять предмет познания (естествоиспытатель – inquisitor rerum naturae, исследователь вещей природных – железными клещами эксперимента разрывающий мир на куски в надежде познать его, в результате получает знание не о расчлененном предмете, а о его «трупце»). Такое (по)знание предполагает (со)единение с предметом исследования подобно тому, как Адам соединился с Евой, образовав с ней нечто целостное и единое, на что Библия – фразой «Адам познал Еву» – указывает как на смысл познания. Тем самым истинное познание осуществляется в любви, путем (символического) брака, в каковом рождается («генезис») истинное знание («гнозис»); познание осуществляется путем построения теории, греческое же θεωρία есть «созерцание, видение» образа непосредственного (целостного) опознания (Осипов А.И. Указ. соч.).

² См. также: Омил. LV: 36.

³ Блаженный Аврелий Августин. О Троице [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-troitse/.

«конца времен»: онтологически связанное с ним как с важнейшим предметом духовного познания (и потому, как эсхатологическое мироощущение, имплицитно присущее и восточнохристианской традиции, и уходящим в нее своими корнями философии и эстетике) и онтологически отделенное от него как от интеллигибельного объекта познания. Отсюда же и две модели утопии – преимущественно эстетизированная (если уже для воспринятого поздним исихазмом Плотина «само Благо прежде и выше красоты...», все люди считают себя удовлетворенными, когда обладают благом, ибо видят в нем достижение своих целей, но далеко не все удовлетворяются красотой, ибо прекрасное, думают они, прекрасно для себя, а не для них» (Энн. V, 5), то из русского «эстетического богословия» выростала утопия, в которой красота и есть Благо) и преимущественно социализированная и даже «экономизированная» (упомянутые статьи Р.С. Гранина и В.В. Кафтана).

Соответственно, различными предстанут и две модели «неутопического», актуального поведения в апокалиптическом ожидании – преимущественно морального, предполагающего трансцендирование познающего за пределы, вне «вещей сего мира» и над ними:

«Для презирающих же вещи сего мира и ищущих обрести *познание о будущем мире* и старающихся делать то, что идет на пользу пред лицом сего будущего века, приходящая смерть не приносит ущерба, но лучше сказать – переносит их от суетных и непостоянных вещей – в невечерний день, в бессмертную жизнь, в богатство неизживаемое...» (Омил. XIX), –

и поведения преимущественно практического, для которой «познание будущего мира» есть собственно научное знание о действующих в «сем мире» причинах и механизмах, знание, обретающееся деятельностью интеллекта, чья сила, равно как и воля познающего, направлены против разрушительных сил природы и социума – тот доминирующий и поныне западный тип когниции, надежнее всех колониальных захватчиков осуществивший глобальную экспансию именно благодаря своей праксиологической ценности («Извержение вулканов» доктора геолого-минералогических наук В.Л. Сывороткина; «Бесплодие при эндометриозе: краткий очерк современных представлений» докторов медицинских наук Е.А. Коган и А.Л. Унаняна и Е.О. Акоповой; «Возможности применения рамановской спектроскопии в онкоурологии» С.Т. Авраамовой, Н.С. Александрова, Т.О. Бабичевой, В.И. Кукушкина и доктора медицинских наук Ю.А. Кириллова). В этом смысле томизм, безраздельно господствовавший в католическом мировоззрении вплоть до второй половины XX в. – до Второго Ватиканского собора 1962–1965 гг., и им же признанный *philosophia perennis*, «вечной философией»¹, – явился философским основанием не только европейской когнитивистики, но и главного плода западной ментальности – научно-технического прогресса; однако фундамент всеобщей доступности естественнонаучного знания был заложен много ранее:

«Существует определенный естественный порядок в превращении и изменении тел, который, хотя и является слугой Божественных распоряжений, все же вследствие своей постоянной обыденности уже перестал быть предметом удивления, подобно тем вещам, которые изменяются в кратчайшие или уж точно не долгие промежутки времени на небе, земле и море, возникают ли они или исчезают, или же появляются время от времени. Есть, однако, и другие вещи, которые, хотя и возникают из того же самого порядка, [все же] менее обычны вследствие [того, что они изменяются в] более долгие промежутки времени. Хотя они многих и поражают, они [вполне] постигаются теми, кто исследует этот мир, и с продвижением поколений становятся тем менее удивительными, чем чаще они повторяются и познаются большим числом [людей]. Таковы затмения луны и солнца и некоторые изредка возникающие виды звезд, землетрясения, уродливые порождения живых существ и некоторые другие подобные вещи...» (De Trinit. I, 3: 7)

Очевидно, что в таком качестве – в качестве основания (и оправдания) научной и промышленной революции – исихазм, удел аскетов и монахов-пустынников², выступать никоим образом не мог – как не могли «духовное познание» и «умное делание» стать источниками практической деятельности рационально познающего, тем более принятия им управленческого решения – т.е. всего того, что позволяло бы реально и эффективно защититься самому и защитить «мир сей» от угрожающих ему катастрофами стихий, несмотря на то, что «...Он [Бог] вложил в самую нашу природу *познание того, как надлежит поступать*» (Омил. L: 2). Однако именно это «вложенное» в самую нашу природу познание может служить основанием научной интуиции, необходимой для создания теорий (упомянутые статьи С.Н. Гринченко и Ю.Л. Щаповой и А.В. Сухарева с соавт.; «Извержения вулканов» и «Состояние озонового слоя и погодные аномалии в Северном полушарии зимой 2016–2017 гг.» доктора геолого-минералогических наук В.Л. Сывороткина; «Развитие физических представлений об электродинамике движущихся тел: эксперименты и трудности на пути создания теории» кандидата технических наук В.М. Малыгина), исторической реконструкции («*“Возлились с юбилеем Маркевича...”*: как отмечали 70-

¹ Pope Paul VI. "Decree on Priestly Training Optatum Totius Proclaimed by His Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965." *The Holy See: Documents of the Second Vatican Council*. Vatican, n.d. Web. <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_en.html>.

² Хотя мнение Феофана Затворника о непрременной обязательности молитвы Иисусовой и для мирян рассматривается С.С. Хоружим как возможность и мирянам прийти к «умному деланию» (см.: Хоружий С.С. Праксис [Электронный ресурс] // Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии. Православная энциклопедия Азбука веры. 2016. Режим доступа: https://azbyka.ru/k_fenomenologii_askaazy#n18).

летие криволеда» доктора исторических наук А.А. Непомнящего; «Дневник жены командира. 1938–1941» кандидата исторических наук А.А. Смирнова; «К определению минимальной температуры воздуха во Фракии зимой 400–399 гг. до н.э. (на основании сообщения Ксенофонта)» кандидата физико-математических наук С.Г. Геворкяна) – и даже основой собственно интуиционной деятельности в социально-опасных ситуациях («Динамика интуиционной деятельности по предсказанию социально-опасных ситуаций сотрудниками МВД» доктора биологических наук П.Е. Григорьева, кандидата психологических наук И.В. Васильевой и доктора юридических наук А.Н. Игнатова).

Более того, и внутри позднего исихазма, на его собственном основании, вызревала аналитическая когнитивистская модель, в рамках которой чувственное и рациональное познание получало весьма строго иерархизированную классификацию:

«...”чувство ощущения” является инстинктивной способностью воспринимать и ощущать присутствующие предметы, познаваемые чувствами; «воображение» берет свое начало от чувства ощущения, но имеет свое собственное поле деятельности, которое включает и отсутствующие предметы, познаваемые чувствами; и, действительно, мог бы кто его назвать «умом» (умственной силой) – поскольку оно действует само по себе – тем не менее (его следует назвать) «умом впечатлительным» (т.е. действующим в результате полученного впечатления и в зависимости от получения такового), потому что оно – не без посредников. “Мнение” же, берущее свое начало от воображения, является построенным на чувстве ощущения суждением, которое происходит от мышления; потому что оно присуще и тому и другому; «мышление» же всегда связано с разумом; оно развивается согласно обстоятельствам, выливаясь в мнение, выраженное словами. Все же эти способности были размещены и действуют посредством первого органа – “психического духа”, сущего в головном мозгу. “Ум” же отнюдь не является органом, но является самодовлеющей сущностью и действующей самой по себе, хотя и снижает себя к душевным мыслям и обыденной жизни» (Омил. LV: 36), –

что уже в XIV в. открывало возможность синтеза восточной и западной гносеологической традиции. В XXI в. в области естественнонаучного знания возможность такого синтеза продвинулась настолько, что получила инструментальное оформление («Персонализированная профилактическая хрономедицина: интеграция подходов западной и восточной медицины» доктора биологических наук С.Л. Загускина и С.В. Веригина).

Существует, однако, то «пересеченное множество» смыслов, которое на протяжении всей истории христианской мысли равно принадлежало как западной, так и восточной гносеологической традиции: все эти века христианский персонализм *de facies mortis* – перед лицом смерти – преодолевал специфическую «привязку» к оси «Запад – Восток», исчезающую в масштабе антропидеи и напряженной философской рефлексии личностного отношения к Другому («Избранные темы в западноевропейском философском мышлении и у П.А. Флоренского» доктора философии П. Руснака).

Это масштаб делал (и продолжает делать) очевидным тот факт, что никакая праксиологическая ценность когнитивизма, взращенного в лоне западнохристианской традиции, равно как и ставшая выражением квинт-эссенции томизма и фундаментом просвещенческой рациональности формула *cogito ergo sum* отнюдь не является гарантией от Апокалипсиса – ни природного, ни социального, ни, в конечном итоге, когнитивного: воспринявшие как незыблемую истину максимум «сон разума порождает чудовищ» в XX в. вынуждены были столкнуться с тем, что не менее страшных чудовищ может породить и бодрствование разума – как научного, так и политического (т.е. управленческого, принимающего решения). Не случайно Г. Зиммель относил к наиболее дистанцированным от социальной жизни те институционализированные формы мыслительных абстракций, подменяющих ценностноориентированное человеческое общение (собственно жизнь) – «старые режимы», «науку для науки», «искусство для искусства», – суть которых «заключается в том, чтобы из реальных человеческих взаимоотношений изъять реальность и по законам формы воздвигнуть свое воздушное царство, подвижное в себе, но не признающее никакой цели вне себя», то есть ту «стилизованный [социальную] ткань», в котором общение неизбежно «превратится в пустую забаву с пустыми формами, в безжизненную и гордую своей безжизненностью схему»¹ – свидетельство опустошения культурных форм².

Однако движение политического режима, науки и искусства к апокалипсису, уготованному подобным превращением, начинается задолго до того, как режим становится «старым», а целью и адресатами науки и искусства становятся сами эти институты – это движение начинается тогда, когда власть, наука и искусство начинают пренебрегать реальностью и человеком как субъектом таковой; когда субъекты познания – политики, ученые, художники – удовлетворяются созданными ими самими утопиями и экспериментами по «изъятию реальности» и утверждению вместо нее утопических «волшебных царств» (упомянутые статьи Р.С. Гранина и В.Л. Сывороткина; «Корабельные штаты Балтийского парусного флота, или Цена погони за миражом...» кандидата исторических наук А.А. Лебедева; «“И весь как сон прошел твой век”... Дневник жены командира РККА за 1938–1941 гг.» Л.Н. Безруковой и комментарий к данной публикации – упомянутая статья А.А. Смирнова). Для политических режимов этот путь сопровождается десакрализацией возведенных ими памятников («Пространственный текст как па-

¹ Зиммель Г. Проблемы социологии. С. 170–171.

² Зиммель Г. Большие города...

лимпсест» доктора культурологии В.В. Фёдорова и кандидата философских наук В.А. Давыдова). Для каждого субъекта познания этот путь может начаться с забвения «памяти души» (Энн. IV, 3–4), заботы о Другом (и памяти о смертности этого Другого), с той поворотной точки, когда интеллект и воля, которой подчиняется самый процесс познания, оказываются направленными на утверждение как самого «воздушного царства» научной или социальной утопической конструкции, так и себя в ней (упомянутые статьи П. Руснака и А.А. Непомнящего).

Между тем предупреждение об опасности, таящейся в подобного рода интеллектуализации, интеллектуализации в отсутствии «памяти души» мы находим уже у Плотина:

«...стоит только любому из нас полностью уйти в Царство Ума, как он сразу же забудет все, что с ним происходило здесь» (Энн. IV, 4).

Реакцией на такое «интеллектуальное забвение», с которого начинается апокалиптическое по своей сути опустошение культурных и институциональных форм, становятся не терпящие ни возражений, ни отлагательства требования тех субъектов познания, что непосредственно погружены в стихию распадающейся социальной ткани, – требования новых форм лидерства / доминирования / господства. В ответ на эти требования из недр «старых режимов» могут даже появляться такие новые лидеры – с «новыми» старыми стратегиями, – но даже при их появлении каждый следующий утопический проект (а инерция «утопизации» в этом случае по-прежнему сохраняется) ведет в конечном итоге к смене доминирующих геочивилизаций («Геополитическая стратегия Дональда Трампа: от панглобализма к националглобализму» доктора философских наук И.И. Антоновича; «Феномен смены доминирующей геочивилизации: сущность и специфика. Часть 2» доктора политических наук Н.А. Комлевой).

Но какова окажется «гносеологическая перспектива» возможной будущей геочивилизации-гегемона? Какими утопическими проектами чревата эта перспектива? Окажется ли «восточная» версия аристотелизма и тасаввуф (или ирфан)¹ более приемлемым основанием для конструирования геочивилизационного пространства (упомянутая статья Н.А. Комлевой) и противостояния природной и социальной стихии – или человечеству предстоит иметь дело с модификацией устоявшейся гносеологической парадигмы, и современная наука переживет породивший ее европейский рационализм? Или, по крайней мере на этапе становления новой геочивилизационной реальности, мы станем свидетелями (возможно, частичной) «рекапитуляции»² того (до)исторического прошлого наших предков, когда развитие носило неоднородный характер, и снова «синхронно и параллельно» будут развиваться два смежных топоса и их (взаимодействующие между собой) субъекты (упомянутая статья С.Н. Гринченко и Ю.Л. Шаповой)?

Какие из множества нынешних научных теорий и концепций – «столпов» этой самой устоявшейся гносеологической парадигмы – рушатся уже на наших глазах, а какие станут достоянием и опорой будущих субъектов познания – и, главное, на что может опереться уже нынешний субъект познания при верификации таковых теорий, концепций и результатов их применения?

Форсайты, кейсы³ и разнообразные эпистемологические / когнитивные симулякры эпохи постмодерна едва ли могут служить надежными ориентирами в поиске ответов на данные вопросы. Исследования, основанные на междисциплинарном синтезе, как и основанные на нем же теории – теории в изначальном смысле этого слова, (по)знание, являющееся (со)единением с предметом исследования, часто кажутся невозможными с точки зрения современной научной парадигмы, не предполагающей ни синтеза, ни трансцендирования. Но не стоит ли в этом случае нам, задаваясь вопросами «о заслуживающем доверия» – среди результатов нынешних и будущих научных исследований, в вопросах выбора собственной исследовательской методологии и гносеологической парадигмы как таковой, – «перед лицом сего будущего века», *sub specie aeternitatis*, по крайней мере, открывая новый номер журнала «Пространство и Время», последовать совету Философа:

«Невозможное, но вероятное следует предпочитать тому, что возможно, но невероятно» (Poet. a26-1460b2)⁴ ?

О.Н. Тынянова, главный редактор

Цитирование по ГОСТ: Р 7.0.11—2011:

Тынянова, О. Н. «...Пред лицом сего будущего века». Познание и его субъект: над стихией... внутри стихии... против стихии?.. / О.Н. Тынянова // Пространство и Время. — 2017. — № 1(27). — С. 10—16. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_r_st1-27.2017.01

¹ Ирфан (у шиитов) и тасаввуф (суфизм; у суннитов) – особый вид сакрального знания о том, каким должен быть истинный мусульманин и о том, как достичь близости к Аллаху.

² Рекапитуляция (от лат. *recapitulatio* – повторение) – повторение в индивидуальном развитии признаков, свойственных более ранней стадии эволюционного развития.

³ Форсайт (от англ. *foresight* – видение будущего) – метод, технология, процесс систематических попыток заглянуть в отдаленное будущее науки, технологии, экономики и общества; кейсы (от англ. *case studies* – изучение случаев) – описания реальных экономических, социальных и бизнес-ситуаций, исследование которых считается позволяющим разобраться в сути проблем.

⁴ Аристотель. Поэтика / Пер. Н.И. Новосадского // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Мн.: Литература, 1998. С. 1105.