

Таким образом завершается рассуждение Иоанна Скотта о творении из ничего. Его интерпретация является ярким примером христианского неоплатонизма и развитием идей, почерпнутых из чтения греческих авторов – пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (и в меньшей степени – из чтения Августина). Помимо ценности собственного рассуждения Иоанна Скотта, трактат *Перифьюсеон* важен как уникальный образчик рефлексии средневекового западного мыслителя над текстами упомянутых христианских платоников.

ПРЕДМЕТНАЯ И АСКЕТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО СИМВОЛИЗМА*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

Термин “символизм” в философской литературе употребляется во многих значениях. Например, в концепциях Э. Кассирера и А. Уайтхеда этот термин обозначает универсальный принцип организации семиотических систем: науки, искусства, религии, языка и других измерений осознаваемой реальности, формирующихся в процессе духовно-практической деятельности человека и состоящих из предметов, в разной степени доступных сознанию человека. Одни предметы, непосредственно доступные созерцанию, используются в этих системах в качестве знаков (символов), указывающих на предметы, которые или в данный момент, или же в принципе недостижимы для восприятия, причем предметно-знаки не просто указывают на предметы, являющиеся значениями знаков, но одновременно объединяют и упорядочивают многообразие сущностей-значений. Символизация как способ организации предметной реальности, которая, с одной стороны, доступна сознанию человека, но с другой – не дана в актах непосредственного знания, радикально отличается от другого способа соотношения предметов, непосредственно и опосредованно данных сознанию, а именно от отображения последних с помощью образов. В то время как образ подобен своему прообразу, символ (знак), как правило, наделен совсем иными характеристиками.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).

При такой трактовке символизма символ, очевидно, фактически отождествляется со знаком. Средневековый символизм при этом предстает как один из частных (и не очень интересных) примеров символизма, свойственного самым разным духовным образованиям, возникавшим и функционировавшим на различных этапах развития человеческой культуры: “язык и алгебра... служат примерами более фундаментальных типов символического, чем, скажем, соборы в средневековой Европе”¹.

В данной работе термин символизм будет использоваться для обозначения способа организации религиозного знания; это даст возможность провести четкую границу между понятиями “знак” и “символ”.

ФУНКЦИЯ СИМВОЛА В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

Символ отличается от знака в двух отношениях. Во-первых, символ отсылает не просто к предмету, но к предмету, который становится доступным сознанию при условии вхождения человека в совершенно особый мир – в сферу религиозного опыта. Символ, подобно знаку, является предметом, доступным непосредственному созерцанию; но если знак указывает на предмет, существующий на том же уровне осознаваемой реальности, что и знак (для познания предмета-значения в случае, если бы он вдруг стал доступен непосредственному знанию, человеку достаточно воспользоваться теми же самыми телесными и ментальными способностями, которые необходимы для оперирования со знаками), то символ указывает на нечто трансцендентное человеку в его обычном состоянии, на то, что находится за границами той реальности, которая может быть осознана с помощью естественных способностей и естественной установки сознания. Поэтому символ даже в тех случаях, когда он рассматривается как средство указания на некий предмет, должен быть отнесен к особой разновидности знаков, а именно предназначенных для обозначения *священных* предметов. Во-вторых, – и в этом состоит главное отличие символа от знака, – символ сверхпредметен: он не только указывает на предмет, открывающийся сознанию человека лишь в момент выполнения особого акта – акта веры, но и побуждает к внутреннему преобразению человека. Предметное значение символа неотделимо от его экзистенциального смысла – символ одновременно и устремлен вверх, в сакральную сферу, и обращен к человеку.

Неразрывная связь двух аспектов, предметного и непредметного (эмоционального), согласно Р. Отто, является самой харак-

терной чертой акта веры: проникновение в сакральную сферу всегда переживается человеком как потрясение, сопровождается чувством благоговения, ужаса, страха, осознается как соприкосновение с величайшей тайной, приводящей в трепет человеческую душу². Непредметная составляющая акта веры только условно может быть названа переживанием, чувством, эмоциональной окраской этого акта, поскольку чувства, эмоции, переживания, обычно испытываемые человеком, являются чисто психологическими состояниями, не затрагивающими, как правило, основы личностного существования. Различные психологические состояния сменяют друг друга, образуя поверхностный слой душевной жизни; в повседневной жизни только в кризисных ситуациях чувства и переживания могут привести к более глубокому постижению собственного “я” и онтологических предпосылок существования человеческой личности.

К такому постижению приводит и акт веры; он является одновременно и познавательным, и экзистенциальным актом. Для верующего человека (во всяком случае, для христианина) Бог, к которому он взывает во время молитвы, во-первых, *есть*, и религиозный акт как раз и является актом осознания (постижения) божественного бытия; во-вторых, Бог есть высшее начало, от которого зависит не только (и не столько) внешняя, событийная, сторона человеческой жизни, но и ядро его личности, его душа. Поэтому постоянная устремленность ума и сердца к началу, создающему “внутреннего человека”, является, с одной стороны, предпосылкой жизнедеятельности христианина, с другой – конечной целью его жизни. С акта смирения начинается установление связи с Высшим Началом; эта связь становится прочной, когда человек не просто смирится, но и возлюбит Господа “всем сердцем и всею душою”. Смирение, благоговение, страх Божий, любовь и другие религиозные чувства отличаются от предметно-психологических состояний, выражающих реакцию человека на происходящие в данный момент события, в следующем отношении. События и ситуации, оказывающие влияние на психологическое состояние человека, в принципе могут быть осознаны и зафиксированы без какой-либо эмоциональной реакции на них со стороны субъекта, просто в виде предметов рационального знания. Психологическая оценка или эмоциональная окраска воспринимаемых событий вторичны по сравнению с предметной составляющей тех актов, которые обычно осуществляет человек, взаимодействуя с объектами окружающего мира и с людьми. Реальность, осознаваемая в момент выполнения этих актов, состоит, как правило, из сущностей, обладающих характеристиками двоякого рода: предметными, фиксирующими событие безотно-

сительно к тому, какие чувства оно вызывает в субъекте восприятия, и субъективными, представляющими собой проекцию на само событие переживаний субъекта, сопряженных с восприятием данного события.

Чувства и переживания, сопровождающие различные акты жизнедеятельности, не только не служат причинами формирования тех или иных предметных характеристик, но, наоборот, зачастую препятствуют их выявлению, мешая адекватному постижению реальных событий. Религиозные чувства совсем по-другому связаны с предметом, подлежащим осознанию в акте веры: их наличие – предпосылка, обязательное условие любого, даже самого неполного постижения Высшего Начала. Для человека, не имеющего чувства смирения, слово *Бог* в лучшем случае ассоциируется с некоторым ментальным представлением или с элементом концептуальной схемы, описывающей (на абстрактно-понятийном уровне) общие принципы мироустройства. Чтобы это слово наполнилось реальным содержанием, чтобы оно стало обозначать нечто, осознаваемое человеком как несомненно существующее, человек должен ощутить, почувствовать, признать – не только интеллектуально, но и на том уровне, где речь идет о самом его существовании, – свою зависимость от Высшего Начала. Чувство смирения конституирует, с одной стороны, человеческое “я”, устремленное к Творцу, с другой – данность Высшего Начала сознанию человека, поскольку смиряться означает “жить в присутствии Бога, постоянно помня о Боге, от которого зависит вся моя жизнь”. Поэтому и смирение, и другие религиозные чувства должны рассматриваться не как проявления характера уже сформировавшегося субъекта, но в качестве актов формирования того субъекта, которого не существовало до момента выполнения этих актов, а именно субъекта веры. Религиозные чувства выполняют функцию экзистенциальных актов, посредством которых человек превращается в субъекта веры, сознающего, что его сокровенное “я” перестанет существовать, если будут утрачены чувства смирения, любви, страха Божия и другие “эмоциональные” первоэлементы религиозной веры.

Это объясняет, почему символ не может использоваться, подобно знаку, просто для указания на сакральный предмет, недоступный чувственному восприятию: пока чувства смирения, любви и другие непредметные составляющие акта веры не станут, употребляя термин Канта, “априорными формами” существования человека, последний будет лишен способности к усмотрению сакральных предметов, и потому символ, не включенный в акт веры, вместо указания на сакральный предмет будет отсылать ум лишь к некоторому образу, создаваемому воображением³. Вооб-

ще образы, возникающие в уме в момент богослужения или молитвы, при созерцании икон или при чтении Св. Писания и духовной литературы, выполняют очень важную функцию в процессе осуществления религиозного акта; очевидно, однако, что не ментальные образы как таковые символизируются с помощью символов, участвующих в организации религиозного акта. Образ – это предмет-посредник, непосредственно предстоящий уму, замещающий собою реальный объект, который находится вне ума и воздействует на органы чувств субъекта. Предмет соразмерен познавательным способностям субъекта; реальный мир – это, собственно, мир предметно осознаваемых объектов (т.е. объектов, осознаваемых с помощью образов-предметов). Если в понятие “предмет” вкладывать именно такой смысл, предполагающий нераздельную связь осознаваемой сущности “предмет” с воздействиями от внешнего объекта, рассматривая “предмет” как способ концептуализации воздействий, поступающих на органы чувств субъекта от объектов, уже обладающих бытием, то тогда следует признать, что сакральный мир, являющийся, согласно религиозным представлениям, предпосылкой, причиной бытия мира объектов, способных физически воздействовать как друг на друга, так и на телесные органы субъекта познания, по определению не может осознаваться человеком как состоящий из предметов. Символ, строго говоря, не указывает ни на какой предмет; лишь по аналогии со знаками, используемыми для обозначения сущностей, из которых состоит “этот”, сотворенный мир, т.е. предметно осознаваемая реальность, в том, что символизируется посредством символов, можно условно вычленить два момента: предметную (скорее квазипредметную) составляющую и ускользающий от любой предметной интерпретации экзистенциальный аспект. “Предмет” Богопознания, согласно апофатическому богословию, не является предметом в собственном смысле слова, поскольку он превосходит естественные способности человеческого разума и не может быть схвачен и описан с помощью рациональных понятий, используемых для фиксации предметно осознаваемых объектов. В Боге, утверждает Фома Аквинский, нет никакого “что”, схватываемого посредством понятий. Его собственное бытие и есть то, *что* Бог есть; но такое бытие, очевидно, лежит вне всякого возможного представления. Созерцая вещь, человек, согласно Фоме, не только может, но и должен “за” рационально постижимым предметом своего созерцания, “в сердцевине вещи” выявить акт бытия, созидающий вещь, ее предметные характеристики, и одновременно сообщающий ей существование. Вещь-предмет в этом случае выполняет функцию символа, как бы указывающего на другой предмет – на акт бытия, ко-

торый человек не может схватить с помощью своих естественных способностей сам по себе, независимо от вещи. Непостижимый акт бытия вводится в сферу знания способом, аналогичным тому, какой используется для введения рационально постижимых предметов: один предмет, выполняющий функцию указателя, отсылает к другому предмету, не апеллируя при этом к субъекту, к каким-либо действиям или состояниям последнего. Но поскольку вещь отсылает к неуловимому, в отличие от предметов рационального знания, акту бытия, последний оказывается схожим с предметами в собственном смысле слова лишь по способу введения в сферу, доступную сознанию субъекта, но отнюдь не в силу наличия у него “предметнообразующих” характеристик, – оказывается квазипредметом, символизируемым с помощью вещи-символа, а не обозначаемым посредством знака.

Может показаться, что катафатический путь Богопознания прямо опирается на усмотрение сакральных предметов – божественных совершенств. Когда Дионисий Ареопагит описывает, каким образом человек может познать различные совершенства Бога (благо, могущество, любовь и др.), исходя из имен, с помощью которых именуется Бог, или когда Бонавентура учит о возведении ума к Богу путем констатации в чувственно воспринимаемом мире или в собственной душе человека следов божественного присутствия – несовершенных, если можно так выразиться, совершенств, которые, будучи очищены от дефектов и искажений, свойственных духовным формам, пребывающим в телесном мире, предстанут перед человеческим взором в виде, близком к тому, в каком они созерцаются в качестве идей-образцов божественным умом, – речь, по-видимому, идет именно о символическом познании *предметов* сакрального мира.

Следует, однако, обратить внимание на эмоциональный контекст символического созерцания атрибутов Бога. Катафатический путь восхождения к Богу предполагает выделение в реальности, постигаемой с помощью органов чувств и разума, различного рода “совершенств”. Но что такое совершенство? С одной стороны, объект или характеристика, на которых человек может остановить внимание, сделав их предметом своего рассмотрения: форма вещи, красота, гармония, добрый поступок и т.п. С другой – в понятии совершенства, одном из наиболее употребительных в религиозно-философской литературе Средневековья, несомненно, присутствует субъективный, оценочный момент: совершенное – это вызывающее безусловное принятие со стороны человека, возбуждающее в нем чувство восхищения и преклонения. Поэтому неудивительно, что понятие совершенства было исключено из тезауруса науки Нового времени, поскольку пос-

ледня стремилась к достижению знания о сущностях-предметах, в которых были бы запечатлены одни лишь характеристики познаваемых объектов и не содержалось бы никаких моментов, указывающих, в каком состоянии находится субъект, созерцающий эти предметы. Самое яркое подтверждение значимости субъективной составляющей символического знания, неразрывной связи предметного и эмоционального аспектов познавательного акта, обеспечивающего усмотрение божественных совершенств, можно получить, обратившись к анализу толкования Василием Великим библейского повествования о сотворении мира.

В своих “Беседах на Шестоднев” св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа о творении, апеллируя к непосредственному восприятию как видимого мира, так и слов Св. Писания. Он отказывается вступить на тот путь, по которому пошла древнегреческая философия: вместо поиска начал, сущностей вещей, ради чего требуется, отбрасывая случайное, несущественное, добираться до основы, он призывает к созерцанию каждой вещи или всего мира в их целостности и совершенстве. Всё, что есть в каждой вещи, все ее качества “восполняют”, по выражению св. Василия, ее сущность и “входят в понятие бытия”⁴. Не следует отбрасывать то, что дано чувствам и связанному с ними разумению, и искать то, что стоит за этим. Ищущий неизменной основы или последнего основания рискует либо найти ничто, как при поисках подлежащего для сущности, либо получить бесконечность шагов, разыскивая последнюю причину.

В полном соответствии с христианским вероучением он видит назначение сотворенного мира в том, что он есть училище и местопребывание всего рождающегося и гибнущего: “училище разумных душ, в котором преподается им боговедение и через видимое и чувственное ум возводится к созерцанию невидимого”⁵. Если блаженство уготовано любящим Бога, то любовь к Нему и прославление Его – подлинная цель человека. Тогда этот мир и создан для того, чтобы величием своим и красотой свидетельствовать о могуществе и премудрости Творца. Сам этот мир есть некое “слово Бога”, которое услышать и понять как раз и означает прославить Бога. Природный мир как “слово Бога” к человеку может быть созерцаем лишь тем, чей ум открыт для слушания Бога и чьими устами говорит Бог. Только сказанное пророками есть истинное свидетельство о мире, помимо самого мира, как он предстоит нам. Поэтому самый простой и доступный путь познания – это буквальное прочтение слов Св. Писания, сопровождаемое непосредственным созерцанием природного мира; библейский рассказ о творении может быть подтвержден наглядной картиной мира, как он есть теперь.

Первое же слово Бога – “да будет свет” (Быт. 1, 3) – “создало природу света, разогнало тьму, рассеяло уныние, обвеселило мир, всему дало вдруг привлекательный и приятный вид. Явилось небо, покрытое дотоле тьмою; открылась красота его в такой мере, в какой еще и ныне свидетельствуют о ней взоры”⁶. Озарился воздух, воды сделались светлее. Цель комментаторских усилий Василия Великого – увидеть за словами Писания часть нашего мира, как, например, за словами о тверди “посреди воды и воды” (Быт. 1, 6) – небо, как видимое нами воздушное пространство, несущее в себе и воздушные воды. Перед глазами слушателя в ходе толкования встает картина видимого мира, но полного гармонии и совершенства, какие замыслил явить Творец. Ощущение реальности этого изображения подкрепляется непосредственно схватываемым согласием видимого мира с буквальным пониманием текста. Намерение Василия – дать своим слушателям именно такую мысленную картину, вызывающую радостное ощущение Божественного присутствия, чувство восхищенного изумления перед творением Бога. Картина, предстоящая созерцающему человеку, поставлена в соответствие с повествованием об акте творения таким образом, чтобы перенести это восхищенное изумление с чувственно воспринимаемого мира на Божественное творчество и на самого Бога.

Усмотрение совершенства как в мире в целом, так и в отдельно взятых явлениях и объектах предполагает, что человек перестает мерить сущее мерилom собственного “я” и признает наличие чего-то более высокого, чем он сам, – некоего высшего начала. Собственное бытие человека становится осмысленным постольку, поскольку он может соприкоснуться с совершенством; если бы не было совершенств, его жизнь оказалась бы бесцветной и пустой. Не совершенство существует ради человека, но человек становится человеком в полном смысле слова благодаря совершенству, т.е. существует ради совершенства. Такое иерархическое отношение, связывающее человека с тем, что осознается им как высшее бытие, можно выразить словом “бескорыстное служение”: понятие добровольного служения предполагает у человека “чувства ранга” (термин И.А. Ильина), т.е. непосредственное сознание наличия высшего бытия и признание, что оно является смыслообразующим фактором его жизни. По-видимому, невозможно ответить на вопрос, что чему предшествует – совершенству, как некая предметная данность сознанию, чувству ранга, или же это чувство совершенству. Созерцание предмета или характеристики будет осознаваться человеком как созерцание совершенства лишь в том случае, если созерцающий обладает чувством ранга; и наоборот: наличие у человека указанного

чувства проявляется именно в способности к усмотрению совершенств. Поэтому созерцание совершенств в чувственно воспринимаемом мире свидетельствует о наличии у созерцающего чувства ранга, готовности служить высшему, смыслообразующему бытию. Совершенство, фиксируемое на уровне чувственного восприятия, отсылает прежде всего к экзистенциальному акту (акту служения), двумя полюсами которого являются “я”, обладающее чувством ранга, и предметное совершенство, усматриваемое этим “я”. Предмет, данный в акте восприятия в момент созерцания совершенства, символизирует, во-первых, экзистенциальный акт, осуществляемый в настоящий момент и являющийся предпосылкой усмотрения предмета, во-вторых, экзистенциальный акт более высокого уровня, предмет которого в принципе недоступен чувственному созерцанию, в-третьих, предмет акта более высокого уровня. При такой трактовке символизма первичным объектом символизации оказывается априорная структура экзистенциального акта, определяющая соотношение “я” и предметно созерцаемого совершенства. Эта структура задается непредметной составляющей экзистенциального акта (чувством ранга, всецелой устремленностью всех способностей человека: ума, сердца, воли – к совершенному бытию); поскольку непредметная составляющая формирует “пространство” или “силовое поле” религиозной веры, попытаемся более детально ее проанализировать.

ОБ ОТЛИЧИИ РЕЛИГИОЗНОЙ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ ОТ ПРЕДМЕТНОЙ

Главным препятствием на пути Богопознания, согласно христианскому вероучению, является гордыня. Достаточно существо, сотворенному Богом и осознающему свою связь с Творцом, возгордиться, оно тотчас утратит способность к Богообщению. Причем навсегда, если гордыня превратится, как у Сатаны, в определяющий мотив поведения. “Быть гордым” означает не что иное, как быть независимым в своем бытии, в своих действиях от другого; осознавая себя в качестве самодостаточной единицы бытия, гордый не просит ничьей помощи и не ощущает нужды в ней. Люцифер захотел быть равным Богу; сатанинская гордыня выразилась в желании Люцифера быть таким же безначальным (не детерминированным извне) началом собственных действий, каким является Бог. Тем, чтобы “быть как боги”, Сатана в облике змия соблазняет и первых людей.

Из библейского повествования о бунте Сатаны против Бога можно извлечь, по-видимому, ясное и недвусмысленное истолкование столь важного для христианского вероучения понятия гордыни (гордости): противопоставление себя, в качестве самостоятельной единицы бытия и действия, Богу. Гораздо сложнее понять, что представляет собой человеческая гордыня; очевидно, человек может вообще не соотносить свое поведение с религиозными заповедями, жить, не руководствуясь никакими богоборческими мотивами, и в то же время обладать гордыней. Собственно, слово “гордыня” применительно к человеку и обозначает в первую очередь забвение Бога. Забвение не в том смысле, что человек сначала помнил о Боге, а затем перестал о нем вспоминать, но забвение, обусловленное самим образом жизни, способом существования человека: если человек привык жить и действовать, полагаясь на себя, на свой ум и свои способности, если он осознает себя исходным пунктом (первопричиной) разумных действий, то в непосредственно осознаваемой им реальности, включающей и его самого, и результаты его деятельности, просто нет места для начала, детерминирующего его ум и волю, т.е. для Бога, поскольку человек сам иницирует свои действия. Каждый человек, добивающийся реализации поставленных целей, фактически выступает в качестве творца (начала) своих действий; если бы он не смог по своему усмотрению определять характер и последовательность действий, выбирать средства, необходимые для достижения целей, он никогда не смог бы достичь искомого результата. Позиция творца – это как бы естественная позиция человека, обеспечивающая его выживание в мире; чтобы взаимодействовать с другими объектами, человек должен вести себя как автономная, самодостаточная единица бытия, как центр сознания и действий, на свой страх и риск создающий новую реальность, состоящую из предпринимаемых им действий и их результатов. Означает ли это, что для человека, живущего “в миру”, т.е. занимающегося тем или иным видом деятельности, закрыт путь Богопознания? Является ли чувство гордыни неотъемлемой характеристикой человека-творца? Может ли человек, не отказываясь от творческой деятельности, освободиться от гордыни?

Очевидно, что без ответа на эти вопросы ключевое для понимания акта веры понятие гордыни остается непроясненным по своему содержанию. Анализ понятия гордыни естественно начать с трактовок этого понятия в христианской литературе. Очень выразительное противопоставление двух противоположных позиций по отношению к Богу, которые в принципе может занимать человек, мы находим в сочинении Никодима Святогорца “Невидимая брань”. “Со времени преступления прародителя

нашего, мы, несмотря на расслабление своих духовно-нравственных сил, обыкновенно думаем о себе очень высоко. Хотя каждодневный опыт очень впечатлительно удостоверяет нас в лживости такого о себе мнения, мы в непонятном самопрельщении не перестаем верить, что мы нечто, и нечто не маловажное. Эта однако ж духовная немощь наша, весьма трудно притом замечаемая и сознаваемая, паче всего в нас противна Богу, как первое исчадие нашей самости и самолюбия и источник, корень и причина всех страстей и всех наших падений и непотребств. Она затворяет ту дверь в уме или духе, через которую обыкновенно входит в нас благодать Божия, не давая благодати сей внити внутрь и возобитать в человеке. Она и отступает от него. Ибо как может благодать, для просвещения и помощи, войти в того человека, который думает о себе, что он есть нечто великое, что сам все знает и не нуждается ни в чьей сторонней помощи”⁷.

Таким образом, человек закрывает себе путь к Богу в тот самый момент, когда он осознает себя таким “я” (самостью), которое само по себе есть “нечто, и нечто не маловажное”. Альтернативой акта самоутверждения является “искреннее сознание своей ничтожности и полное убеждение и чувство, что всякое в нас добро, в нашем естестве и нашей жизни, происходит от Него единого (Бога), как источника всякого блага, и что от нас не может произойти ничего истинно доброго, ни помысл добрый, ни доброе дело”⁸. “Неценение себя” и “ненадеяние на себя” служат ключами, открывающими, согласно Никодиму, дверь в Царство Небесное. Поэтому первый шаг, который должен сделать человек, стремящийся к достижению христианского совершенства, состоит в следующем. «Познай свое ничтожество и постоянно содержи в мысли, что ты сам собою не можешь делать никакого добра, за которое оказался бы достойным царствия небесного. Слушай, что говорят богомудрые отцы: Петр Дамаскин уверяет, что “ничего нет лучше, как познать свою немощность и неведение, и ничего нет хуже, как не сознавать этого” (Греч. Добротол. стр. 611). Св. Максим Исповедник учит, что “основание всякой добродетели есть познание человеческой немощности” (Добротол. греч. стр. 403). Св. Златоуст утверждает, что “тот только и знает себя наилучшим образом, кто думает о себе, что он ничто”»⁹.

Но одного сознания своего ничтожества недостаточно, чтобы превратить мирского человека в человека веры. В случаях, когда “неценение себя” и “ненадеяние на себя” становятся доминирующими состояниями психики, человеку грозит паралич воли и он впадает в отчаяние. Оказывать позитивное воздействие на человеческую личность эти факторы смогут при одном условии: если чувство собственного ничтожества у человека будет сопровож-

даться ясным сознанием, что он, не обладая сам по себе ни полнотой, ни устойчивостью бытия, может обрести и то и другое, поскольку в структуре бытия есть начало, способное вдохнуть в него жизнь и сделать его существование устойчивым и осмысленным. В этом случае чувство собственного ничтожества становится одной из составляющих акта веры, в рамках которого человек ощущает себя обладающим бытием, разумом и волей только благодаря соотнесенности с Высшим Началом. “Быть живым” – означает для человека веры ощущать присутствие Бога, осознавать непосредственную связь с Началом собственного бытия; когда эта связь прерывается, “я”, существующее в качестве одного из полюсов акта веры, теряет точку опоры и исчезает, т.е. в буквальном смысле обращается в ничто. Идентификация человека с “я”, существующим исключительно в соотнесении с Богом и превращающимся в ничто, как только человек начинает жить и действовать сам по себе, – главная предпосылка осуществления акта веры.

Эту предпосылку можно описать и в других терминах. Человек, чтобы осуществить акт веры, не должен полагать, по слову Никодима Святогорца, что он есть “нечто”, т.е. не должен ощущать себя готовой, окончательно сформировавшейся единицей бытия. Он должен сознавать себя в процессе непрерывного творения, причем сознавать это не на уровне ментального представления, а как факт своего существования. Для человека, существующего в процессе творения, его, как некоего обособленного “я”, нет: чтобы у него появилось сознание всей “самости”, ему необходимо ощутить себя не получающим бытие из Источника бытия, но существом, обладающим автономным бытием, способным жить и действовать самостоятельно.

Находиться в процессе творения – это значит отдавать себе отчет в том, что душа (центр сознания и деятельности человека, конституирующий единство его личности) существует не только на уровне реальности, доступной чувственному восприятию. На этом уровне реальность предстает состоящей из обособленных субстанций, взаимодействующих друг с другом; человек выступает в качестве одного из агентов взаимодействия, а душа, управляя взаимодействием, выполняет функцию начала действия. Чтобы быть ядром личности, основой ее единства, душа сама должна сохранять единство – быть живой, а не мертвой душой; человек, утративший *душу живу*, не способен ощутить ни ценности, ни полноты бытия. Как бы успешно он ни взаимодействовал с другими субстанциями, какое бы привилегированное положение ни занял в ряду уже сформированных единиц бытия, он будет мертв в духовном смысле, потому что у него мертвая душа: “какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?”

(Мат 16, 26). Сохранить единство, остаться живой душа сможет только в том случае, если, покинув мир, перейдет в иное измерение бытия, где она осознает себя соотнесенной не с субстанциями, обладающими бытием, но с Началом своего бытия, целостности и единства. Чтобы сохранить свою душу, человек должен постоянно поддерживать контакт с Высшим Началом – молиться, устремляясь всей душой к Богу. Такая устремленность – единственный способ “хранения души”; отсюда наставление “непрестанно молитесь” (1 Сол. 5, 17), которое вслед за апостолом повторяют многие христианские писатели.

Требование непрерывной молитвы указывает на радикальное отличие христианского представления о душе от учений о душе, сформулированных в античной философии, в частности в доктрине Платона. Подобно тому как истинная суть вещей всегда есть, и есть нечто неизменное и постоянное, так и душа, по словам Платона, “решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся. ...Божественному, бессмертному, умпостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянно и неизменному самому по себе в высшей степени подобна и наша душа” (Федон, 79e–80b). Обладая сама по себе устойчивым, неизменным бытием, душа не нуждается в усилиях, направленных на сохранение ее единства и целостности. Своего высшего совершенства душа достигает, приобщаясь царству неизменного бытия в акте умосозерцания; погружаясь в стихию изменения, находясь под воздействием страстей, душа страдает, но она, во-первых, не разрушается, не погибает, а во-вторых, человек может сам, опираясь исключительно на свои способности, которыми он обладает от природы, – разум и волю, выйти из подчинения страстям и достичь должного совершенного состояния. Что бы ни делал человек, каким бы порокам он ни предавался, античный мыслитель никогда не скажет, что душа этого человека мертва. Чтобы сказать так, как Ефрем Сирий: “Душа умерщвлена грехом”¹⁰, – человеку надо ощутить, что душа не может существовать так, как существуют субстанции, которые в какой-то момент обрели бытие и в дальнейшем сами способны поддерживать свое существование. Если обретение бытия описывать в терминах творения, то душа, утрачивающая единство и целостность без осуществления актов веры, без сознательной устремленности к Высшему Началу, должна быть названа не просто сотворенной сущностью, но сущностью, находящейся в процессе непрерывного творения. Вот почему Иоанн Златоуст в “Наставлениях о молитве и трезвении” мог утверждать: “Кто не молится и не имеет желания наслаждаться частым беседованием с Богом, тот мертв, бездушен и непричастен ума”¹¹.

Представление о душе как созидаемой в акте молитвы возникает в практике духовной аскезы. В этом представлении резюмирован личный опыт христианских подвижников; чтобы осуществить акт веры, человек должен занять определенную экзистенциальную позицию, позволяющую ему непосредственно ощутить зависимость своей души от Высшего Начала и невозможность сохранения ее единства без Богообщения. Душа в акте веры не является ни предметом рационального знания, ни предметом созерцания; она выполняет операцию, необходимую для осуществления акта веры и становится одним из полюсов, или моментов, экзистенциального акта. Человек, выполняющий акт веры, осознает свое “я”, т.е. в каком-то смысле он имеет знание о своей душе, но это знание не является знанием о *предмете*. Такое знание можно назвать как операциональным, поскольку человек осознает себя совершающим определенную операцию, так и экзистенциальным, потому что в этот момент формируется его “я” как религиозного человека, не мыслящего себя, свою жизнь, свое существование вне соотнесения с Высшим Началом. И хотя устремленность души к Богу, как утверждают подвижники, является обязательным условием постижения собственной души, т.е. акт веры, акт молитвы одновременно является и познавательным актом, посредством которого человек приобретает знание как о Боге, так и о своей душе, и Бог, и душа, если и могут быть названы предметами знания или предметами созерцания в рамках этого акта, то только в переносном смысле по аналогии с предметами рационального знания в широком смысле слова, будь то предметы мышления или чувственного восприятия, с которыми человек имеет дело в обычном, нерелигиозном опыте. Отличие экзистенциальных предметов, усматриваемых в акте веры, от предметов рационального знания в самых общих чертах может быть описано следующим образом. Если исходить из кантовской модели познания, то предметы знания возникают в результате концептуализации воздействий, поступающих извне на органы чувств человека (чисто ментальные, понятийные образования, с которыми человек оперирует в процессе мышления, введение которых не обусловлено внешними воздействиями, сами по себе являются не предметами знания, но лишь средством формирования последних). Предмет рационального знания противостоит сознанию в двояком смысле: он находится вне “я”, созерцающего этот предмет, и он противоположен сознанию, поскольку сам предмет по определению не является и не может быть сознанием – в акте рационального знания сознание непосредственно осознает лишь телесные объекты, взаимодействующие с органами чувств субъекта познания. Даже в случае взаимодействия с су-

ществами, наделенными разумом, разговаривая с ними, наблюдая за их мимикой и жестами, мы можем лишь опосредованно, на основании воздействий, оказываемых ими на наши органы чувств, умозаключить о наличии у них сознания. Ни наше собственное сознание, ни сознание других людей непосредственно не является предметом рационального знания; предмет может быть осознаваемым, но никогда не может выполнять функцию сознающего начала.

В акте веры сознание человека, т.е. сознание, связанное с телом, существующее в сфере взаимодействия, вступает в контакт с сознанием, находящимся за пределами этой сферы. Описания духовного опыта, составленные христианскими аскетами, отличаются во многих деталях, но все они сходятся в том, что 1) акт Богопознания – это акт разума, что сознание (ум-дух, если воспользоваться термином архимандрита Софрония /Сахарова/) является главной способностью, с помощью которой осуществляется акт веры; 2) Бог в акте веры открывается как Тот, Кто осознает (освещает, просвещает) человеческую душу, т.е. как сознание, подобное человеческому разуму, но превосходящее его по своему совершенству. Как говорит Ефрем Сирийский в “Наставлениях о молитве и трезвении”: “Молись Господу, чтобы просветил очи сердца твоего”¹².

Если понятия мышления, интеллекта использовать, в соответствии со сложившейся традицией, для обозначения способности постигать предметы, то тогда следует признать, что осуществление акта веры предполагает наличие сознания принципиально иного типа, отличающегося от предметного сознания, когда сознанию-интеллекту противостоит осознаваемый предмет. Используя термин, который используется в сочинениях, описывающих практический опыт Богопознания, познавательную способность, проявляющуюся в момент выполнения акта веры, можно назвать “оком души”, или “умным оком”. Познание, которое достигается в результате функционирования данной способности, предполагает совсем иное соотношение между двумя полюсами познавательного акта: “осознающим” и “осознаваемым”, чем в случае познания предметов. В акте веры Бог является осознающим началом, а душа – осознаваемой. Поскольку именно этот момент определяет своеобразие акта веры, остановимся на нем несколько подробнее.

Во-первых, следует отметить, что связь, устанавливаемая между душой и Богом, не является интеллектуальной. Бог в акте веры не предстает в качестве предмета, обладающего концептуально постижимыми характеристиками, фиксируемыми с помощью понятийно-языковых средств. Человек сознает присутствие

Бога не потому, что он видит Бога, но потому, что Бог “видит” его. Слово “видеть” взято в кавычки, потому что Бог видит в человеке то, что в принципе не может стать *предметом* созерцания – его сознание, его душу. С помощью способности, позволяющей ему видеть, осознавать предметы, человек не может увидеть свою душу. Сознывая предметы, он устремляется к не-я; сознающее начало человека, его я, само остается недоступным осознанию. Утверждать, что акт веры выполним, означает, по существу, высказать убеждение в том, что помимо предметного сознания есть и иной тип сознания – Сознание, способное видеть другое сознание. Сознание человека, связанное с телом, функционирующее в сфере взаимодействия, но не фиксируемое изнутри этой сферы, может быть осознано Сознанием, пребывающим вне сферы взаимодействия.

Во-вторых, душа человека не только осознается в акте веры, но и конституируется в нем, – превращается из инструмента взаимодействия, из робота, выполняющего действия, но неспособного постичь самого себя, в душу, сознающую свое бытие, знающую себя именно как душу, – как нечто отличное от всего, с чем ей приходится соприкоснуться в сфере взаимодействия. При взаимодействии с внешними объектами и при концептуализации воздействий сознание человека функционирует не в качестве обособленной способности, но совместно с органами чувственного восприятия, непосредственно участвующими во взаимодействии. Даже процессы мышления неотделимы от движения глаз, мышечного напряжения и т.п. В акте веры душа не устремляется вовне, к предметам, отличным от сознания, но собирается воедино и выйдя за границы сферы взаимодействия, предстает как таковая Сознанию. Без помощи Высшего Начала этот выход неосуществим; сознание в узком смысле слова, т.е. предметно ориентированное сознание, в принципе неспособно возвратиться к себе. Термин “осознавать” применительно к Высшему Началу означает содействие в “собрании” души, в противодействии опасности растворения, “распыления” в стихии взаимодействия, угрожающей душе, постоянно пребывающей в предметном мире. Это содействие осознается человеком как Божественная любовь, очищающая, просветляющая и укрепляющая его душу; предстоя Богу в акте веры, человек не только обретает единство души, единство сознания – для него становится очевиден тот факт, что ядром его сознания является не сознание предметов, а сознание-любовь. Ему открывается горный мир, основанный, в отличие от мира взаимодействия, на законе любви. Именно этот, непредметный мир и символизируется с помощью символов.

Итак, отталкиваясь от описаний акта веры, имеющих в аскетической литературе, мы приходим к выводу: акт веры – это акт разума или сознания; осуществление акта веры предполагает функционирование сознания особого типа – сознания-любви. Сознание-любовь несовместимо с предметным сознанием. Последнее направлено на находящееся за границами сферы сознания, в то время как сознание-любовь соединяет сознания; если предметное сознание уводит человека от себя, то сознание-любовь конституирует единство его души. Вот почему стремившиеся к наиболее совершенному осуществлению акта веры уходили в пустыню, стремились стать “невеждами в делах человеческих”. “Велик подвиг и страх – хранить душу. Итак, надлежит тебе, – поучает авва Филимон, – совсем удалиться от мира и отторгнув душу от всякого сострастия телу, стать безградным, бездомным, бессобственником, бесхлопотником, бессообщником, невеждою в делах человеческих, смиренным, сострадательным, благим, кротким, тихонравным, готовым принимать от Божественного ведения вразумительные напечатления на сердце. Ибо и на воске невозможно писать, не изгладив наперед прежде начертанных на нем букв”¹³.

ТРАКТОВКА АКТА ВЕРЫ В ДОКТРИНЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Средневековая теология предпринимает попытку осмыслить Откровение и духовный опыт, используя понятийный аппарат античной философии. Поскольку античные философы описывали мир исключительно с позиции предметной установки сознания (в сочинениях Платона и Аристотеля впервые был четко сформулирован идеал рационального, предметного, знания), предметное сознание и в средневековых теологических доктринах отождествляется со способностью разумения как таковой. Объекты веры, как они описываются в теологических доктринах, отличаются от объектов рационального знания отнюдь не тем, что они лишены предметной формы; они также являются предметами, потому что они в принципе доступны созерцанию. Правда, человеческий ум в его нынешнем, поврежденном грехопадением, состоянии, неспособен созерцать объекты сакрального мира, но удостоившийся благодатной помощи от Бога в состоянии их созерцать.

Такая трактовка объектов веры, несомненно, опирается на известное изречение ап. Павла: “Вера есть упование на извещение, вещей обличение невидимых” (Евр 11, 1). И в Св. Писании, и в христианской литературе мы постоянно встречаем упоминание

о созерцании “вещей невидимых”. Необходимо, однако, учитывать, что слова “вещи”, “созерцание” и т.п., казалось бы, прямо указывающие предметные характеристики “горнего мира”, не несут той терминологической нагрузки, которую они приобретают в контексте греческой философии. “Созерцания”, о которых идет речь, в частности, в аскетической литературе, или образы, фигурирующие в пророческих книгах Библии, по существу, являются символами, отсылающими к таинственному, понятийно невыразимому миру Божественной любви. Умосозерцание же идей, о котором говорит Платон, или аристотелевское постижение сущностей вещей, напротив, служат инструментами достижения рационального знания, созданию картины мира, состоящего из единиц бытия – предметов, обладающих формой и отвечающих двум требованиям: на каждый из них человек может, во-первых, сконцентрировать внимание, во-вторых, подвести предмет, предстоящий сознанию в акте чувственного восприятия или умосозерцания, под определенное понятие. И вот именно такой ум, совпадающий со способностью *постижения предметов*, в средневековой схоластике рассматривается в качестве способности, обеспечивающей выполнение акта веры. “Веровать – значит мыслить с согласием”, – утверждает, вслед за Августином, Фома Аквинский¹⁴. Вера является актом интеллекта, потому что объектом веры является Первая Истина, а познавать истину – дело интеллекта. Но акт веры отличен от акта знания, потому что в этих актах интеллект, во-первых, имеет дело с различными объектами: “объект знания есть нечто созерцаемое, тогда как объект веры не является созерцаемым”¹⁵. Во-вторых, он схватывает их разными способами: “то, что знают, является объектом узнающего восприятия (*agnitio*)”¹⁶; благодаря ясному видению объекта интеллект в акте знания непосредственно удостоверяется в том, что объект собой представляет, и ему не надо приводить никаких дополнительных аргументов или обоснований, чтобы он согласился с тем, что объект именно таков. Вера сходна с мнением в том отношении, что объекты этих актов недоступны непосредственному рассмотрению. Но если, высказывая мнение, человек вообще не имеет основания утверждать, что дело обстоит именно таким образом, т.е. его интеллект не может дать твердого согласия на то, какое мнение из многих высказанных по данному поводу следует выбрать, то в акте веры интеллект “твердо держится одной стороны, и в этом отношении верующий имеет нечто общее с знающим и постигающим”¹⁷. Но “интеллект верующего определяется к чему-то одному не посредством разума, а посредством воли”¹⁸. “В акте веры воля имеет главенство; посредством веры интеллект дает согласие на представленные ему

вещи, в силу акта воли, а не потому, что он с необходимостью движим самой очевидностью истины”¹⁹, почерпнутой им из Св. Писания.

Поскольку интеллект не схватывает объекта, на который он дает согласие в акте веры, в этом акте, констатирует Фома, “мы находим наиболее несовершенную операцию интеллекта, если оценивать со стороны интеллекта, хотя операцию величайшего совершенства со стороны объекта”²⁰. Но объект, в данный момент несовершенным образом постигаемый интеллектом в акте веры, может стать объектом акта знания, произведенного впоследствии тем же самым интеллектом, либо быть в данный момент объектом знания другого интеллекта. Как пишет Фома, «то, что является объектом видения или знания для одного, может оказаться предметом веры для другого. Ведь мы надеемся некогда видеть то, во что теперь веруем о Троице, согласно сказанному (1 Кор. 13, 12): “Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу”, ангелы же таким видением уже обладают; так что то, во что мы веруем, они созерцают. Подобным образом может случиться, что являющееся объектом созерцания или знания для одного человека, даже еще на его пути [к небесному отечеству], есть объект веры для другого человека, который не имеет об этом доказательного знания»²¹. Следовательно, один и тот же объект может быть и объектом знания, и объектом веры. Исключена лишь ситуация, когда одна и та же вещь выступает для одного и того же интеллекта одновременно и в качестве объекта знания и объекта веры.

Приведенные высказывания Фомы подтверждают, таким образом, мысль, сформулированную выше: объект веры в средневековой схоластике рассматривался как обладающий сам по себе формой предмета, что делало его в принципе доступным созерцанию, хотя в рамках акта веры он оставался недоступным непосредственному усмотрению. Следует, однако, уточнить, что под “актом веры” Фома Аквинский имеет здесь в виду не акт Богообщения, о котором шла речь выше и выполнению которого предшествует долгий и трудный путь аскезы, а акт веры в истину Откровения. Фома различает *неоформленный* и *оформленный* акты веры. Неоформленная вера возникает у человека в том случае, когда его разум соглашается с положениями веры, соглашается с тем, что Бог существует, но это не влияет на его поведение. Его вера остается безжизненной, поскольку у него нет внутреннего импульса, который побуждал бы его двигаться к благой цели. Чтобы неоформленная, безжизненная вера превратилась в живую, человек должен обрести любовь к Богу. Поскольку “каждая

вещь действует через свою форму, вера же действует через любовь, поэтому влечение любви (*dilectio caritatis*) является формой веры”²².

Обратим внимание, что вера без любви, т.е. базирующаяся на акте интеллекта, составляет, согласно Фоме, основу религиозной жизни. Именно неоформленная вера объединяет всех членов Церкви, поскольку ею обладает каждый верующий человек, но не все наделены даром любви. Не любовь предшествует вере, но, наоборот, вера – любви: любовь “предполагает веру, так как воля не может стремиться к Богу с совершенной любовью, если ум не обладает правильной верой о Нем”²³. Вера является прежде всего актом интеллекта еще и потому, что у святых в будущей жизни “вера сменяется небесным созерцанием... Но созерцание – в уме. Поэтому также и вера”²⁴. Чтобы обрести видение того, во что он верит, недостаточно естественных способностей; человеку необходимо иметь дары Святого Духа. “Дары суть совершенства человека, посредством которых он бывает расположен к тому, чтобы быть податливым к побуждениям Бога. ...Человеческий разум совершенствуется двумя путями: во-первых, своим природным совершенством, т.е. естественным светом разума; во-вторых, сверхъестественным совершенством, т.е. теологическими добродетелями. ...В делах, подлежащих человеческому разуму и направленных к соприродным человеку целям, человек может действовать через посредство суждения своего разума. ...Но в делах, направленных к сверхъестественным целям, к которым движет и человеческий разум, поскольку он до некоторой степени и несовершенным образом сформирован теологическими добродетелями, побуждающего движения разума недостаточно, если не будет свыше побуждения и движения Святого Духа”²⁵.

Божественные дары, превосходящие естественные способности человека, не отменяют действия последних, но, напротив, сообщают им дополнительное совершенство; в частности, применительно к сфере познания, они расширяют границы знания, освобождают от необходимости обоснования усматриваемых с их помощью истин. Если сверхъестественное знание сопоставить с естественным, используя признак предметности в качестве основания сопоставления, сверхъестественное знание окажется отличающимся не по типу сущностей – объектами знания в обоих случаях являются предметы, доступные созерцанию, – но светом, освещающим сущности-предметы. Благодатный свет, превосходящий свет естественного разума, освещает предметы, невидимые в естественном свете разума.

Возникает, однако, следующий вопрос. Если Богопознание опирается на функционирование предметного разума, то почему,

чтобы достичь духовного совершенства, необходимо стать “невеждою в делах человеческих”? Почему надо, как настаивают подвижники, удалиться от мира, освободиться не только от телесных страстей, но и от знания о мире, стать “нищими духом”, “ничем”, чтобы начать духовное восхождение? Ведь если Богопознание предполагает расширение сферы предметного разума, то скорее следовало бы поощрять занятия, ведущие к совершенствованию естественных познавательных способностей, с тем чтобы человеческий разум, постигая чувственно воспринимаемые вещи, приобретал навыки созерцания, необходимые и для познания сакральных предметов. Предположив, что при познании Бога и познании вещей задействована одна и та же познавательная способность, мы уже не сможем утверждать, что эти пути познания несовместимы друг с другом. Ни Фома Аквинский, ни средневековая схоластика в целом не ставят верующего человека перед альтернативой – необходимостью выбора между стремлением к познанию мира и стремлением к Богу. Но такая альтернатива неизбежно встает в том случае, если предметная установка сознания и экзистенциальная установка, обозначаемая в христианской литературе понятием гордыни, каким-то образом связаны друг с другом.

ПРЕДМЕТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ФОРМИРОВАНИЕ ЭГОЦЕНТРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Может ли человек, взаимодействуя с объектами, – сущностями, с одной стороны, существующими независимо от человека, с другой – обладающими концептуально постижимой, *предметной* формой, – познавая эти объекты, ощущать себя “ничем”? Или же он всегда будет сознавать себя началом, первопричиной любых действий, какие он производит? И не только началом, но и в большинстве случаев последней целью всех действий, поскольку они являются лишь средством сохранения и упрочения устойчивости его природного и социального бытия. Чтобы действовать целенаправленно, человек должен прежде всего иметь план действий: он должен оценить исходную ситуацию, а также представить, каковы будут последствия его действий. Иными словами, он должен сконструировать идеальную картину некоторого фрагмента реальности, точнее две картины – до начала и после окончания действия. Картины реальности, складывающиеся в его голове, должны быть значимы для него; если бы он относился к ним как к пустым образам, произвольно возникающим в уме,

он никогда не смог бы осуществить действия. Эти картины должны стать частью его внутреннего мира, частью его я; пустое я, не имеющее собственной идеальной картины мира, не способно действовать самостоятельно. Чтобы стать “ничем”, необходимо из начала, первопричины действия, каковым является каждый человек, предпринимающий самостоятельные действия, превратиться в исполнителя чужой воли. Смирение предполагает прежде всего отсечение собственной воли и в монашеской практике достигается путем отказа от “самочинных” действий. Путь Богопознания начинается с послушания: новоначальный должен научиться, не рассуждая и не обсуждая, выполнять указания своего духовного наставника.

Чтобы взаимодействовать с объектами, человек должен находиться не в акте творения, не ощущать себя существом, которое само по себе не имеет бытия и существует при условии, что оно всецело устремлено к Источнику бытия, но осознавать себя уже сформированной субстанцией в ряду других субстанций, обладающих бытием. Его сознание погружено в стихию взаимодействия; оно является одним из начал формирования действий, позволяя осознать результаты прошлых и предвидеть результаты будущих взаимодействий. Чтобы управлять процессом взаимодействия, сознание должно функционировать согласованно со способностями, позволяющими человеку физически взаимодействовать с телесными субстанциями, т.е. воспринимать воздействия извне и самому воздействовать на окружающие объекты. Оперирруя с объектами, сознание не только устремляется вовне с целью концептуализации получаемых воздействий; чтобы отслеживать и адекватно реагировать на изменение окружающей обстановки, сознание должно быть детерминировано внешними объектами, постоянно быть “привязанным” к предметным образам, с помощью которых фиксируются изменения воздействий. Оно должно быть детерминировано и целями, которые субъект намеревается реализовать, накопленными представлениями о мире в целом и об отдельных явлениях, и логикой предшествующего поведения. Находясь в процессе активной, творческой деятельности, требующей принятия самостоятельных решений в ограниченное время, человек вынужден, во-первых, концентрировать все свое внимание на “не-я”, не имея возможности возвратиться к себе, во-вторых, он не в состоянии предпринять усилий, которые дали бы ему возможность освободить сознание от детерминации со стороны внешних, по отношению к сфере сознания, факторов.

Таким образом, деятельность, направленная на познание и преобразование объектов, предполагает наличие в человеке

такого я, выполняющего функцию центра разумных действий, в составе которого сознание объединено с чувственными способностями, участвующими в процессах познания и взаимодействия. Такое я образуется на операциональном уровне всякий раз, когда субъект предпринимает какие-либо целенаправленные действия; очевидно, что для предметно-ориентированного я не существует и не может существовать того, что обозначается понятиями *Бог* и *душа*. Означает ли это, что и для человека в целом, коль скоро он действует, т.е. превращается (на операциональном уровне) в такое я, закрыт выход в иное измерение реальности?

Да, если он отождествляет себя, свое сокровенное я, с предметным я, если он не только действует, но и самоутверждается посредством действий. Для выполнения любых действий достаточно операционального я – человек должен создать идеальную “картинку” происходящего и определить направление своей деятельности. Непосредственной целью действия является достижение того или иного результата; но зачем, ради чего осуществляется то или иное действие? Что побуждает человека действовать в ситуациях, когда его жизнь в безопасности и ему не угрожает голод? Что придает смысл его действиям, какими мотивами он руководствуется в тот момент, когда действует? Операциональное я превращается в субстантивированное я, в эго, или самость, когда я, выполняющее функцию начала действия, полагается в качестве конечной цели любого действия. Смысл действия в том, чтобы я, действующий, завоевал достойное место в ряду других действующих субстанций. Индивид (человек, обладающий эгоцентрическим сознанием) всегда соотносит себя с другими людьми; его главное стремление – удостовериться в своей значимости самому и доказать свою значимость другим. Индивид меряет свое достоинство мерою достигнутых успехов, постоянно сравнивая свое положение и свой достаток с положением и достатком окружающих. При этом действие для него важно не только как средство достижения каких-то результатов, но как проявление его воли; индивид самоутверждается, отстаивая значимость своего действия просто потому, что это *его* действие.

Самоутверждение часто происходит на бессознательном уровне; сознание в этом случае используется не только как инструмент взаимодействия, но и как средство реализации бессознательного стремления к самоутверждению. Оно оказывается в плену у подсознательных импульсов и мотивов, побуждающих к деятельности эгоцентрическое я и определяющих направление его действий. Страх, тщеславие, корысть и т.п. мотивы накладывают свой отпечаток на выполнение действий, на постижение реальности, которая окружает человека, и на его оценку собствен-

ных действий. Он становится неспособным к объективной, незаинтересованной интерпретации происходящих событий; его сознание деформируется, подыгрывая бессознательным стремлениям, внося “субъективные” поправки в картину реальности.

Поскольку всё, что видит и делает человек, возвращает его к его собственному эго, т.е. к предметному сознанию, функционирующему исключительно в сфере взаимодействия, и, самоутверждаясь в качестве одного из агентов взаимодействия, человек автоматически идентифицирует себя с носителем предметного сознания, оказываясь полностью заключенным в скорлупу своего я. Он не может выйти из мира взаимодействия, потому что смыслом его жизни становится упрочение своих позиций в этом мире и утверждение своей значимости как начала и конечной цели предпринимаемых им действий.

В таком утверждении своего я и состоит, как нам кажется, гордыня; она не позволяет человеку “вынырнуть” из стихии взаимодействия, освободиться от предметной установки, заставляющей сознание бежать от самого себя. Только бескорыстное действие не привязывает человека к “миру сему”, не превращает его душу в инструмент достижения успеха. Только в этом случае перед ним открывается возможность обрести в акте веры иной тип сознания – сознание-любовь. Любовь трансцендентна миру взаимодействия, поскольку она непосредственно связывает одно сознание с другим. Бог, по свидетельству христианских подвижников, в акте веры осознается как источник любви, освещающей и оживляющей душу человека, дарующей душе мир и блаженство. Акт веры – акт творения живой души, *сердечного я*, не могущего существовать без экзистенциального акта любви, его созидающего. Обрести сознание-любовь невозможно, не выйдя за пределы уже существующего, предметного мира и не ощутив себя находящимся в процессе творения. Способен ли – и если способен, то каким образом – человек, познавший красоту горнего, не предметного мира, в котором нет места самоутверждению, возвратившись в мир взаимодействия, совместить в себе и предметное, и сердечное я – вопрос трудный, и мы не беремся на него отвечать. В данной работе мы попытались лишь продемонстрировать радикальное отличие двух типов сознания и обосновать тезис о том, что объектом символического знания является не предметное измерение реальности.

¹ Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999. С. 6.

² См.: Otto R. Das Heilige. Hamburg, 1917.

³ “Обладать содержанием веры возможно лишь в акте веры. ...Ведь к тому, что осмысливается в акте веры, невозможно приблизиться каким-либо способом,

- отличным от акта веры” (Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. М., 1995. С. 139).
- ⁴ *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого. СПб., 1911. Т. I. С. 10.
- ⁵ Там же. С. 8.
- ⁶ Там же. С. 20.
- ⁷ Блаженной памяти старец Никодим Святогорец. Невидимая брань. Свято-Успенский, Псково-Печерский монастырь. Псков, 1994. С. 18.
- ⁸ Там же. С. 19.
- ⁹ Там же. С. 19–20.
- ¹⁰ Творения Ефрема Сирина. 3-е изд. М., 1887. Ч. 5. С. 48–49.
- ¹¹ Цит. по: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. М., 1889. С. 57.
- ¹² Там же. С. 131.
- ¹³ Многополезное сказание об авве Филимоне // Добротолюбие. М., 1900. Т. III. С. 362.
- ¹⁴ Summa Theologiae. II–II, 2, 1 с. Цит. по: *Sancti Thomae Aquinatis. Opera Omnia* (cum hypertextibus in CD-ROM) ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis mediis auctoribus; curante Roberto Busa S.J. 7 v. 1980.
- ¹⁵ ST. II–II, 1, 5, ad 4.
- ¹⁶ Ibid. II–II, 1, 5, sed contra.
- ¹⁷ Ibid. II–II, 2, 1 с.
- ¹⁸ Ibid. II–II, 2, 1, ad 3.
- ¹⁹ Summa contra Gentiles. III, 40, Item. Цит. по изд.: *Santo Tomas de Aquino. Suma contra los Gentiles*. Edición bilingüe en dos volúmenes. Madrid. 1968. Vol. I. Secunda edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O.P., Adolfo Robles Sierra, O.P.
- ²⁰ SG. III, 40, Felicitas enim.
- ²¹ ST. II–II, 1, 5 с.
- ²² Ibid. II–II, 4, 3, sed contra.
- ²³ Ibid. II–II, 4, 7, ad 5.
- ²⁴ Ibid. II–II, 4, 2, sed contra.
- ²⁵ Ibid. I–II, 68, 2 с.