

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТОПИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ



Гагарин
Анатолий
Станиславович

доктор философских
наук, профессор,
старший научный
сотрудник Института
философии и права
УрО РАН

Средневековая топология феноменологического пространства формировалась под структурообразующим влиянием религиозной картины мира и всего образа мира средневекового человека (геометрический круг, «опрокинутый» в космос, образ Бога-геометра и др.). Доминировала центристская тенденция, обусловленная задачей создания иерархической структуры «небесного-земного», а структурирующим, смыслопорождающим и аксиологическим фактором для средневекового мира и мышления являлась «вертикальность средневековой нормы видения мира» (Вяч.Вс. Иванов, А.Я. Гуревич), соотнесение с «верхом» и «низом» как границами мира. Замкнутый на земле, христианский мир расширялся вверх, в сторону неба, как «воронка», обращенная вверх. И эта «воронка» имела вселенский масштаб и представляла собой систему концентрических сфер (от пятидесяти пяти до трех), а также сфера вокруг «перводвигателя» – неподвижный *Эмпирей*, место Бога. *Эмпирей* – за-предельная, трансцендентная, недоступная топика, принципиально «иная» земному миру, имела свою противоположность – подземный мир, средоточие смерти, страха, тревоги, тоски, богоутраты, соответственно мир мертвых – мир негации. Противовесом этой негативной топике не могла быть, сфера *Эмпирей* в силу своей недоступности для человека (за исключением святых), и такой топикой явилась сфера души, божественное средоточие сердца – именно ее и «охватывает» феноменологическая топика.

Феноменологическая топика фиксировалась в эзотерической концепции трех центров материальных и духовных тел – верхнего, среднего и нижнего («трех солнц», «центров лучезарности»), при метафизическом главенстве среднего центра. Эти центры аналогичны трем главным центрам человеческого тела (сердцу, мозгу, половой орган) и макрокосму. Тело человека рассматривается как дом для личности (так же как Храм есть Дом Бога), «извращенное» человеческое тело – могила или темница души (божественного принципа). Здесь проявляются три аспекта: 1) человек есть существенно непрерывный, бессмертный принцип, а тело его встроено в круговорот рождений и смерти); 2) личность подвешена на нити, идущей от природы Бытия; 3) человек может сам выбрать направление «раскачивания» на этой нити.

Мировоззренческим основанием и экзистенциальным условием для преодоления последствий грехопадения и преобразования человека выступает концепция «нового человека». *Новый человек* – это верующий, «возрожденный от Духа», «причастник божеских естества и жизни» (2 Пет., 1:4; Кол. 3:3-4). Первым *новым человеком* стал Иисус Христос, и, будучи божественным примером, Христос является сакральным смыслом всякого «нового человека», «сформировавшегося» в верующем. «*Новый человек*» – это не исправленный или «переделанный» «*ветхий человек*» (его символ – ветхозаветный Адам). «*Новый человек*» (духовный человек) рождается после «смерти» «*ветхого*», «*адамического*» (плотского) человека. Причем, как показал Августин Аврелий, «*новый человек*» и «*ветхий человек*» – это один и тот же Я, и борются они в душе человека – на поле битвы добра и зла.

Эзотерическая мудрость, получившая развитие в исихазме, решала, прежде всего, вопрос о топике богоприсутствия и месте (возможной) встречи с Богом. В христианской мистике греко-восточной церкви экзистенциальные проблемы увязывались с концепцией *обожения*, проблемой непосредственного общения с Богом, что предполагало преодоление временной и простран-

твенной ограниченности собственной природы человека, Это не означало, однако, полной потери личности, идентификации с Богом. Христианский мистик хотел «*стать Богом*», т.е. приобщиться к «Божественным совершенствам» путем уподобления своей личности Божественной Ипостаси. При этом христианский мистик рассматривал обожение как *дар бога*, как *благодать*, и от свободы человека зависело принять или отвергнуть этот дар. И христианские, и внехристианские мистики совершали восхождение к Божеству путем последовательного, ступенчатого мироотречения и аскетического «*самоумерщвления*» (изживания чувств и страстей), однако *внехристианский* мистик совершал обожение *непосредственно*, а *христианский* мистик – *при посредстве и содействии Христа-Логоса*. Христианская (и особенно церковная) мистика обращена к Богу-Отцу, к Богу-Логосу, Богу-Слову, к Христу – Сыну Божьему.

Значение сердца в христианской аскетике очень велико, поскольку на языке аскетики «сердце» – это способность человека быть цельностью, а «ум» – способность быть стремящейся цельностью, способность устремлять себя к осознанной цели¹¹. Именно сердце выступает точкой опоры для ума, так как сердце есть точка, находящаяся вне ума, и «привязывающая» ум к предметам (Феофан Затворник). Классическая формула православной аскетики: «*ум, сведенный в сердце*», обозначает совмещение двух центров – сознаваемого и реального, предназначенного для целеполагания и целомудрия.

Инструментом обожения являлся утверждаемый в правах еще Плотин *экстаз* как акт мистического соединения с Богом, а также сами «духовные механизмы» движения к Богу – *катафатика* как *нисхождение Бога* в своих энергиях по лестнице богопроявлений в тварном мире, т.е. явлении на «Божественных именах», и *апофатика* как *восхождение к Богу* в «соединениях», в которых Бог остается природно непознаваемым.. Путь западного богословия пролегал в большей степени по катафатическому руслу.

В византийской философии платоновская трактовка души как самодостаточной субстанции, обремененной телом-темницей, не получила широкого распространения, и преобладало утверждение о «любивой сопричастности» души и тела, воплотившаяся в понимании сердца как

средоточия духовной и эмоциональной жизни (в мистике Макария Египетского, вплоть до исихазма XIII-XIV вв). Ясность в понимание феноменологической топики и внутреннего принципа соединения души и тела внес Немесий Эмесский («О природе человека»). Он писал, что утверждение «душа находится в теле» имеет переносный смысл и подразумевает, что душа «находится в теле не как в месте, а как бы находясь в отношении к нему, и присутствует в нем, подобно тому как, говорят, в нас присутствует Бог». Ведь душа, лишенная величины, объема и частей, выше пространственного ограничения по частям. Душа находится не в месте, а *в отношении*, она не может быть охвачена местом.

Тезис о присутствии Бога в нас обретает в византийской философии особый смысл, поскольку она отстаивала примат ипостасного подчинения в человеке духовной и телесной природ, соединяя христологию (постулирующую тождество ипостасей и инаковость сущностей – человеческой и божественной природ Христа) и антропологию (аналогию соединения божественной и человеческой природ Христа и человека). Поэтому-то человек оказался даже ближе к Богу, чем бестелесные ангелы.

Святые отцы Восточной церкви трактовали человеческую природу и как трехчастное единство духа, души и тела (*трихотомизм*) и как соединение души и тела (*дихотомизм*). «Умное делание» имело духовно-практическую цель – усвоение навыка «различения», отделения злых помыслов, «лукавых» от благих, спасительных помыслов. Собственно грех начинается лишь при «*сочетании*». Грех есть некоторый интерес, внимание, интенция, указывающие на начало согласия с враждебной волей. И далее это проявляется как слияние («*пленение*» и «*страсть*») двух волей – воли человеческой и воли бесовской – а не просто как пришествие зла, захват души некоей волей извне. Это было бы просто насилие над волей. А зло предполагает именно свободу. «Грех, укоренившийся в воле, становится «*противоблагодатью*», и проникает в тварь, превращая ее в пленницу дьявола (застывшего во зле пленника своей воли). Так возникает онтолого-экзистенциальный парадокс: рождение призрачного полюса, противоположного образу Бога, но реального благодаря воле – имеющего свое бытие в самом

небытия (Св. Григорий Нисский). И грех внедряется в то место, где должна быть Божественная полнота (в силу «царствования благодати»), и тем самым разведывается *бездна небытия*. Иероним писал: «Пороки входят в душу через три чувства, как бы чрез окна». «Именно через них входит и сама смерть», добавил позднее Пьер Абеляр¹.

Картину динамической топологии всего живого и души, опирающуюся на платоновскую версию движения души предложил Псевдо-Дионисий Ареопагит. Он описывал три вида движений, присущих всему живому. Причиной («соединением», основанием, утверждением и пределом) с Единым, двигаются *кругообразно*; при нисхождении к низшим чинам – они двигаются *прямолинейно*, направляя всех их к совершенству. А поскольку существа остаются самотождественными, то в силу постоянного возвращения к причине самотождественности (Прекрасному-и-Благому), их движение – *спиралеобразно*. Когда же душа выходит из себя, не входя во внутрь себя самой, движимая единственно своей любознательностью, чтобы посредством разнообразных и многочисленных образов внешнего мира устремится к простому и объединяющему созерцанию – она движется *прямолинейно*¹³. Само же Прекрасное-и-Благое, нисходящее своей «экстатической пресущественной силой» в недра всего сущего и остающееся, однако, запредельным, свободным от сущего, пребывая вне себя, проявляется как Божественное вожеление к сущему, бесконечное и безначальное, «как бы вечно вращающееся по кругу»: пред-существующее во Благе, из Блага произливающееся на все сущее и вновь к Благу к возвращающееся в вечном вращении к самотождественности. Постоянно выступая из себя, оставаясь в себе и к себе возвращаясь. На пути восхождения к Единому апофатик постепенно освобождается от власти того, что доступно познанию, подобно Моисею, восходящему на гору Синай для встречи с Богом. Только перейдя за пределы мира видимых и видящих, Моисей проникает в истинно-мистический мрак неведения, он не принадлежит больше не себе, ни чему-либо чуждому, и, благодаря незнанию, познает превыше ума познающего

Экстаз Псевдо-Дионисия – это выход из себя как из бытия как такового, из сферы тварного, в отличии от экстаза Плотина – «сведения бытия к аб-

солютной простоте» – недаром Плотин определил свой экстаз как «упрощение» (*απλῶσις*), сведения к простоте объекта созерцания. У Плотина экстаз есть «выход из себя», превращение «двоицы» (Я и Бог) в единицу, поглощение субъекта объектом. Псевдо-Дионисий считал, что имя «Единое» «недостаточно» для Бога и противопоставлял ему другое «наивысочайшее имя» – *Святая Троица*, говорящее о том, что Бог – не единство и не множество, а он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть. (Божество воспевается и как Единица, и как Троица, не являясь ни единицей, ни троицей в человеческом или ином смысле). Проявлением отношений между Богом и тварным бытием являются Божественные энергии, не отличающиеся от сущности Св. Троицы, собственно, акт творения («пролитие Божественного Света») стал гранью, предопределением бесконечного и вечного сияния Божества, когда воля Бога сотворила все своими энергиями для того, чтобы все тварное могло вступать в соединение с Богом через эти же энергии.

Место обитания Бога внутри человека, внутри души обнаруживается как топика «*внутреннего человека*» (апостол Павел, Августин Аврелий), но это божественное место феноменологической топики принципиально не вообразимо и не описываемо, но с необходимостью актуализируется средневековой мыслью для самой себя как горизонт – недостижимый и постоянно манящий... Экзистенциальный мир средневекового человека оказывался топологически определен двумя *полюсами*, которые оказывались по сути основополагающими *центрами* – сферой Эмпирея, обиталищем Бога и областью человеческой души (топикой «*внутреннего человека*»), местопребывание которой традиционно связывалось с сердцем.

Феноменологическая топика в христианстве раннего средневековья обретает зримые очертания в созданиях душевной и духовной архитектуры – это «сокровенное домоустройство» внутри самого себя. Люди называются «домочадцами у бога»: Христос – сын в доме Бога, Дом Бога – это верующие (*Евр.3:6; I Тим.3:15*). И человек свободно выбирает «созидание в себе храма» и, очистившись от «адамова наследства», становится праведником, живет «по духу» и в конце духовного человека ожидает вечная жизнь. Или же человек «роет в себе могилу», падает духом и живет

только «по плоти», в грехе, что ведет человека к *внутренней, настоящей «вечной смерти»*. Воля Божья предписывает человеку полюса притяжения и отталкивания – держаться мира горнего, удаляться от мира дольнего (т.е. умирать для этого мира), очищая «чистотой сердца» внутренне око, способное видеть Бога. Путешествие в Град Божий начинается *внутри (изнутри) самого человека*. Для уразумения воли божьей необходимо иметь 7 условий: *Страх Божий, дух благочестия, степень знания, степень силы (крепости), совет милосердия, чистота сердца, мудрость*.

Топографическая картина средневековой феноменологической топики будет неполной, если мы оставим без внимания мирскую-повседневную вариацию религиозной иерархии начал, воплощенную в гротескном реализме, в пародии Средневековья, блестяще исследованную М.М. Бахтиным в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». «Снижение» (перевод всего высокого, духовного, идеального) в материально-телесный план имеет в гротескном реализме строго топографическое значение: «верх» – это небо, «низ» – это земля, поглощающее начало (могила, чрево) и одновременно начало рождающее (материнское лоно), причем и **в космическом**, и **в телесном** аспекте. Поэтому «снижение» амбивалентно: оно отрицает и утверждает одновременно, «снижение» сбрасывает не просто в небытие (могилу), в абсолютное уничтожение, а именно – в производительный, зачинающий низ. Гротескная образная система телесности, «низа» в сгущенном виде выражает особенности мирской концепции отражения метаморфизма явлений и внутренние вызревающие тенденции: 1) преодоление цикличности времени; 2) амбивалентность, взаимоприсутствие двух полюсов (верх-низ, старое-новое, умирающее-рождающееся). Эта гротескная концепция представляла тело как не отделенное от мира четкими границами, как смешанное с миром, как космическое, стихийное и плотское, вещественное начало, как абсолютный топографический низ (зона ругательных адресатов), зона производства, телесная могила (преисподняя).

Между миром мертвых и миром живых существовало напряженное общение: живые посещали мир потусторонний и, вернувшись (воскреснув), рассказывали о своих путешествиях, которые опи-

сывались в *«visiones», «видениях»* («Божественная Комедия» Данте – великолепная художественно-философская квинтэссенция этих рассказов). Мертвые же возвращаются в мир земной для решения незавершенных дел, выполняют функции вестников смерти или, напротив, вселяют в живых надежду на спасение. Основной канал коммуникации между миром живых и миром мертвых – это *«видения»*, в которых покойники являлись бодрствующим или спящим. Сами понятия *«тот свет», «потусторонний мир», «мир иной»* в буквальном смысле отсутствовали в средневековом сознании, поскольку мир живых и мир мертвых являлись скорее взаимопроникающими, взаимодополняющими частями всеобъемлющего иерархизированного универсума, а сами мертвые выступали «особым возрастным классом общества», который предназначался для воскресения и спасения.

Средствами экспансии Я и закрепления места в «ином» пространстве оказывались: *покаяние, паломничество, завещание, основанные на вере в спасение*. Однако, несмотря на социальную мобильность и проявляющуюся подспудно тягу к выходу за границы горизонтов, отмеченные выше, страх бездомности доминировал над стремлением к расширению кругозора. Поэтому совершаемый каждый раз заново выход за пределы здешней реальности – *«трансензия»*¹⁴ (Р.Гвардини) успокаивал душу средневекового человека постольку, поскольку всегда был освящен верой в спасение, надеждой на спасительные трансцендентные, мистические силы, будь то переход в «мир иной», в «град Божий», либо крестовые походы в «Святые земли» для освобождения Гроба Господня. Церковь показала христианам, что Иерусалим небесный можно обрести через Иерусалим земной.

Параллельно с внешней экспансией христианского мира его внутренний передел проходил также под эгидой церкви. Официальная церковь опиралась на аллегорический миллениаризм Августина, на его толкование книги Откровения, – конец мировой истории неизбежен. Но тысячелетнее царство уже наступило как духовное состояние церкви с тех пор, как апостолы восприняли благодать Святого духа, после воскресения Христа. В мире уже существует Град мирской и Град Божий, и каждый христианин может мистически единиться с Богом, наслаждаясь райским блажен-

твом. Милленаристские движения средневековой Европы (как и более поздние) базировались на мечте о тысячелетнем царстве Божьем и происходили от ипостаси христианской эсхатологии – апокалиптической традиции, связанной с мифом об Антихристе. В милленаризме экзистенциальный страх перед вестниками светопредставления – войнами, голодом, эпидемиями, нашествиями варваров смешивался с надеждой на спасение.

Средневековое сознание характеризовалось полным параллелизмом в восприятии времени, истории: не существовало в средневековом настоящем ничего, что не имело бы подобия в прошлом – Ветхий Завет предвозвещал Новый Завет, мирская история подчинялась теме перехода власти. Каждая эпоха имела один центр, одно сердце. Империи передавали друг другу власть, знания, цивилизацию, культуру (от вавилонян – к мидянам, персам, македонянам, грекам, римлянам). Раннехристианские мистики подготовили формирование средневековых философских представлений о человеке как о микрокосме. Феноменологическо-экзистенциальная картина «рисовалась» под влиянием птолемеевских идей о физическом космосе и толкования символических смыслов Библии. Происходило мыслительное конструирование мира как целого и определялось место человека внутри этого целого. Бог как Абсолютная Сущность и как Высшая Личность, не принадлежащая миру, независимая от мира находилась *вне космоса* и, одновременно, *внутри человека*, помещенного в центр мироздания. Ведь человек являлся «*венцом творения*», и даже – в концепциях Оригена и Гр.Нисского – *основанием творения*. Провиденциалистское толкование истории, свойственное Августину, соединенное с креацианизмом, привело к персоналистскому пониманию человека.

Человек представал как «персона» – сотворенная по образу и подобию Бога неделимая личность, обладающая разумом, свободой воли, совестью, т.е. «особый замкнутый мир, внутри которого невидимо действуют борющиеся друг с другом силы добра и зла, духа и плоти, разума и чувственности, долга и склонности; мир, в котором есть свой суд (суд совести) и свой закон (внутренний Логос – зеркало божественного Логоса). Человек есть именно «персона» («маска»), за которой как за временным, преходящим

образом скрывается подлинная (божественная) реальность. Персональный мир человека непрозрачен для других людей и совершенно прозрачен только для Бога. Подобный антропоцентризм был усилен «психологизмом» – возвышением внутреннего мира человека, ведь носителем человеческой личности считалась душа.

Человек выступал *посредником* между Богом и миром, но сущностью «внутреннего человека» являлся Бог как смыслообразующий *центр «центра»* – человека. Бог находится в двух пределах мира – «*вне и наверху*» (в области Эмпиреи), в месте трансцендентности Бога, и «*внутри и внизу*» (в бездне человеческого сердца), в месте имманентности Бога. Так формируется теоцентрическая концепция человека, «теоцентрический гуманизм» (по определению Ж. Маритена), в соответствии с основными положениями которого, осуществляется упорядоченность, иерархизация жизненного пространства, а также вытеснение экзистенциалов – одиночества, страха, смерти – на периферию категориальной сетки, наделение экзистенциалов анти-статусом маргиналов. В основании экзистенциального бытия средневекового человека (как и онтологической картины мира) с необходимостью находился Бог. Божественный порядок проявлялся как в мировом порядке человеческой истории (рассмотренной выше), так в порядке церковной иерархии, воплощенной в архитектурной топике главного церковного здания – кафедрального собора (с соподчиненными зданиями), и Храма в целом, символизирующего мир в целом, освященно-упорядоченный Храмом (часовни, кладбища и др.). Христианский церковный культ, помимо пространственной упорядоченности, задавал и временные ритмы экзистенциального бытия, пронизывающие все сферы и процессы жизни человека – от рождения до смерти, и прикрепляющие его к общим социальным образованиям и процессам. Тео-онтологическая топика Средневековья предопределяла географическую и феноменологическую топiku. Даже Христос оказывается символом *срединности*, идеи *среднего* человека. Средневековая карта мира представляла собой изображение распятого Христа, телом которого являлся мир.

Средневековые представления об индивиду как микрокосме как части и уменьшенной копии макрокосма были выстроены как сложная ие-

рархическая картина мира и личности, которые состояли из суммы элементов. Однако, как можно увидеть на языческих и средневековых христианских схемах, человек как микрокосм (Малый мир), изоморфный Макрокосму (Великому миру) – телу Великого Человека Вселенной был изображен там как «разрезанный человек в сборке», где каждой из двенадцати частей человеческого тела приписаны знаки Зодиака. Индивидуальное Я, личность, самость, еще не могли претендовать на роль центра картины мира, центра, который властно, личностно стягивал бы воедино все части, все элементы. Хотя и формально, по изначальному Творению человек создан как центр земного мира, но это место он утратил, и теперь его жизнь должна быть подчинена восстановлению *status quo*, прописыванию себя в центр земной картины. Но самое большее, на что человек может рассчитывать – это бытие лишь в качестве *посредника* между мирами,

занимающего *место центра* и выступающего неким «*заместителем*» центра. Только в эпоху Возрождения провозглашается и утверждается центром мира «*универсальный человек*», причем «*универсальный человек*» оказывается пребывающим везде, в каждом месте, и *Центр* как *Место* растягивается словно шагреновая кожа. А человек получает способность «притягивать» к себе экзистенциалы, или, если угодно, экзистенциалы начинают «проникать» в феноменологическую топiku человека.

1. См.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 36.
2. Абеляр П. История моих бедствий. // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий М., 1992. С.272-273.
3. Святой Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах // Мист. богословие. С.40-41.
4. Гвардини Р. Конец Нового времени. // Феномен человека. С.256-257.

ЗАКАТ ГУМАНИЗМА

Рупатов
Муслим

Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева, проректор, г.Астана, Республика Казахстан

Метафизик: Вращенное бытие сущего в истоках биокосмического становления, формообразуясь в режиме тотального универсума, сегодня панически выбивает почву у себя из под ног. Бытие сущего во всех его созданных структурах претерпевает крах, испытывает бессилие, как перед собственными гиперболами, так и перед неизбежной тотальной неопределенностью.

Муслим Рупатов (Астана, Казахстан)

Физик: Странно слышать подобные умозаключения, когда реальная картина познания имеет весьма внушительные результаты высвобождения сущего, в смысле особой бытийной самодостаточной системы.

Метафизик: Странность для вас естественна, ибо познание в вашем понимании – это некая игра с бытием природы, как детская забава в прятки; создав нечто технико-инструментальное, вы на какое-то время прячетесь от угроз, потом снова оказываетесь в плену последних. Вы полагаете, что в этой игре важно предвидеть характер предстоящей угрозы и подготовиться к ее избеганию.

Физик: А вы полагаете, нет необходимости делать это, по-вашему, надо смиренно ждать своей участи. Да и вообще, наша работа направлена не только на противостояние бытию тотального, мы, если вы еще не забыли, должны