

**Наука
Философия
Религия**

Сборник материалов
XIV конференции «Наука. Философия. Религия»

**Человек в техническом мире:
вызовы XXI века**

г. Дубна
10–11 ноября 2011 г.



ФОНД СВЯТОГО
ТРОИЦЫ
ВСЕЛЕНСКОГО АРХИЕПИСКОПА
АНДРЕЯ ПЕРВОЗВАННОГО

Москва
2012

УДК [001+1+2] (082)

ББК 72+87+86.3

С 23

Редакционная коллегия

В.Н. Первушин

А.Н. Павленко

А.И. Осипов

А.В. Паршинцев

В.И. Немыченков

Координатор проекта

А.В. Паршинцев

Ответственный редактор

В.И. Немыченков

С23 Сборник материалов XIV конференции «Наука. Философия. Религия»: Человек в техническом мире: вызовы XXI века (г. Дубна, 10–11 ноября 2011 г.). – М.: Фонд Андрея Первозванного, 2012. – 368 с.

ISBN 978-5-906123-01-5

В сборник вошли материалы XIV конференции «Наука. Философия. Религия», которая была посвящена осмыслению места техники в жизни человека и имела название «Человек в техническом мире: вызовы XXI века». Конференция прошла на базе Объединённого института ядерных исследований в подмосковном наукограде Дубна 10–11 ноября 2011 г. В сборник включены доклады участников конференции, сгруппированные по разделам «Наука», «Философия», «Религия», а также материалы дискуссии о соотношении цивилизационных ценностей с экологическими проблемами и проблеме теодицеи.

УДК [001+1+2] (082)

ББК 72+87+86.3

ISBN 978-5-906123-01-5

© Фонд Андрея Первозванного, 2012

© ООО «Визит-Арт», 2012,

оформление

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	6
-------------	---

ВЫСТУПЛЕНИЯ НА ОТКРЫТИИ КОНФЕРЕНЦИИ

Матвеев В.А. Приветственное слово к участникам конференции	13
Щеблыгин С.Е. Обращение к участникам конференции	17
Первушин В. Н. Приветствие участникам конференции	19
Павленко А.Н. Приветствие участникам конференции	22
Осипов А.И. Вступительное слово	24

ДОКЛАДЫ

НАУКА

Никитин В.А. Физика фундаментальных частиц материи – наука, техника, человек	29
Захаров А.Ф. Техника и технология современных астрономических исследований и их практическое использование	43
Кореньков В.В. Достижения информационных технологий и их влияние на человека	53
Немчинов В.М. Технологическое мышление и вызовы техногенной среды в XXI веке	61

ФИЛОСОФИЯ

Позер Ганс (Германия) От теодицеи к технодицее. К вопросу об ответственности за зло	76
Павленко А.Н. Как возможна техника?	87
Невважай И.Д. Человек «религиозный», «технический», «естественный» и границы техники	111

Тарароев Я.В. (Украина) Две парадигмы онтологических оснований науки и техники: антропологическое измерение	126
Михайловский А.В. Современная техника: нейтральное средство или форма господства? (Размышления о философии техники Ханса Фрайера)	136
Попова О.В. Российская технологическая утопия: новые модусы проектирования человека	145
Анисов А.М. Эпистемологический статус компьютерных доказательств	165

РЕЛИГИЯ

Климент (Вечеря), архимандрит (Украина) Ответственность Церкви в технологическом обществе	184
Олег Мумриков, иерей Библейский взгляд на феномен научно-технического прогресса: Ноев ковчег или Вавилонская башня?	191
Адриан (Пашин), игумен Компьютерные технологии и духовная жизнь	201
Стефан Домусчи, иерей От «лица» к «юзернику» – о человеческой ответственности	208
Дмитрий Лескин, протоиерей Человек в постиндустриальную эпоху: новая парадигма или последний акт?	213
Родына А.Н. (Украина) Постмодернизм и русский реализм	228

ДИСКУССИЯ: ОТ ТЕХНИКИ К ТЕОДИЦЕЕ

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Павленко А.Н. Два аргумента против инструментального понимания природы нау- ки и техники	243
---	-----

ОБСУЖДЕНИЕ

Анисов А.М. Два аргумента за инструментальное понимание природы науки и техники	249
--	-----

Невважай И.Д.

Некоторые рассуждения в защиту инструментального отношения к технике 259

Осипов А.И.

Христос – «Спаситель всех человеков» (1 Тим. 4: 10) 269

Олег Мумриков, иерей

Библейский ответ на аргументы А.Н. Павленко 285

Стефан Домусчи, иерей

Краткие замечания по поводу аргументов А.Н. Павленко 288

Немыченков В.И.

О науке, экологии и теодицее 291

ВЫСТУПЛЕНИЯ НА ЗАКРЫТИИ КОНФЕРЕНЦИИ

Первушин В.Н.

Об определении учёного и изменении онтологии естествознания 349

Павленко А.Н.

Мы не должны бояться думать и задавать вопросы 352

Осипов А.И.

О неудобных вопросах, или Положительный смысл библейского «древа познания» 357

От редакции

Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается сборник материалов XIV конференции «Наука. Философия. Религия», которая состоялась 10–11 ноября 2011 года в подмосковном наукограде Дубна. Конференция была посвящена осмыслению места техники в жизни человека и имела название «Человек в техническом мире: вызовы XXI века». Организаторами конференции выступили Фонд Андрея Первозванного и Объединённый институт ядерных исследований (ОИЯИ) при активном участии Московской духовной академии, Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и Института философии РАН.

Данная конференция стала логическим продолжением темы XIII конференции на тему «Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий» (г. Дубна, 20–21 октября 2010 года), на которой обсуждение этических проблем и социальных последствий применения биомедицинских технологий подвело организаторов к мысли о целесообразности осмысления более общей проблематики, связанной с широким вхождением техники в жизнь современного человечества.

Тема взаимоотношений человека и техники является сквозной для современной цивилизации. Однако она недостаточно отражена в общественной дискуссии. Человек привык к окружающей его со всех сторон технике и относится к ней как к данности, части своего мира, хотя и рукотворного происхождения.

Стремительная технизация всех отраслей человеческой жизни значительно изменяет естественную среду обитания человека, благодаря чему он освобождается от ряда природных ограничений. Однако, освобождаясь от этих ограничений, человек попадает в зависимость от нового технического окружения.

Задачей данной конференции было осмыслить, насколько техническая среда оказывает влияние на мышление человека, образ его жизни, ценности, жизненные цели, а также оценить перспективы и риски развития техники на современном этапе.

Конференция прошла в формате пяти заседаний в течение двух рабочих дней с открывающим и закрывающим пленарными заседаниями.

От лица организаторов участников конференции приветствовали директор ОИЯИ академик РАН **В.А. Матвеев** и президент Фонда Андрея Первозванного, член Совета Федерации **С.Е. Щерблыгин**.

В конференции приняли участие представители научных и высших учебных заведений России и зарубежья: Объединённого института ядерных исследований, Института теоретической и экспериментальной физики, Института философии РАН, Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Российского государственного гуманитарного университета, Высшей школы экономики, Московской и Киевской православных духовных академий, Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и других вузов. Специальным гостем конференции стал известный эксперт в области философии техники почётный профессор Берлинского университета Ганс Позер (Hans Poser) (Германия).

Ведущими заседаний конференции были: советник дирекции Лаборатории теоретической физики им. Н.Н. Боголюбова ОИЯИ, профессор, доктор физико-математических наук **В.Н. Первушин**; руководитель исследовательской группы «Онтология», ведущий научный сотрудник отдела «Логика и эпистемология» Института философии РАН, профессор философского факультета МГУ, профессор РУДН, доктор философских наук **А.Н. Павленко**; заслуженный профессор Московской духовной академии, академик РАЕН, доктор богословия **А.И. Осипов**.

На конференции с докладами выступили представители науки, философии и православного богословия.

В выступлениях учёных были приведены примеры того, как процесс познания окружающей природы (включая микромир и космос) приводит к изобретению принципиально новой техники, которая находит применение во многих областях экономики и повседневной жизни человека (В.А. Никитин, ОИЯИ; А.Ф. Захаров, ИТЭФ). Особое внимание было уделено развитию современных информационных технологий, которые вовлекают в свою орбиту все направления человеческой деятельности (политика, экономика, наука, образование, медицина, бизнес, СМИ, сфера коммуникаций, развлечений и т. д.). Было отмечено, что информационные технологии играют важнейшую роль в развитии человеческой цивилизации, однако положительные и отрицательные факторы их влияния на человека сочетаются самым непредсказуемым образом, что требует объединения усилий учёных, философов и богословов для всестороннего анализа и оценки всех факторов риска (В.В. Кореньков, ОИЯИ). Указывалось также, что осмысления и действенного анализа требуют и такие современные вызовы техногенной среды, как организационно-технологическая уязвимость глобального миропорядка, его неспособность противостоять растущей виртуализации финансовой кредитной сферы, усиливающейся разбалансировке в международном разделении труда и неготовности преодолевать тупики закоряченной социализации (В.М. Немчинов, ИВ РАН).

В докладах *философов* были проанализированы различные подходы к пониманию природы техники. Особое внимание было уделено теме ответственности человека за негативные последствия создания и применения техники. В выступлениях докладчиков прозвучал ряд важных тезисов. В частности, обосновывался тезис о том, что развитие техники не есть произвольное изобретение новых инструментов, а является объективацией ценностного отношения и целей конкретного общества. Так, современная техника является объективацией западноевропейской культуры (А.Н. Павленко, ИФ РАН, МГУ). В порождённом ею нынешнем технократическом обществе изменяется статус самого человека: как социальное и психическое существо внутри социо-технической системы человек становится для себя самого научно-технической задачей (А.В. Михайловский, РГУ, ВШЭ). Научно-технический прогресс, изначально провозглашённый и реализуемый «во славу и на благо человека», на поверку часто оборачивается своей противоположностью: «омашиниванием» и «обесчеловечением» человека – утратой им своих естественных и богоподобных качеств (О.В. Попова, ИФ РАН).

Ответ на вызовы технического мира, в котором живёт современный человек, одни философы видят в международном правовом регулировании техники, способном обеспечить безопасность, охрану здоровья и окружающей среды, во введении международных стандартов в нанотехнологиях, биотехнологиях и т. п. (Ганс Поцер). Другие призывают развенчать смысл техники как единственной реальности, ради создания и овладения которой живёт человек. Они полагают, что преодолевать надо не технику и её влияние на человека, а доминирование в нас самих «технического» человека, который считает, что «всё может быть» и поэтому «никто никому ничего не должен», что является античеловеческим либерализмом (Д.И. Невважай, СГЮА). Наконец, третьи ставят вопрос о полной смене всей западноевропейской культурной парадигмы, порождающей из себя современную технику и связанные с ней проблемы (А.Н. Павленко).

В выступлениях *богословов* рассматривались духовно-нравственные проблемы современного высокотехнологического общества. Была осуществлена попытка оценить феномен научно-технического прогресса с точки зрения библейского богословия (иер. Олег Мумриков, МДАиС, ПСТГУ). Особое внимание было уделено оценке влияния компьютерных технологий на нравственность и духовную жизнь людей (игумен Адриан (Пашин), иер. Стефан Домусчи, МДАиС), прослежена история возникновения технологического подхода к человеку (прот. Дмитрий Лескин, г. Тольятти), а также дана характеристика его положения в современную постинду-

стриальную эпоху (А.Н. Родына, КвДАиС). В частности, прозвучал тезис о том, что секуляризация общества приводит к тому, что современный человек, лишённый Бога, вытесненный техникой из системы производства, проводящий большую часть своего времени в удовлетворении искусственно создаваемых потребностей, рискует сойти со сцены истории. Альтернативой этому является восстановление ключевой идеи о человеке как существе, не сводимом к одной материальной составляющей, которая получила своё раскрытие в христианском учении об образе и подобию Божию в человеке (прот. Дмитрий Лескин). Сейчас, когда перед Россией стоит проблема выбора своего цивилизационного пути, христианизация становится вопросом выживания православной Русской цивилизации (А.Н. Родына). Было особо подчёркнуто, что Церковь, являясь богочеловеческим организмом, априорно ответственна за всё происходящее. Поэтому в сложных условиях современного технологического общества от Церкви требуется быстрый анализ возникающих проблем, позволяющий христианину в дальнейшем реализовывать свою свободу нравственного выбора. Именно благодаря этому осуществляется ответственность Церкви за каждого человека и за всё человечество (архимандрит Климент (Вечера), КвДАиС).

В ходе обсуждения влияния техники на человека и среду его обитания среди участников конференции возникла *дискуссия* об антропогенном факторе в экологических бедствиях древности и современности и тех мировоззренческих ценностях, которые ответственны за это. Исходным положением для обсуждения послужил тезис А.Н. Павленко о том, что именно христианство создало в Европе предпосылки для появления в XVII веке экспериментальной науки, послужившей основанием для научно-технического прогресса и развития промышленности, которые в свою очередь сформировали современную техногенную цивилизацию и породили глобальный экологический кризис. В ответах оппонентов были высказаны возражения, что экологические бедствия были и в дохристианском мире, а новоевропейская наука появилась в эпоху Возрождения не из христианских предпосылок, а в результате обращения Европы к ценностям языческой античности. Безнравственность же использования современной техники спровоцирована кризисом (забвением) христианских ценностей в развитых странах вследствие их общей секуляризации.

В дискуссии была также затронута проблема теодицеи – оправдания Бога за наличие зла в сотворённом Им мире. Обсуждение продемонстрировало, что вопрос об ответственности Бога за мир и человека, творящего «техническое» и иное зло, а также ответственности человека перед своим Творцом по-разному решается в фило-

софской и богословской мысли. Ценность состоявшегося обсуждения видится в том, что аргументы сторон были высказаны, а мировоззренческие позиции обозначены.

Дискуссия также показала, что сложная связь ценностей современного человека и экологического кризиса не может быть в достаточной мере проанализирована в рамках ограниченного обсуждения, но могла бы стать темой самостоятельной конференции.

В сборник материалов конференции вошли доклады, а также статьи участников и приглашённых авторов. Статьи и доклады в сборнике сгруппированы по трём разделам: «Наука», «Философия» и «Религия» в соответствии с тем, представителями какой сферы человеческого знания являются докладчики. В отдельный раздел вынесены материалы дискуссии по проблемам экологии, ценностей и теодицеи. Внутри разделов тексты расположены в порядке, определяемом связностью тем. Докладам предшествуют приветствия организаторов и вступительные слова модераторов заседания. Завершают сборник заключительные слова модераторов.

Выражаем надежду, что публикация материалов данной конференции придаст дополнительный импульс дальнейшему осмыслению значения и роли техники в жизни современного общества, поиску ответов на вызовы XXI века, обусловленные необходимостью для человека жить в мире техники.

**ВЫСТУПЛЕНИЯ
НА ОТКРЫТИИ
КОНФЕРЕНЦИИ**

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО К УЧАСТНИКАМ XIV КОНФЕРЕНЦИИ «НАУКА. ФИЛОСОФИЯ. РЕЛИГИЯ»

В.А. Матвеев

директор ОИЯИ,

академик РАН, профессор, доктор физико-математических наук

Уважаемые коллеги, друзья, дамы и господа! Мне исключительно приятно иметь возможность приветствовать участников этой удивительной, замечательной конференции «Наука. Философия. Религия» от лица дирекции Объединённого института ядерных исследований и от имени интернационального коллектива института.

Я впервые принимаю участие в этой конференции, хотя давно о ней слышал. У научных сотрудников Дубны и в мире эта конференция пользуется замечательным авторитетом – она носит дискуссионный характер, и здесь можно свободно излагать мнения по вопросам, которые поднимаются на стыке проблем развития науки, техники и религии, в рамках философских проблем и идей нашего времени. Замечательно, что конференция проходит в стенах Объединённого института ядерных исследований, где рождаются новые идеи в области фундаментальной физики.

В теме конференции «Человек в техническом мире. Вызовы XXI века» я, в первую очередь, обращаю внимание на слово «Вызовы». Мы ставим вполне конкретную проблему взаимодействия человека и рукотворной техногенной среды, которая стремительно меняется. Наука (я, в первую очередь, имею в виду фундаментальные исследования в области естествознания) даёт необычные результаты, которые являются поистине интеллектуальным вызовом человечеству, вызовом философскому знанию, религиозному мышлению. Вы знаете проблемы, которые породила фундаментальная наука в последние десятилетия. Например, это знание о том, что мир человека, Земля, планеты и видимые звёзды являются лишь малой толикой Вселенной. Достигнут необычайно высокий уровень знания о строении элементарных частиц («кирпичиков», из которых состоит вещество и мы с вами). В лабораториях и в космосе мы постигаем взаимосвязи и глубинную структуру материи, т. е. частиц, из которых она построена, изучаем фундаментальные силы, которые

обуславливают законы эволюции Вселенной. Физики верят, что в природе имел место экстремальный процесс, называемый «Большим взрывом». Это важнейшее знание свидетельствует, что за горизонтом нашего научного видения простирается обширная, пока неведомая область. Мы даже знаем, чего мы не знаем. Мы поражены выводами науки, которые упорно указывают на существование во Вселенной материи, которую мы не можем ощущать непосредственно. И её количество в несколько раз больше, чем нашей обычной материи. Доминирующее значение во всей Вселенной, в её энергетическом балансе имеет «тёмная энергия», происхождение и природа которой непонятны. Мы не можем объяснить, почему фундаментальные законы физики утверждают эквивалентность частиц материи и антиматерии, т. е. имеется симметрия мира и антимира. В то же время мы не видим наличия антивещества во Вселенной и не можем этого объяснить. Идём дальше. В лабораторных опытах на Земле мы используем самые мощные технические средства: ускорители, реакторы, космические аппараты. Мы получили обширные знания о мире. Тем не менее мы не можем объяснить очень многое. Поэтому мы стоим перед великими вызовами. И не только в науке. Они затрагивают уже и мировоззрение в такой степени, что являются именно вызовами.

Я думаю, только на путях теоретической и экспериментальной науки на все эти вопросы невозможно получить ответы. Вы знаете, в физике появился термин «антропный принцип». Мы раньше полагали, что можно объяснить, как произошла Земля, планеты и звёзды. Почему материя состоит из таких элементарных частиц, а не других. Почему наблюдаются такие взаимодействия, а не другие. Почему сила обладает именно такой величиной, а не другой. Но с течением времени кажется, что на ряд этих вопросов просто в принципе невозможно ответить. Учёные приходят к парадоксальному выводу о возможности существования множества вселенных, а мы живём в одной из них. А почему мы живём именно в этой Вселенной? Потому что в ней так сочетаются значения (случайные величины) основных параметров частиц и законов их взаимодействий, что в ней создались условия для возникновения жизни и разумного человека. И теперь он с удивлением наблюдает мир, его описывает, пытается объяснить. Но человек сам не может объяснить другие миры. Он не может в них проникнуть, потому что там особенность строения материи и законов это не допускают. Таким образом, мы живём в единственно возможном для нас мире. Когда-то литераторы остроумно писали, что человек существует в лучшем из миров. И теперь наука склоняется к такому же выводу! Вероятно, вывод о невозможности однозначного определения свойств частиц и взаи-

модействий звучит немножко пессимистично. И он тоже является вызовом мировоззрению человека. Учёные с этим вынуждены жить и критически к этому относиться. Анализ наличного знания вновь и вновь приводит к этим парадоксальным выводам.

С другой стороны, кажется очень удивительным, почему человеку дана способность изучать мир в таком объёме, который не был дан ему непосредственно в ощущениях. Почему нам дано вообще получать знания о происхождении и развитии Вселенной? Хотя эти процессы далеки от нашего непосредственного опыта. И это тоже говорит о том, что философское знание и, может быть, религиозное чувство идут гораздо дальше непосредственного опыта человека в данной жизни, дальше того, что дано непосредственно в ощущениях, в эмпирических знаниях. Это само по себе очень удивительное заключение.

Академик Лев Арцимович в своё время с большим юмором сказал: «Учёные – это люди, которые удовлетворяют собственное любопытство за государственный счёт». Это остроумное высказывание говорит, что любознательность, стремление познать мир, описать его происхождения во всём единстве законов живой и неживой природы – это дар природы человеку или Божий дар (это уж как кто хочет называть). Но это, действительно, дар! И общество извлекает большую пользу из этого дара.

Любознательность, стремление учёных к познанию эксплуатируется всем обществом. Одним из результатов этой эксплуатации является появление совершенной техники. Когда техника создаётся для облегчения и продления жизни человека, для его духовного и физического совершенствования – это благо. Но она может иметь цель только получения материальной выгоды. В таком случае техника фактически навязывается человечеству, чтобы приучить его к стилю жизни потребительского общества, где главный критерий – извлечение максимального дохода. Это может обернуться против интересов человека, который с большим увлечением и удивлением изучает мир. Поэтому здесь целый клубок проблем. И я хочу ещё раз сказать, что всё это правильно обозначено словом «вызов» – это именно интеллектуальные вызовы самых разных областей жизни.

Я не участвовал в предыдущих конференциях, поэтому не знаю, как здесь происходит работа. И, признаюсь, я с большим интересом буду знакомиться с выступлениями. У меня есть издания предыдущих конференций, поэтому я знаю, что она была инициирована в начале 1960-х годов Дмитрием Ивановичем Блохинцевым. Виктор Николаевич Первушин, который сегодня возглавляет оргкомитет,

бок о бок с Дмитрием Ивановичем продвигал эту конференцию. Если я правильно помню, в 2001 году ваша работа, Виктор Николаевич, была отмечена одним из нобелевских лауреатов 2011 года.

Я хочу ещё раз от имени дирекции института, от имени учёных и сотрудников института приветствовать вас и пожелать успешной работы, плодотворной дискуссии по животрепещущим проблемам – взаимодействие человека, науки и техники; взаимосвязь научного, философского и религиозного мышления – и анализу вызовов в современной жизни. Желаю вам больших успехов. Спасибо за внимание.

ОБРАЩЕНИЕ К УЧАСТНИКАМ XIV КОНФЕРЕНЦИИ «НАУКА. ФИЛОСОФИЯ. РЕЛИГИЯ»

С.Е. Щеблыгин

президент

Фонда Андрея Первозванного
и Центра национальной славы

Приветствую всех организаторов и участников XIV конференции «Наука. Философия. Религия»!

Конференция в Дубне представляет собой не только поиск ответов на животрепещущие и остроактуальные моменты современности, но и в какой-то мере является попыткой развить уникальное начало, заложенное в отечественной культуре, ярко проявившееся, например, в конце XIX – начале XX века, когда проходило взаимное сближение между наукой, философией и религией. Фонд Андрея Первозванного и Центр национальной славы очень дорожат возможностью поддержать проведение этих встреч, имеющих на сегодняшний день уже довольно богатую историю.

Ровно год назад здесь, в Дубне, обсуждались проблемы биоэтики и применения биомедицинских технологий. Этим сюжетам во многом близка и тема конференции этого года. Она также посвящена обсуждению различных сторон и последствий научно-технического прогресса. Достижения науки и техники преобразуют не только внешнюю сторону человеческой жизни, но затрагивают также и духовно-нравственную сферу. В современном мире мы сталкиваемся с тем, что развитие техники повышает комфортность нашего существования, но одновременно высвобождает негативные и разрушительные силы. Сегодня человек часто рискует оказаться в зависимости от плодов собственного труда и творческого разума, представляющих опасность для него самого. Ограниченный технократический и узко прагматичный взгляд на мир склонен игнорировать подобные угрозы. Поэтому становится востребованным более целостное понимание техники как феномена, оказывающего влияние не только на материальную, но и духовно-нравственную сторону человеческой жизни.

Эти проблемы злободневны для всего человечества, но каждое общество и государство решает их, опираясь, прежде всего, на собственный исторический опыт и культурные традиции. Работа нашей конференции будет посвящена обсуждению перспектив и рисков развития техники, опираясь на последние достижения отечественной науки и философской мысли, а также на духовную традицию Православия, с которой связаны истоки нашей национальной культуры. В XXI веке для нашей страны развитие высокотехнологичных производств и информационных технологий имеет важнейшее значение для преобразования экономики и социальной сферы. Надеюсь, что наша общая работа сможет приблизить нас к пониманию того, как это технологическое развитие в перспективе может способствовать всестороннему, в том числе интеллектуальному и нравственному, развитию наших соотечественников.

Выражаю надежду, что работа нынешней конференции будет успешной и плодотворной, а встречи в Дубне будут проходить регулярно и в будущем. Дорогие друзья, желаю всем вам интересного общения и новых творческих открытий!

ПРИВЕТСТВИЕ УЧАСТНИКАМ КОНФЕРЕНЦИИ

В.Н. Первушин

советник дирекции Лаборатории теоретической физики им. Н.Н. Боголюбова
ОИЯИ, профессор, доктор физико-математических наук

Уважаемый Виктор Анатольевич, уважаемые участники и гости XIV конференции «Наука. Философия. Религия», позвольте мне сказать несколько слов при открытии нашей конференции.

Действительно, как упоминал Виктор Анатольевич Матвеев, в нашем Институте существовала традиция проведения регулярных конференций по философским проблемам естествознания. Инициатором их был Дмитрий Иванович Блохинцев. Первая такая конференция была проведена почти 50 лет тому назад (в начале 60-х) совместно с сектором философии естествознания Института философии Академии наук.

В конце 80-х годов мы с Владимиром Алексеевичем Никитиным решили присоединить к этим регулярным конференциям богословов и поехали в Московскую духовную академию. И первого, кого мы там встретили, был академик Раушенбах. Он выступал с докладом о Святой Троице в историческом кабинете МДА. Знакомясь с историей МДА, мы узнали, что она возникла как Славяно-греко-латинская академия. Она была первым высшим учебным заведением России.

Оказывается, в Греко-славяно-латинской академии все студенты прекрасно знали, в первую очередь, латинский язык. И, конечно, любого студента можно было послать в Кембридж к профессору Исааку Ньютону, который в это время открыл свои законы движения планет, чтобы спросить у него: «А каким образом вам это удалось?» Исаак Ньютон как профессор Trinity College (т. е. Колледжа Святой Троицы) ответил бы, что надо было чётко отделить фундаментальные величины в законах (уравнениях) от случайных начальных данных, или констант движения. Случайные величины в официальной онтологии (т. е. теории понятий) Trinity College ассоциируются с Волей. Помните: по Закону – родил, а по Воле – сотворил. Так вот, возникает важнейший вопрос: рождена Вселенная по

закону или сотворена случайно? – это очень важный момент, потому что Закон, действительно, отличается от Воли. Чтобы помочь физикам решить фундаментальные проблемы естествознания, поставленные открытием новых наблюдательных данных, мы решили пригласить профессоров богословия и философии.

Регулярно, на два дня в году, Объединённый институт ядерных исследований превращается в Trinity College. К нам приезжают профессора богословия из МДА и профессора учёные из МГУ, чтобы вновь объединиться, как это было более чем 250 лет назад. Объединённый институт ядерных исследований снова вас объединяет – и Московский государственный университет, и Московскую духовную академию.

Профессора богословия из МДА и других духовных академий, как я уже сказал, приезжают делиться с нами опытом богопознания, накопленным в течение тысячелетий святыми отцами.

Мы узнали, что теория возникновения новых понятий в процессе накопления экспериментальных и наблюдательных фактов, называемая онтологией, во всяком человеческом познании подобна онтологии Trinity College с приоритетом не законов, как думал Исаак Ньютон, а принципов гармонии (или симметрии) случайных начальных данных. Такая смена приоритета в основания физических теорий была уже сделана в первой половине прошлого столетия.

Я напомним, что основатели квантовой физики XX века искали в новых открытиях, прежде всего, симметрию измеряемого мира, а не изменение законов. И наше послушание богословам было в том, чтобы объяснить новые данные по эволюции Вселенной, используя, в первую очередь, эти принципы гармонии, в том числе принципы масштабной симметрии. Мы сделали такой технический эксперимент в 2001 году.

Я уехал тогда в Германию и уговорил немецких коллег описывать новые данные по красному смещению спектров атомов на космических объектах, о которых упоминал Виктор Анатольевич, с помощью принципа масштабной симметрии.

Так вот, я хотел бы доложить, что новые данные по красному смещению были нами объяснены как свидетельства масштабной симметрии Вселенной. Опубликованная нами работа как альтернатива общепринятому подходу, использующему так называемую тёмную энергию, была процитирована в работах ведущих теоретиков и наблюдателей, включая работу Адама Риса 2001 года, получившую Нобелевскую премию за 2011 год (то есть через 10 лет). Наша исследовательская группа выполняла лишь технологиче-

скую роль. А роль человека, который указывает, куда надо бить нашим технологическим молотком, играли богословы.

Я хотел бы подчеркнуть, что Виктор Анатольевич Матвеев очень чётко сформулировал вопросы, на которые мы будем пытаться ответить в докладах и дискуссиях.

Спасибо за внимание. Я объявляю трёхминутный перерыв.

ПРИВЕТСТВИЕ УЧАСТНИКАМ КОНФЕРЕНЦИИ

А.Н. Павленко

руководитель исследовательской группы «Онтология»,
ведущий научный сотрудник отдела «Логика и эпистемология»
Института философии РАН,
профессор философского факультета МГУ, профессор РУДН,
доктор философских наук

Уважаемые участники конференции! Дамы и господа!

Прежде всего, позвольте поприветствовать вас и выразить признательность организаторам конференции со стороны философской корпорации в связи с тем, что организаторы сочли возможным объявить тему нынешней конференции ещё в прошлом году. Волна подъёма, которая имела место на прошлогодней конференции – конференция, как вы знаете, имела некоторый общественный резонанс, она освещалась в средствах массовой информации, были изданы материалы, – вселяет надежду. Почему?

Потому, что современный мир (об этом отчасти говорилось на позапрошлой конференции) в значительной степени находится под знаком конструирования. А конструирование непосредственно связано с техникой. Собственно, в определённых разделах знания они неотличимы. Конструирование как доминирующий тип обращения человека с реальностью наблюдается и в науке, и в философии, и в искусстве – то есть практически во всех сферах человеческой деятельности.

Ну, а какова природа прихода к власти (или к торжеству) этого конструктивного подхода, когда реальность не столько открывается, сколько конструируется? Что лежит в основании такого отношения человека к миру? Является ли причиной этого просто специфика некоторого взаимоотношения человека с реальностью или причина связана только с самим человеком, с его нравственным выбором или с его выбором жизненным (в смысле выбора жизненной позиции)? Или же мы вступаем в такое состояние, когда сам мир нас в определённом смысле принуждает именно таким образом поступать, а не каким-то другим? Это всё непосредственно связано самым тесным образом с существом техники, то есть

существом того способа жизни (существования человека), в котором мы сегодня находимся. И, безусловно, открытая площадка этой конференции предоставляет нам прекрасную возможность свободно обсуждать все вопросы без каких-то экивоков.

Я хочу ещё выразить удовлетворение в связи с тем, что в этом году сделан следующий шаг в организации конференции в сравнении с прошлогодним мероприятием: оргкомитет счёл возможным пригласить профессора Ганса Позера из Берлинского технического университета. Профессор Ганс Позер является одним из крупнейших специалистов в Германии по этой проблематике и входит в первую десятку ведущих специалистов в Европе. И, конечно, его доклад, который состоится завтра утром, я надеюсь, вызовет живую дискуссию.

Наконец, я приглашаю всех к сотрудничеству, участию в обсуждениях и дискуссиях. Со своей стороны и со стороны корпорации философов я хотел бы выразить искреннюю благодарность руководству Объединённого института ядерных исследований за любезно предоставленную возможность провести в этом здании такое замечательное мероприятие. Хочу выразить благодарность также Фонду Андрея Первозванного и Центру национальной славы за ту помощь, которая была оказана в подготовке и проведении этой конференции.

Спасибо большое.

Желаю всем плодотворной работы.

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Осипов А.И.

заслуженный профессор

Московской духовной академии и семинарии,

академик РАЕН, доктор богословия

Уважаемый Виктор Анатольевич, уважаемые члены президиума, всё высокое собрание. Я с большим интересом выслушал выступление Виктора Анатольевича Матвеева. Он выразил то основное, что присутствует, как мне кажется, в самом духе всего современного научно-технического прогресса.

Мне вспомнились слова академика Наана, который говорил: «Мало кто знает, как много надо знать для того, чтобы знать, как мало мы знаем». И действительно, чем больше знаний накапливается у нас, тем с большим удивлением мы обнаруживаем, что знания-то наши не увеличиваются, а в конечном счёте становятся всё меньшими по сравнению с вновь и вновь открывающимися горизонтами неведомого. И неужели мы придём к такому знанию, когда убедимся, что по существу вообще ничего не знаем?

На что сейчас хотелось бы обратить внимание. Человек двуставен, и никто, наверное, не будет отрицать того, что в нём первичным, главнейшим и основным является его духовная сторона, а не материальная. Тем не менее в истории развития европейской культуры мы наблюдаем всё ускоряющийся отход её исследовательской мысли от первичного и поглощение сознания вещественным. Особенно активизировался этот процесс в связи с развитием естественных наук, колоссальные успехи которых очевидны.

Но всем известно правило: «Если выигрываем в силе, то проигрываем в расстоянии, и наоборот». Поэтому, чем больше внимания мы уделяем развитию интеллектуальному, естественно-научному, техническому, эстетическому, тем меньше остаётся сил души и разума на то, чтобы обратить внимание на то, что в преимущественной степени делает человека человеком, – на его духовное развитие. В Евангелии есть очень поучительные слова: «Сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23: 23).

Сегодня мы будем говорить о человеке в техническом мире. И главные, как мне кажется, вопросы – это: к каким результатам при-

вёл научно-технический прогресс нашу цивилизацию, и по каким причинам он оказался таковым? В связи с этим приведу мысли нашего крупного учёного академика Н.Н. Моисеева из его интересной книги с интригующим названием «Быть или не быть человечеству?» В ней он пишет, что человек, породивший эту цивилизацию, на которую он потратил столько сил в течение многих поколений, в конечном счёте родил то, с чем теперь сам справиться уже не может. «Могущество цивилизации, – цитирую его, – многим начинает казаться неотвратимым бедствием, а весь искусственный мир, т. е. вторая природа, или техносфера – каким-то монстром, с которым человечество, его породившее, не в состоянии справиться».

Моисеев утверждает, что XX век – это последний более или менее благополучный, отделяющий нас от очень опасного будущего, и продолжает, цитирую: «Человечество как биологический вид смертно, и в этом смысле конец человеческой истории однажды наступит. И не в каком-нибудь совершенно неопределённом будущем, а, может быть, уже в середине XXI века». «Глобальная катастрофа может подкрасться совершенно незаметно и разразиться совершенно неожиданно и столь стремительно, что никакие действия людей уже ничего не смогут изменить».

Едва ли это просто личная точка зрения. Этот взгляд разделяет множество ведущих учёных, и он проистекает из оценки той ситуации, которая сложилась в мире в настоящее время в результате научно-технического прогресса, особенно в последние десятилетия. Отсюда невольно возникает один из важнейших вопросов, часто встававший и на нашей конференции: всё-таки зачем же существует человечество, если оно смертно? Ведь если человек прекратит своё существование, тогда каков смысл и техники, и науки, и всего научно-технического развития и вообще всей культуры? Ответ христианства известен. А вот философии и науки – не совсем.

И возвращаюсь к вопросу: где и когда была допущена не просто ошибка, а роковая ошибка, если такое мощное развитие человеческой деятельности привело совсем не к тому результату, к которому стремились, что произошло?

Этот вопрос заслуживает внимания как науки, так и философии и религии.

Что можно ответить на него с христианской точки зрения?

Православие говорит, что ошибка действительно имела место и, прежде всего, в самом первом импульсе человеческой мысли и человеческой свободы, в самом начале человеческого существования. Заключалась она в том, что человек цель своей жизни и всей своей деятельности усмотрел в достижении исключительно земных благ, забыв о том, что он смертен. Сама религия, смысл которой по

самой её идее заключается в стремлении человека к Богу, в очищении своей души от страстей и грехов, в духовном и нравственном совершенствовании, чтобы через это подготовить человека к жизни вечной, – была, за редким исключением, глубоко извращена в своей сущности уже в первых поколениях людей. Религия стала рассматриваться как ритуально-мистическое средство достижения земного благополучия. Вместо возведения человека на небо, она приковывала его к земле. И поскольку человечество всю историю было религиозным (истории не известно ни одного безрелигиозного племени), то этот фактор оказался особенно значимым в развитии цивилизаций древнего мира.

В христианскую эпоху на Западе во втором тысячелетии произошло возрождение иудео-языческого понимания религии, теперь уже христианской. И всё вернулось на круги своя. Научная и философская мысль, развитие которой в своих истоках происходило под покровительством католической церкви, начала постепенно дистанцироваться от неё, даже в том омирщённом её состоянии, которое уже устойчиво сложилось к XVI столетию. Стало ясно, что религия ничего не может дать в развитии научного познания мира, поскольку она не занимается этими вопросами. А то, что христианство может и должно ограждать мысль учёного от морально недопустимых шагов в развитии науки, было решительно отвергнуто. Наука – свободна, никакие моральные и тем более религиозные запреты не должны препятствовать её развитию. Так были сняты последние ограничения с беспрепятственного научно-технического развития, которое должно было принести человечеству максимальную возможность получения всех земных благ: комфорта, развлечений, наслаждений, новых интересных открытий и проч. Эта имплицитная установка научного, в широком смысле этого понятия, сознания стала сама собой разумеющейся и привела к тем результатам, невольными свидетелями которых мы теперь являемся. Попытки отдельных философов и учёных противостоять этой идее оказываются, как правило, гласом вопиющего в пустыне. Процесс уже необратим.

Так изначальная ошибка, ставшая плотью и кровью человеческой природы, – сорвать плод с древа познания добра и зла и без духовной работы над собой, сразу же стать всеведущими, всемогущими и всечастливыми богами (Быт. 3: 5) – породила всю бездну проблем последующей истории человечества.

Я надеюсь, что на этой конференции этот и другие мировоззренческие проблемы будут затронуты. Мы должны ответить на них. И в этом да поможет всем нам Бог.

Спасибо.

ДОКЛАДЫ

НАУКА

ФИЗИКА ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ЧАСТИЦ МАТЕРИИ – НАУКА, ТЕХНИКА, ЧЕЛОВЕК

В.А. Никитин

ведущий научный сотрудник ОИЯИ,
профессор, доктор физико-математических наук

1. Задачи физики фундаментальных частиц материи

Фундаментальная и неизменная проблема естествознания на протяжении всей её истории – это поиск истинно элементарных, первичных частиц материи. Демокрит (ок. 460 г. до н. э.) был одним из первых мыслителей, обсуждавших эту проблему. Исходным понятием его философии является атом как неделимый материальный индивидуум (греч. *atomos*, как и лат. *individuum*, означает «неделимый»). Атом признаётся не возникшим и не гнущим, неразрушимым – подлинным бытием. Постулируется существование большого количества атомов с разными свойствами. Интересно отметить, что философ сначала осознаёт человека как отдельную самоценную личность, а потом распространяет эту идею на природу.

На рис. 1 показана история поиска фундаментальных элемен-

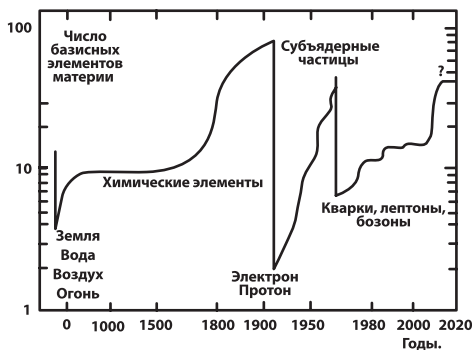


Рис. 1. Число базисных элементов материи, предполагаемых в различные моменты истории науки

тов материи. Процесс познания напоминает раскрытие матрёшек. В течение XVIII–XIX веков были открыты около 70 химических элементов. В начале XX века была распакована очередная матрёш-

ка, и в ней оказались электрон, протон и нейтрон. В 30-е, 40-е годы они считались вполне достаточными элементами для полного представления о природе. Лучшие умы того времени приложили значительные усилия и изобретательность в поиске единой теории мира.

2. Некоторые результаты исследований структуры материи

Однако к началу 60-х годов XX века исследования в космических лучах и на ускорителях значительно пополнили таблицу кандидатов в элементарные частицы. Она содержала уже около 50 особей. Пришлось распаковать очередную матрёшку. В ней оказались кварки, лептоны и медиаторы (переносчики) взаимодействия, показанные на рис. 2. Переносчик сильного (ядерного) взаимодей-



Рис. 2. Фундаментальные фермионы и бозоны – медиаторы известных сил

ствия получил название «глюон». В настоящее время таблица частиц содержит около 700 особей, но все они строятся из кварков. Например, протон есть связанное состояние трёх кварков (uud), аналогично строится нейтрон (udd). Имеется класс странных частиц, в состав которых входят странные кварки s : (uds) – это гиперон и т. д. Мезоны строятся из кварка и антикварка. Частицы, построенные из кварков и обладающие сильным (ядерным) взаимодействием, обозначаются общим термином – адроны (в переводе с греческого – тяжёлые частицы, в отличие от лептонов – лёгких или слабых частиц). Кварковый уровень структуры материи имеет важную особенность: кварки не существуют как свободные частицы. Они локализованы в адронах – протонах, нейтронах, гиперонах и мезонах, где они связаны полем глюонов (рис. 3). Это явление на-

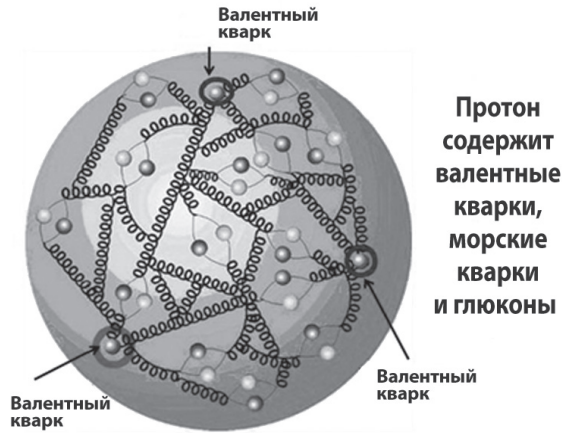


Рис. 3. Художественный портрет протона

зывается конфайнментом или пленением. При столкновении адронов кваркам и глюонам может сообщаться большая энергия, которой, казалось бы, достаточно для фрагментации исходных адронов. Однако природа устроена так, что эта энергия расходуется на образование новых адронов. Этот процесс называется адронизацией кварков и глюонов. Их свойства определяются путём теоретического (модельного) анализа экспериментальных данных о взаимодействии известных частиц. Кварки и глюоны вместе называются партонами.

В 2009 году в международном центре ЦЕРН (Женева) начал действовать самый большой ускоритель протонов и ядер – Большой адронный коллайдер (LHC). Ставится всё та же задача – поиск новых частиц, в частности поиск структуры кварков. На данный момент кварки и лептоны не обнаруживают структуры до расстояния $\leq 10\text{--}16$ см, что в тысячу раз меньше размера протона.

Знание типов и свойств частиц важно, но недостаточно для понимания микромира. Обширную его часть составляют сложные многочастичные системы, в частности атомные ядра. Исследование взаимодействия ядер при высокой энергии составляет предмет релятивистской ядерной физики. Речь идёт об энергии, значительно превышающей энергию покоя ядра mc^2 , где m – масса покоя ядра. (Масса протона составляет $1,67 \times 10^{-27}$ кг, эквивалентная энергия $mc^2 = 0,94$ ГэВ. Справка: $1 \text{ МэВ} = 10^6$ эВ, $1 \text{ ГэВ} = 10^9$ эВ, $1 \text{ ТэВ} = 10^{12}$ эВ). Впервые релятивистские ядра были получены на синхротроне ОИЯИ в 1969 году. Был сформирован пучок дейтронов, с энергией 10 ГэВ. (Энергия, соответствующая массе покоя дейтрона составляет ~ 2 ГэВ). В инклюзивной реакции $d + \text{Cu} \rightarrow \pi + X$ были обнаружены пионы π с импульсом 7 ГэВ/с, что значительно превы-

шает импульс одного нуклона в дейтроне. Такой процесс был назван кумулятивным, т. е. нуклоны в релятивистском дейтроне действуют как одна частица. Это свидетельствует о партонном характере кумулятивного процесса: действуют не нуклоны, а партоны. Некоторые (обобществлённые) партоны несут значительную часть импульса пары нуклонов в дейтроне и в процессе адронизации передают этот импульс кумулятивному пиону.

В последние 15 лет на ускорителях ЦЕРН и Брукхейвена (БНЛ, США) получены обширные данные о столкновении релятивистских ядер в интервале энергии 10–200 ГэВ/нуклон в системе центра масс. Исследованы взаимодействия различных пар ядер от протонов до свинца. Наибольший интерес вызывает поиск нового состояния ядерной материи – кварк-глюонной плазмы. Она, согласно теоретическим расчётам, может появиться в результате фазового перехода плотного нуклонного (адронного) газа в состояние обобществлённых кварков и глюонов. Эта форма материи, вероятно, существовала в ранней Вселенной. Есть серьёзные основания полагать, что она играет важную роль в эволюции сверхновых и нейтронных звёзд.

Нам известны 4 типа взаимодействия частиц: сильное (ядерное), слабое, электромагнитное и гравитационное. На ускорителях и в космических лучах ведётся поиск иных сил природы и, соответственно, иных медиаторов взаимодействия (кроме указанных на рис. 2).



Рис. 4. Схема электростатического ускорителя. 1 – источник ионов; 2, 3 – ускоряющие электроды; 4 – электрическое поле; 5 – выводимый пучок

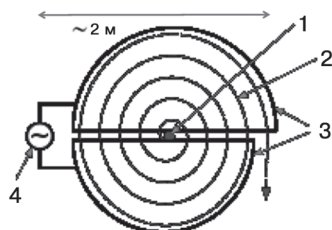


Рис. 5. Схема циклотрона. 1 – источник ионов; 2 – траектория частиц; 3 – ускоряющие электроды (дуанты); 4 – источник переменного напряжения

Не менее важной задачей является построение Теории Великого Объединения всех сил природы. Разрабатывается много подходов, но они далеки от финальной стадии. Хочется верить, что мир – это прекрасная ваза, но нашему современному (научному) взгляду доступны лишь её фрагменты.

3. Ускоритель – важнейший инструмент науки о строении вещества

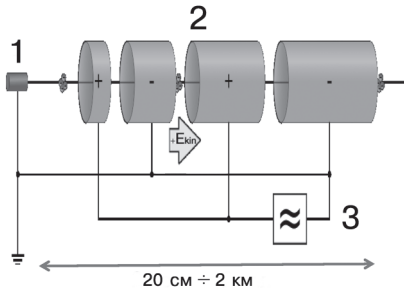


Рис. 6. Схема линейного ускорителя. 1 – источник ионов; 2 – ускоряющие электроды; 3 – источник переменного напряжения

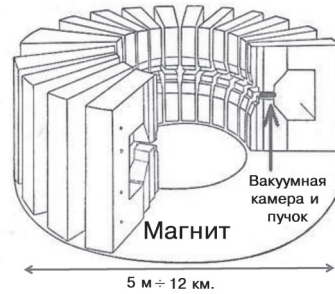


Рис. 7. Схема циклического ускорителя

В начале XX века в распоряжении исследователей были лучи, испускаемые радиоактивными элементами. В частности, это α частицы (ядра гелия) от распада урана. Они имеют энергию ~ 5 МэВ. Атомное ядро было открыто в результате наблюдения рассеяния α частиц на различных мишенях. Квантовая механика утверждает, что все частицы, как и фотоны, обладают волновыми свойствами. Длина волны частиц пучка определяется формулой Планка – де Бройля $\lambda = h/p$, где p – импульс частицы. Таким образом, чем выше импульс p (или энергия), тем выше разрешающая способность аппаратуры, использующейся для зондирования вещества. Альфа – частица с энергией 5 МэВ – имеет длину волны ~ 1 фм = 10^{-13} см. Это достаточно для наблюдения ядра атома, но недостаточно для исследования структуры ядра, тем более недостаточно для работы на кварковом уровне. Поиск и исследование тяжёлых конститuentов материи с массой m (новые частицы, возбуждённые состояния кварков) требуют пучки с характерной энергией $E = mc^2$. Таким образом, атомная эра потребовала создания ускорителей с предельно высокой энергией пучка.

Первый и самый простой ускоритель был изобретён в начале 20-х годов прошлого века. В вакуумном корпусе располагаются источник ионов, в котором газ (или иное вещество) под действием электрического разряда преобразуется в плазму. Имеется набор электродов, к которым прилагается высокое напряжение от внешнего источника – рис 4. Ионы из плазмы в источнике увлекаются электрическим полем и ускоряются до максимальной энергии $3 \div 5$ МэВ, определяемой генератором питания.

Следующий шаг был сделан с изобретением циклотрона – рис. 5.

В этой машине ионы движутся в магнитном поле по спирали и на каждом обороте проходят через промежуток между ускоряющими электродами. Предельная энергия циклотрона определяется размером магнита и условием совпадения периода вращения иона и периодом переменного электрического поля. При энергии выше ~ 30 МэВ масса частицы (согласно теории относительности) заметно возрастает и условие синхронизма нарушается. В машине, называемой фазотроном или синхроциклотроном, частота электрического поля делается переменной и становится возможным ускорение до энергии ~ 1 ГэВ.

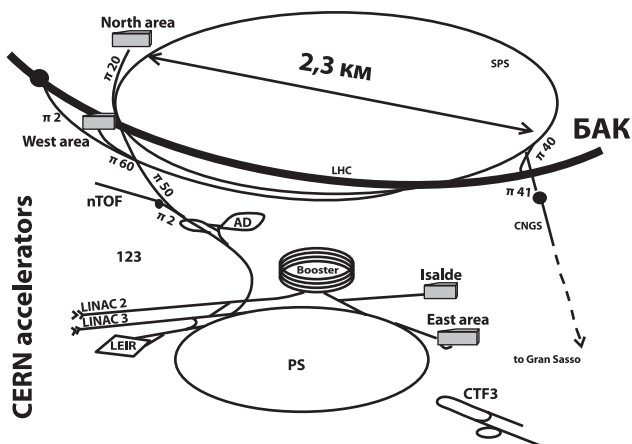


Рис. 8. Комплекс Большого адронного коллайдера ЦЕРН. Диаметр кольца БАК 12 км

В линейном ускорителе (рис. 6) недостаток электростатического ускорителя устраняется путём применения переменного электрического поля. Частица, переходя от одного электрода к другому, находится в синхронизме с электрическим полем за счёт соответствующей вариации длины электродов (ускоряющих трубок). Длина линейных ускорителей доходит до ~ 2 км, а энергия частиц на выходе достигает 2 ГэВ.

Естественным развитием циклотрона является машина с кольцевым магнитом – рис. 7. В кольцевой машине напряжённости магнитного и электрического полей растут по определённому закону во времени вместе с ростом энергии частиц пучка. Цикл ускорения порции частиц составляет 2–10 сек. Ускоряющие электроды располагаются между секциями магнита. Импульс частицы p связан с индукцией магнитного поля B и радиусом траектории (радиусом магнитного кольца) R соотношением $p = kvB \cdot R$. Прогресс в созда-

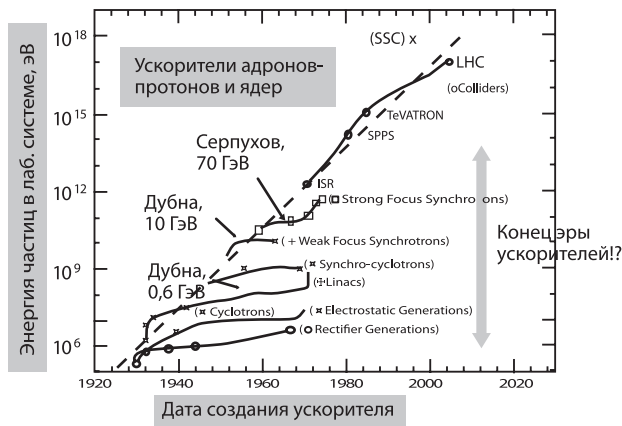


Рис. 9. История создания ускорителей

нии кольцевых ускорителей определяется технической и экономической возможностью увеличения V и R . В настоящее время максимальное достижимое поле составляет ~ 8 Тесла, а радиусы машин находятся в интервале $10 \text{ м} \div 6 \text{ км}$. Последняя цифра относится к Большому адронному коллайдеру в ЦЕРН (Женева) – рис. 8. Ускорительный комплекс БАК и других крупных установок включает несколько ускорителей, в которых частицы последовательно увеличивают энергию.

Строительство кольцевых машин стало возможным после открытия в 1944 году В.И. Векслером принципа автофазировки, который описывает условия стабильности пучка на орбите в процессе ускорения.

Отдельный класс циклических ускорителей составляют коллайдеры. В коллайдере ускоряются два пучка в противоположных направлениях. Каждый пучок вращается в отдельной камере и по отдельной магнитной дорожке. В заданных участках кольца пучки сводятся и их траектории пересекаются. Это достигается с помощью определённой конфигурации магнитного поля. В области пересечения часть частиц сталкивается, что даёт возможность исследовать взаимодействия ядер и протонов с предельно большой энергией. Например, БАК в настоящее время создаёт два встречных пучка протонов каждый с энергией 3,5 ТэВ. При этом образуется адронная система с массой $3,5 + 3,5 = 7$ ТэВ, что больше массы протона в 7 тысяч раз. В принципе, можно ставить задачу о поиске частицы (чёрной дыры!) с такой массой.

Принцип действия коллайдера был предложен и обоснован в 1960 году. Г.И. Будкером.

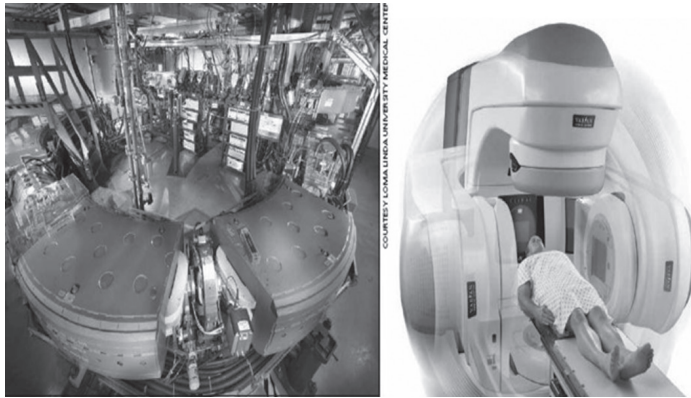


Рис. 10. Типичный медицинский комплекс лучевой терапии. Система транспортировки пучка обеспечивает облучение пациента с разных сторон, что минимизирует поражение здоровых тканей.

История создания ускорителей представлена на рис. 9. Нельзя не отметить огромный прогресс в создании ускорителей: энергия пучков увеличивается в 10 раз каждые 8 лет на протяжении последних 90 лет.

4. Ускорители в прикладной области

Ускорительные установки, построенные для целей фундаментальных исследований, начинают со временем использоваться для нужд смежных наук: физики твёрдого тела, химии, биологии, геологии, экологии и т. д. А для нужд самой физики элементарных частиц строятся очередные машины на большую энергию.

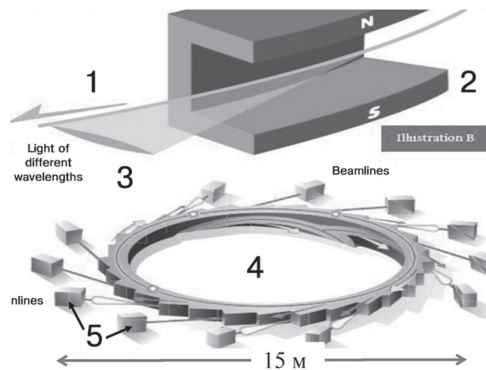


Рис. 11. Комплекс производства и использования синхротронного излучения. 1 – элемент магнита ускорителя; 2 – пучок; 3 – синхротронное излучение; 4 – ускоритель электронов; 5 – лаборатории

Область прикладного применения ускорителей очень широка. Приведём лишь неполный перечень разделов этой деятельности.

– *Фундаментальные исследования* в смежных науках: биологии, химии, кристаллографии и др.

– *Медицина*: терапия опухолей; производство радиоактивных изотопов для лечения и диагностики.

– *Диагностика* скрытых веществ.

– *Нейтронный каротаж* скважин при добыче углеводородов.

– *Материаловедение*.

– *Обработка поверхностей* путём имплантации ионов. Увеличение прочности, антикоррозийные технологии.

– *Производство микроэлектроники*.

– *Генерация синхротронного излучения* на электронных ускорителях.

– *Генерация нейтронного излучения* электронами.

– *Трансмутация* (переработка) ядерных отходов.

– *Протонная радиография* быстро текущих процессов (динамика взрыва и др.).

– *Промышленное применение* ускорителей: сварка и резка материалов; дефектоскопия; стерилизация продуктов, медицинских материалов и др.

В настоящее время в мире действуют 37 медицинских центров, оборудованных ускорителями, производящими пучки протонов и ядер с энергией до 300 МэВ. Диагностику и терапию проходят около 80 тыс. пациентов в год. В ОИЯИ противораковую терапию ежегодно проходят 140 пациентов. В Институте экспериментальной и теоретической физики (ИТЭФ, Москва) облучаются 80 пациентов ежегодно. России необходимы 50 медицинских ускорительных клиниках. После лучевой терапии вероятность метастаз опухоли снижается с 16% (хирургия) до 6%. Типичный комплекс для лучевой терапии показан на рис. 10. В США годовой доход от применения ускорителей в медицине оценивается в 20 млрд долларов.

Широкое применение имеет синхротронное излучение. Оно генерируется ускоряемым пучком электронов и имеет широкий энергетический диапазон и, соответственно, широкий диапазон длин волн: ~ 1 мм ÷ 0,001 нм. Излучение с длиной волны меньше нанометра применяется, в частности, для расшифровки структуры биоорганических молекул. Качественная иллюстрация комплекса для генерации и использования синхротронного излучения показана на рис. 11. Отметим, что один электронный ускоритель обеспечивает пучками десятки установок (лабораторий), расположенных вокруг ускорителя. В лаборатории LBL (США) ежегодно получают время на пучке для НИОКР и НИР ~ 2000 пользователей.

Интересно отметить применение протонного ускорителя в Лувре (Париж) для определения подлинности произведений искусства и установления некоторых исторических подробностей, связанных с их созданием. Речь идёт об определении изотопного состава вещества. Пучок протонов с энергией $20 \div 50$ МэВ возбуждает ядра исследуемого объекта. Возбуждённые ядра порождают гамма-излучение. Каждый изотоп характеризуется своим специфическим для него спектром. Гамма-излучение регистрируется сцинтилляционным спектрометром. Анализ спектра позволяет восстановить изотопный состав объекта. Вещества, идентичные по химическому составу, могут иметь разный изотопный состав, зависящий от места добычи данного вещества. Такой техникой удалось найти изотопный состав рубиновых глаз статуэтки, найденной при раскопках древнего Вавилона. Оказалось, что этот рубин происходит из Бирмы.

В промышленности во всём мире работает около 18 тыс. ускорителей.

4. Наука, техника, человек

Процесс познания окружающей природы приводит к изобретению принципиально новой техники, к усовершенствованию имеющейся техники, к созданию принципиально новой, совершенной физической аппаратуры. Она находит применение во многих областях науки и техники, в народном хозяйстве и оказывает существенное влияние на технический прогресс, значительно облегчающий жизнь человека. Теоретический аппарат физики частиц находит эффективное применение в других областях науки, в частности, в физике твёрдого тела. Наука в широком смысле этого слова стала существенным элементом технического прогресса, а технический прогресс индустриализует науку. Этот результат часто рассматривается как неожиданный дар, о котором даже можно не говорить. Между тем экономические выгоды, которые даёт их применение, уже давно окупили финансовые затраты на фундаментальные исследования.

«Когда имеют в виду практические применения ядерной физики в прошлом, то обычно речь идёт об использовании энергии, выделяемой в ядерных реакциях. Но это только примерно один процент всей энергии, которая заключается в веществе. С тех пор, как в науке появилось соотношение $E = Mc^2$, возникла и остаётся мнящая проблема использования полной энергии вещества. Мы пока не знаем путей использования этой энергии, но означает ли это незнание невозможность её использования и в будущем? Во всяком случае, неиспользованная кладовая энергии в природе существует» (Марков М.А. УФН. Т. 111. Вып. 4. 1973).



Рис. 12. Соотношение духовного и материального в развитии цивилизации

Генеральная и неизменная проблема естествознания на протяжении всей его истории состоит в поиске фундаментальных, простейших и неделимых сущностей мира. Поиск фундаментальных частиц в современной физике связан с исследованием реальности (материи) во всё меньших пространственно-временных областях. Это глубокая проблема мировоззренческого характера. Она имеет абсолютную ценность независимо от результата исследования: необходимо знать, каков мир физических явлений на малом масштабе. Непреодолимая жажда знания во все времена влечёт человека в неведомое. Неотвратимо наше стремление в глубины Вселенной. Тайнственностью окружён момент начала мира – Большой взрыв. Наши представления о физических законах могут измениться, когда наступит понимание физики этого события. Может, этот момент и будет самым блистательным этапом в истории науки. С этой целью усилиями учёных всего мира в ЦЕРН создан Большой адронный коллайдер, на котором продолжается поиск новых конститuentов материи. Он позволяет зондировать материю до расстояния $\sim 10^{-16}$ см, что в тысячу раз меньше размера протона.

Что же является побудительной силой и причиной этого стремления за горизонт?

«Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, – это ощущение таинственности. Оно лежит в осно-

ве религии и всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке... Космическое религиозное чувство является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования... Эта работа далека от обычной практической жизни. Я хочу знать, как Бог создал этот мир... Я хочу знать Его замысел» (*Эйнштейн А.* Религия и наука. 1930). «Если мы действительно откроем полную теорию... то узнаем, почему так произошло, что существуем мы и существует Вселенная... Это будет полным триумфом человеческого разума, ибо тогда нам станет понятным замысел Бога» (*Хокинг С.* Философия науки. М., 2006). «Христианское познание идёт путём, основная цель которого – не знание, но единение, обожение. Это богословие не оперирует понятиями. Это созерцание, возвышающее ум к реальности умопревосходящим» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. М., 1991). «Вселенная... является училищем, в котором разумные души научаются боговедению. Не познать Творца из созерцания мира – это значит ничего не видеть в ясный полдень» (*Василий Великий*). «Существенный аргумент в пользу микрофизики заключается в том, что именно здесь неожиданное наиболее вероятно. Нельзя предвидеть, какие практические применения возникнут на основе будущих исследований микрофизики. Ещё более необоснованными были бы любые отрицательные суждения» (*Марков М.А.* Указ. соч. С. 719). «Учёные не смогли бы изобрести электрическую лампу путём усовершенствования свечи» (*Саркози Н., Президент Франции.* Из доклада на конференции физиков в Париже. 2010).

Эти высказывания дают ясный ответ на поставленный вопрос: духовные устремления человека являются движущей силой цивилизации (рис. 12).

Обсуждая методологию науки, необходимо отметить её неполноту. Вплоть до XX века господствовала фетишизация логики и логического доказательства. В XX веке произошли важные изменения. Теорема Гёделя утверждает принципиальную неполноту теории, основанной на системе аксиом, т. е., исходя из интуитивно установленных основных законов, невозможно логически вывести всю картину мира. Преодолевая ограничение, следующее из теоремы Гёделя, оказывается необходимо, по мере расширения опыта, по мере получения новых фактов, изменять аксиоматический базис теории, т. е. всё время внедрять в ткань теории интуитивные суждения, логически недоказуемые и неопровержимые. В религии интуитивные суждения играют ещё большую роль. Они могут противоречить логике и положительному знанию. Таково, например, восхождение Христа. Паскаль, глубоко религиозный человек, писал:

«Чудеса открывают мне Бога. Если б не было чудес, я бы не был христианином».

Неполнота научной картины мира хорошо иллюстрируется следующим анекдотом с философским подтекстом.

Умер Эйнштейн и предстал перед ликом Божиим.

Бог:

– Профессор, ваши заслуги перед Моим человечеством столь велики, что Я теперь готов выполнить любое ваше пожелание.

Эйнштейн:

– О, конечно, Господи! Я хочу знать, как строится теория, которую я не успел завершить при жизни.

Бог:

– Пожалуйста. – И Он начал излагать всеобщую теорию мира. Эйнштейн внимательно слушал, потом:

– Господи, в этом уравнении у Вас ошибка.

Бог:

– Я знаю. – И Он продолжал изложение теории.

Теперь мы понимаем, что «ошибка» Бога означает тщетность усилий науки создать завершённую картину мира в одной логически стройной теории. Оказывается необходимой опорой на человеческий фактор: личное мнение, заключение экспертов, наконец, вера. Нет прямого перехода от эмпирических данных к теории. Необходима интуиция или озарение. Наука – это ещё и искусство. Фундаментальные объекты любой теории (частицы) всегда вводятся (постулируются) как внешние данные. Каждый раз открытие структуры частиц приводит к обнаружению новых структурных элементов, существование которых не следует из теории. Это означает неисчерпаемость научного поиска. Вот что пишет Григорий Нисский по этому поводу: «Бесконечность Божественного бытия определяет потенциальную бесконечность человеческого пути и подвига, в котором всегда есть начало дальнейшего, даже за пределами земной жизни и самого времени». В книге «Столп и утверждение истины» П. Флоренский подчёркивает, что поражение рационального рассудочного мышления состоит отнюдь не в отрицании важности рассудка и рациональности, а лишь в признании недостаточности для осуществления спасения и всякого духовного совершенствования, включая науку. «Ограниченное движение противно назначению ума и сущности его природы... Поэтому приснодвижность ума требует чего-то бесконечного и неограниченного, к чему бы ум направлялся разумно и сообразно своей природе. Но нет ничего истинно беспредельного, кроме Бога. Следовательно... к Богу и должен ум устремляться, взирать и двигаться: ибо это действительно прирождено ему» (св. Каллист Катафигиот. О божественном единении и созерцательной жизни. http://hesychia.narod.ru/kallist_k.htm).

Этот доклад содержит положительную оценку науки и её важной роли в формировании духовной и материальной среды обитания человека. «Уровень физики определяет уровень понимания всего окружающего нас мира, определяет уровень интеллектуальной зрелости человечества» (академик Окунь Л.Б.). Однако ради полноты картины можно процитировать большое количество отрицательных оценок науки. Приведём здесь лишь одно из таких высказываний – литератора Максимилиана Волошина (1877–1932): «Путь человечества только через науку и прогресс – это творчество навыворот, когда всё самое лучшее в человеке принесено в жертву формуле и химере... Трагедия материальной культуры – это выбор Каина, убившего в себе Дух – брата Авеля. Человек утверждает Бога мятежом, творит неверием, строит отрицанием». Следовательно, обсуждение темы «Наука, техника, человек» весьма актуально.

ТЕХНИКА И ТЕХНОЛОГИЯ СОВРЕМЕННЫХ АСТРОНОМИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ИХ ПРАКТИЧЕСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ

А.Ф. Захаров

ведущий научный сотрудник Института теоретической и экспериментальной физики, доктор физико-математических наук

Введение

Довольно часто наука воспринимается как достаточно бесполезное занятие, при этом в качестве аргументации используется известная фраза академика Л.А. Арцимовича: «Наука – это средство удовлетворения собственного любопытства за государственный счёт». Однако следует заметить, что удовлетворение не означает, что удовлетворение любопытства, движимое желанием познания нового, не приводит к созданию новых технологий, чему имеется много примеров. Кроме того, довольно часто задачи, стоящие перед фундаментальной наукой, приводят к созданию новых технологий. В качестве иллюстрации можно вспомнить вопрос китайского журналиста, который присутствовал на моей публичной лекции в новом Пекинском планетарии, который настолько большой и прекрасно оборудованный, что даже при беглом взгляде на него не вызывает сомнения уважение и интерес китайского государства к астрономии и науке в целом, а также к её популяризации. Так вот, этот китайский журналист подошёл ко мне (в руках у него была дорогая цифровая фотокамера) и спросил: «Вот вы говорите, что люди должны смотреть в небо, а какая от этого польза?» Я показал на его фотокамеру и сказал: «Вот это польза от того, что астрономы занимались своими исследованиями». Журналист спросил, какая связь между астрономическими исследованиями и цифровыми фотокамерами. Я ответил, что это астрономы использовали в своих исследованиях ССD-матрицы, а для этих исследований требовались матрицы дешевле и лучше, и теперь матрицы с такой технологией повсеместно используются в цифровых фото- и видеокамерах. Журналист ответил, что он не знал о том, что такие матрицы, которые находятся в цифровых камерах, ранее использовались при астрономических исследованиях, тем самым он не знал о важности астрономических наблюдений.

Можно говорить о том, что фундаментальные исследования приносят огромную практическую пользу, материальный эквивалент которой трудно переоценить. Недавно Ю.Н. Ефремов отметил, что «...уравнения Максвелла окупили науку на сотни лет...» [1], поскольку практически все устройства работают на электричестве и используют законы электромагнетизма, открытые Максвеллом, составляющие теоретическое описание экспериментальных законов, открытых М. Фарадеем. Фарадей понимал практическую важность проводимых им опытов. Так, на вопрос британского премьер-министра Роберта Пилла о пользе опытов по изучению электричества и магнетизма после демонстрации динамо-эффекта Фарадей ответил: «...Ваше правительство будет получать от него налоги...»

Создание теории относительности в работах А. Пуанкаре, Д. Гильберта и А. Эйнштейна мотивировалось интересом к поиску новых законов физики. В настоящее время трудно даже перечислить приложения специальной теории относительности, поскольку она тесно связана с электромагнетизмом. Вскоре после создания общей теории относительности (ОТО) была объяснена аномалия траектории Меркурия и предсказано значение угла отклонения луча света вблизи гравитирующего тела, и это предсказание вскоре, в 1919 году, было подтверждено в наблюдениях А. Эддингтона и Ф. Дайсона. По сути дела, это был триумф общей теории относительности, поскольку все газеты мира писали о том, что закон всемирного тяготения должен быть более точным описанием гравитации, которое может быть сделано с помощью общей теории относительности. В предисловии к книге своего коллеги П.Г. Бергмана «Введение в теорию относительности», опубликованной на английском языке в 1942 году, А. Эйнштейн написал: «Правда, до сих пор теория относительности, особенно общая теория относительности, играла сравнительно скромную роль в установлении глубокой связи между опытными фактами. Вполне возможно, однако, что некоторые результаты общей теории относительности... смогут помочь преодолеть трудности... Независимо от этого, теория относительности обладает особой привлекательностью благодаря своей внутренней стройности и логической простоте своих аксиом...» Хотелось бы отметить, что русский перевод книги Бергмана был издан в 1947 году. Этот перевод был сделан под редакцией знаменитого физика-теоретика В.Л. Гинзбурга, ставшего в 2003 году лауреатом Нобелевской премии. То есть советское правительство сразу после разрушительной войны находило средства публиковать книги по различным аспектам фундаментальной науки. По-видимому, правительство понимало, что восстановить промышленность, создать новые технологии невозможно без развития науки, а развитие

науки невозможно без фундаментальной науки, которая, как ясно из названия, является фундаментом науки, в частности прикладной науки. Как было замечено выше, 70 лет назад имелось два экспериментальных эффекта (аномалия траектории Меркурия и отклонение луча света вблизи гравитирующего тела), подтверждающих справедливость ОТО. Впоследствии был найден целый ряд других экспериментальных подтверждений ОТО. О практических применениях можно сказать, что ещё 20–30 лет тому назад считалось, что общая теория относительности не имеет практических приложений для своего использования, а сейчас поправки ОТО используются в приборах типа GPS и ГЛОНАСС.

Можно привести другой важный пример практической пользы фундаментальных исследований. Один из пионеров рентгеновской астрономии, лауреат Нобелевской премии американский учёный итальянского происхождения Риккардо Джаккони создал чувствительные детекторы рентгеновского излучения, получил патенты на созданные им приборы и стал весьма богат, поскольку эти приборы используются при осуществлении мер безопасности, в частности в аэропортах.

Для развития государства важнейшее значение имеет то, на чьи советы и предложения опирается руководство страны при принятии государственных решений. «В 1946 году наш выдающийся учёный Пётр Леонидович Капица написал Сталину очередное письмо. Дело в том, что с 1936 года, когда он вернулся из Англии, этот действительно очень крупный учёный считал как бы патриотическим долгом излагать свои мысли главным руководителям страны. Постоянно писал и Сталину – письма с разного рода предложениями, советами и так далее. Известно, что он написал Сталину полтора десятка писем. Ни на одно ответа не получил. Можно, кстати, уважать человека, который, не получая ответа, тем не менее продолжал писать» [2]. По мнению В.В. Кожина, огромное значение в развитии науки и технологии в стране сыграло письмо П.Л. Капицы от 2 января 1946 года (т. е. написанное всего через несколько месяцев после окончания Великой Отечественной войны): «Один из главных отечественных недостатков, – согласно мысли Капицы, – недооценка своих и переоценка заграничных сил. Ведь излишняя скромность – это ещё больший недостаток, чем излишняя самоуверенность. Для того чтобы закрепить победу и поднять наше культурное влияние за рубежом, необходимо осознать наши творческие силы и возможности. Ясно чувствуется, что сейчас нам надо усиленным образом поднимать нашу собственную оригинальную технику... Успешно мы можем это делать, только когда будем верить в талант нашего инженера и учёного... когда мы, наконец, поймём,

что творческий потенциал нашего народа не меньше, а даже больше других... Что это так, по-видимому, доказывается и тем, что за все эти столетия нас никто не сумел проглотить» [2]. Далее Кожин пишет: «И русское первенство в создании – в 1954 году – АЭС в Обнинске и полёте – в 1957-м – спутника (что ввело это русское слово во все языки) было в сущности совершенно новым для России явлением, жажда которого и породила письмо Капицы Сталину. Следовательно, в „решении“, которое выдвинул Капица и, если воспользоваться модным сегодня словечком, озвучил Сталин, выразилась, если угодно, воля истории, а не своеволие вождя» [3].

Утверждать, что новые технологии возникают сами по себе, а не в качестве результата проведения фундаментальных исследований, может только безумный человек, считающий, что он родился без участия своих родителей.

Обсудим некоторые важные наблюдения, которые не только приводят к важным астрономическим результатам, но и к созданию новых технологий.

Нобелевская премия по физике 2011 года – предсказание о существовании тёмной энергии

В 2011 году Нобелевская премия по физике была присуждена С. Перльмуттеру, А. Рису и Б. Шмидту за работы [4, 5], связанные с использованием удалённых сверхновых типа Ia для определения параметров космологических моделей. При этом предполагалось, что максимальная светимость таких сверхновых не зависит от расстояния до них (но зависит от скорости изменения светимости в соответствии с законом Псковского–Филлипса [6]), то есть они представляют собой так называемые «стандартные свечи». Практически астрономы измеряли потоки излучения от сверхновых и значения красного смещения z . Изучая сверхновые с большими значениями красного смещения, наблюдатели обнаружили, что эти звёзды тусклее, чем предсказывает модель Фридмана–Робертсона–Уокера с нулевым Λ -членом. Оценив параметры расширения Вселенной в космологических моделях Фридмана–Робертсона–Уокера [4, 5] с произвольным уравнением состояния материи, установили, что этот процесс происходит с ускорением, что соответствует ненулевому Λ -члену или материи с необычным уравнением состояния вещества типа $p=w\rho$ (где p – давление, ρ – плотность и $w < 0$), и тогда значение $w = -1$ соответствует Λ -члену. В этом случае говорят о так называемой тёмной энергии. Такая материя вызывает гравитационное отталкивание, обнаруженное в настоящее время на космологических масштабах. Возникает нерешённая до сих пор проблема исследования происхождения материи с подобными свойствами

и вопрос о её распределении в пространстве. В случае, если распределение тёмной энергии неоднородно, можно будет говорить о существовании областей с повышенной и пониженной плотностью темной энергии, значит, могут быть области во Вселенной, где антигравитация достаточно сильна. В США исследования свойств тёмной энергии поддерживаются министерством энергетики, следовательно, можно говорить о том, что имеется надежда практического использования тёмной энергии. Авторы открытия в работе [5] сравнивают результаты своих наблюдений далёких расстояний до сверхновых с конформной космологической моделью, где для объяснения далёких расстояний до сверхновых достаточно жёсткого уравнения состояния [6], а не нулевого Λ -члена. Согласно конформной модели [7–9], С. Перльмуттер, А. Рис и Б. Шмидт открыли физический вакуум Вселенной. Конформные космологические модели [7, 8] были использованы для интерпретации данных по сверхновым в работе [9], где было показано, что с учётом данных по значительно большему числу сверхновых интерпретация наблюдатель-

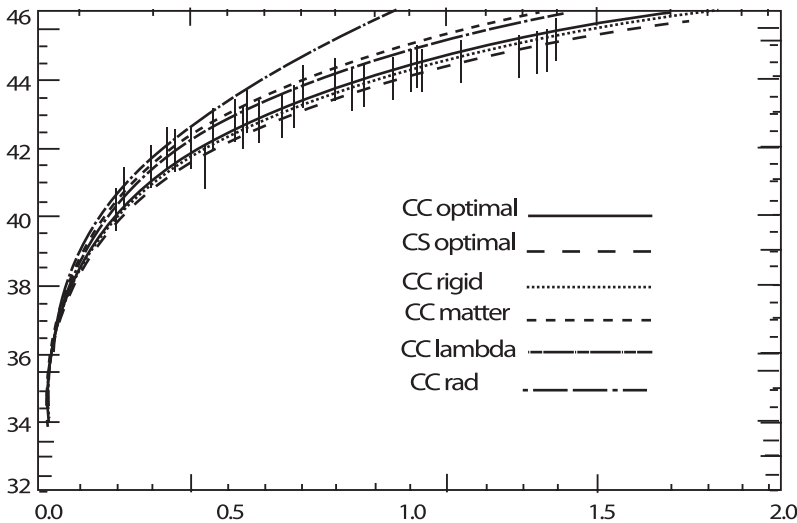


Рис. 1. Диаграмма Хаббла (зависимость звёздной величины сверхновых от красного смещения). Приведены наблюдательные данные с указанными ошибками измерений и их теоретические фиты. Теоретический фит, полученный в рамках конформной космологической модели (толстая сплошная кривая) обеспечивает достаточно хорошую интерпретацию наблюдательных данных в сравнении со стандартной моделью Фридмана–Робертсона–Уокера с ненулевым Λ -членом (толстая штриховая линия на рисунке). Конформная космологическая модель с жёстким уравнением вещества также даёт достаточно хорошую интерпретацию наблюдательных данных (точечная линия).

ных данных с использованием конформной космологической модели (сплошная толстая кривая на рис. 1) практически не уступает интерпретации в рамках моделей Фридмана–Робертсона–Уокера с ненулевым Λ -членом (штриховая толстая линия на рисунке).

Чёрная дыра в центре нашей Галактики

Компактные объекты, обладающие настолько сильным гравитационным полем, что их не могут покинуть лучи света, обсуждались в конце XVIII века в рамках ньютоновской теории гравитации английским учёным Дж. Мичелом и французским учёным П.С. Лапласом. Вскоре после создания общей теории относительности А. Эйнштейна немецкий астроном К. Шварцшильд в 1916 году нашёл вакуумное решение этих уравнений, которое в настоящее время интерпретируется как сферически симметричная чёрная дыра. В 1918 году было найдено решение, соответствующее заряженной точечной массе. Это решение называется решением Райсснера–Нордстрема. В 1963 году новозеландским математиком Р.П. Керром было найдено решение уравнений Эйнштейна, которое соответствует вращающейся чёрной дыре. Для чёрных дыр справедлива теорема о том, что «чёрная дыра не имеет волос», т. е. чёрная дыра характеризуется тремя параметрами: массой, зарядом и моментом вращения. По этой причине С. Чандрасекар называл чёрные дыры наиболее совершенными объектами в природе. В настоящее время обнаружены чёрные дыры звёздной массы в двойных звёздных системах и сверхмассивные чёрные дыры в центрах многих галактик. В частности, в центре нашей галактики обнаружена чёрная дыра с массой порядка 4×10^6 солнечных масс. Наблюдения Галактического Центра проводятся в различных диапазонах: оптическом, радио- и миллиметровом, а также в рентгеновском. В оптическом диапазоне наблюдались траектории движения ярких звёзд в окрестности Галактического Центра, что позволило получить оценку массы в компактной области; это позволило говорить, что наиболее правдоподобная модель Галактического Центра – сверхмассивная чёрная дыра. Ранее предложенные модели для Галактического Центра, такие как бозонная звезда, фермионный шар или скопление нейтронных звезд, оказались несоответствующими этим наблюдениям, поскольку в случаях бозонной звезды или фермионного шара их размеры в теоретических моделях оказались больше, чем это следует из анализа траекторий ярких звезд, а как показывает численное моделирование, характерное время жизни скопления нейтронных звезд порядка 1000 лет, что является весьма непродолжительным временем для стационарных процессов в астрономии. За сверхточными наблюдениями ярких звезд в окрестности Галактического Центра лидеры двух групп астрономов, проводящих наблюдения на крупнейших теле-

скопах, Р. Генцель (Германия) и А. Гец (США) в январе 2012 года получили одну из самых престижных премий в астрономии – премию Краффорда. Огромный прогресс достигнут и при наблюдениях Галактического Центра в миллиметровом диапазоне. Общая теория относительности предсказывает, что, если в Галактическом Центре находится сверхмассивная чёрная дыра, то наблюдатель должен увидеть тёмное пятно размером порядка 52 угловых микросекунд. На основе наблюдений в миллиметровом диапазоне в 2008 году был сделан вывод о наличии пятна, размер которого близок к значению, предсказанному теоретически [10]. Анализируя форму тёмного пятна, можно получить оценку момента вращения чёрной дыры [11], а анализируя размер тёмного пятна, можно оценить заряд (в том числе и экзотический приливной заряд, который возникает вследствие существования дополнительных измерений) [12, 13].

Поиски экзопланет – развитие новых методов и технологий

Экзопланеты – это планеты, движущиеся в гравитационном поле других звезд. Поиски таких звёзд имеют не только астрономический интерес, но и большую ценность для многих других областей науки, в частности биологии и астробиологии. С астрономической точки зрения, речь идёт о поисках областей во Вселенной, в которых физические условия допускают существование жизни. Существуют различные методики обнаружения экзопланет, в частности транзиты, измерения радиальных скоростей по доплеровскому смещению спектральных линий, поиски экзопланет с помощью гравитационного микролинзирования [14]. Метод поиска экзопланет с помощью транзитов основан на измерении уменьшения потока от звезды, когда по её диску проходит экзопланета. Этот метод позволяет определить размер экзопланеты, но не её массу. Для обнаружения небольших экзопланет с размером порядка размера Земли необходимо проводить наблюдения из космоса, что и делается с помощью космических аппаратов (несколько десятков экзопланет найдено с помощью небольшого космического телескопа *Corot*, и более тысячи экзопланет найдено с использованием космического телескопа *Kepler*). Несколько сотен экзопланет найдено с помощью измерения радиальных скоростей путём измерения доплеровского смещения спектральных линий, поскольку в системе «звезда и экзопланета» звезда также движется в окрестности общего центра масс. В настоящее время удаётся измерить скорости движения таких звёзд порядка 1 м/с. Особый интерес составляет поиск экзопланет вблизи так называемой зоны обитаемости, где температура на твёрдой поверхности планеты составляет от 0

до 100 градусов Цельсия, т. е. вода может существовать в жидкой фазе. Гравитационное микролинзирование является наиболее эффективным методом поиска таких экзопланет [14]. В 1999 году коллаборация POINT-AGAPE проводила наблюдения в направлении туманности Андромеды с целью обнаружения событий пиксельного линзирования. В 2004 году при анализе данных наблюдений 1999 года была обнаружена аномалия в событии пиксельного линзирования PA-99-N2. Теоретический анализ показал, что наиболее вероятное объяснение этого феномена – звезда и планета с массой планеты порядка 5–7 масс Юпитера [15]. В этом случае можно говорить о том, что обнаружена первая экзопланета в другой галактике, и этот результат вызвал большой интерес средств массовой информации (напомним, что туманность Андромеды находится на расстоянии порядка 2,5 млн световых лет). В работах [15] показано также, что пиксельное линзирование – эффективный метод поиска лёгких экзопланет вблизи или даже за зоной обитаемости, а если принять во внимание влияние атмосфер планет, то в силу парникового эффекта зона обитаемости для таких планет может находиться дальше от звезды, чем для планет без атмосферы.

Защита от астероидно-кометной опасности – важная задача наблюдательной астрономии.

Астероидно-кометная опасность (АКО) – это возможность столкновения Земли с малыми телами Солнечной системы. Хотя вероятность разрушительных последствий относительно невелика: так, например, региональная катастрофа от столкновения Земли и астероида размером больше 100 м происходит раз в 5 тысяч лет, глобальная катастрофа от столкновения астероида размером более 1 км происходит один раз в 1 миллион лет и гибель цивилизации от столкновения астероида размером более 10 км происходит один раз в 100 млн лет [16]. По этой причине возникает комплексная задача, связанная с мониторингом малых тел Солнечной системы, теоретическим анализом их траекторий и в случае необходимости – воздействием на угрожающее тело. Такими воздействиями могут быть: ядерный взрыв, кинетический удар, гравитационная буксировка, использование ракетных реактивных двигателей, установленных на поверхности астероида и т. п. [16]. Следует заметить, что чем раньше будет обнаружена подобная угроза, тем в принципе меньшим воздействием можно ликвидировать подобную угрозу. В настоящее время отсутствует система глобального слежения за космическими телами размером более 50 м. Мониторинг таких объектов можно проводить с помощью оптических телескопов и с помощью радиолокационных станций. Ясно, что создание

систем предупреждения АКО имеет и важное оборонное значение [16], тем самым решение подобных научных задач приводит к появлению новых, в том числе двойных технологий. Для решения таких комплексных задач необходима кооперация как на национальном, так и на международном уровне.

Заключение

Несомненно, что фундаментальные исследования закономерно приводят к созданию новых устройств и технологий, тем самым – к развитию прогресса. Однако развитие цивилизации не приводит к улучшению человека и отношений между людьми. Более того, использование различных технологических новинок приводит к развитию гордыни и ощущению своего всемогущества. Поэтому трудно не согласиться со словами святителя Николая Сербского (Велимировича): «...если есть молитвы против гордыни, против ненависти, дикости, безбожия, ересей, насилия, грабежа, против всякого богохульства и всякой бесчеловечности, то почему бы не быть молитве против культуры и цивилизации как совокупности всех этих зол? Такая молитва была бы не только оправданной и нужной, но думается, следовало бы установить и государственный молитвенный день в году...» [17]

Литература

1. *Ефремов Ю.Н.* <http://www.gazeta.ru>
2. *Кожин В.В.* <http://www.oldpolitic.ru/oldpols-268-2.html>
3. *Кожин В.В.* Россия, Век XX-й (1901–1939). М.: Алгоритм, 1999.
4. *Riess A.G. et al.* Astron. J. Vol. 116, 1009 (1998); *Perlmutter S. et al.*, Astrophys. J. Vol. 517, 565 (1999).
5. *Riess A.G. et al.* Astron. J. Vol. 560, 49 (2001).
6. *Pskovsky Yu.* Sov. Astron. Vol. 21, 675 (1977); *Phillips M.M.* Astrophys. J. Vol. 413, L105 (1993).
7. *Behnke D., Blaschke D., Pervushin V. et al.* Phys. Lett. B Vol. 530, 20 (2002).
8. *Barbashov B.M. et al.* Phys. Lett. B Vol. 633, 458 (2006); *Arbuzov A.B. et al.* Phys. Lett. B Vol. 691, 230 (2010).
9. *Zakharov A.F., Pervushin V.N., Intern. J. Mod. Phys. D* Vol. 19, 1875 (2008).
10. *Doeleman S.S. et al.* Nature 455, 78 (2008).
11. *Zakharov A.F., Nucita A.A., De Paolis F., Inghrosso G.* New Astronomy. Vol. 10, 479 (2005).
12. *Zakharov A.F., De Paolis F., Inghrosso G. and Nucita A.A.* Astron. & Astrophys. Vol. 442, 795 (2005).

13. *Zakharov A.F., De Paolis F., Ingrosso G. and Nucita A.A.* New Astron. Rev., doi: 10.1016/j.newar. 2011.09.002 (2011).

14. *Захаров А.Ф.* Успехи физ. наук. Т. 181. 1114 (2011).

15. *Ingrosso G. et al.* Mon. Not. R. Astron. Soc. 399, 219 (2009);

Ingrosso G. et al. Gen. Relat. Grav. 43, 1047 (2011).

16. Астероидно-кометная опасность: вчера, сегодня, завтра / Под ред. *Б.М. Шустова, Л.В. Рыхловой.* М.: Физматлит, 2010.

17. *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Из окна темницы. Изд. Белорусского Экзархата, 2011.

ДОСТИЖЕНИЯ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЧЕЛОВЕКА

В.В. Кореньков

заместитель директора Лаборатории информационных технологий ОИЯИ, заведующий кафедрой распределённых информационных вычислительных систем Международного университета «Дубна», кандидат физико-математических наук

Информационные технологии как феномен, играющий существенную роль в жизни общества и человека, возник относительно недавно. Многие специалисты это связывают с информационной революцией начала 90-х годов прошлого века. Наибольшее влияние на этот процесс оказало развитие локальных и глобальных сетей, индустрия производства персональных компьютеров, широкое распространение интернета, но главным фактором этого процесса является появление новых сервисов для глобализации обмена информацией (создание всемирной паутины WWW для стандартизации поиска и доставки мультимедийных документов).

Следующим этапом в цепочке революционных преобразований в области информационных технологий стало развитие глобальных распределённых вычислений (кластеры, суперкомпьютеры, грид-технологии, облачные вычисления). На рубеже веков возникла концепция GRID – компьютерной инфраструктуры нового типа, обеспечивающей глобальную интеграцию информационных и вычислительных ресурсов. Суть инициативы GRID состоит в создании набора стандартизированных служб для обеспечения надёжного, совместимого, дешёвого, всепроникающего и безопасного доступа к географически распределённым высокотехнологичным информационным и вычислительным ресурсам – отдельным компьютерам, кластерам, суперкомпьютерным центрам, хранилищам информации, сетям, научному инструментарию и т. д.

В XXI веке информационные технологии развиваются ещё большими темпами, вовлекая в свою орбиту все направления деятельности (политика, экономика, наука, образование, медицина, бизнес, СМИ, сфера коммуникаций, развлечений и т. д.). Мобильная связь, IP-телефония, Skype, IP-телевидение, социальные сети (Facebook, «Одноклассники», «В Контакте» и др.), Твиттер, Википедия, Google, WEB 2.0, Cloud computing существенно повлияли на все стороны деятельности человека и изменили среду его общения.

Особенно большое влияние на коммуникации и отношения людей оказали социальные сети.

Социальная сеть направлена на построение сообществ в интернете из людей со схожими интересами и/или деятельностью. Связь осуществляется посредством сервиса внутренней почты или мгновенного обмена сообщениями.

Победное шествие по интернету социальные сети начали в 1995 году с американского портала Classmates.com («Одноклассники» являются его русским аналогом). Проект оказался весьма успешным, что в следующие несколько лет спровоцировало появление не одного десятка аналогичных сервисов. Но официальным началом бума социальных сетей принято считать 2003–2004 годы, когда были запущены LinkedIn, MySpace и Facebook.

И если LinkedIn создавалась с целью установления и поддержания деловых контактов, то владельцы MySpace и Facebook сделали ставку в первую очередь на удовлетворение человеческой потребности в самовыражении.

Одной из актуальных проблем является представление и поиск информации. Существенное улучшение поиска – приоритетная задача современного интернета. Многие компании добились больших успехов в этом направлении (Яндекс, Google, Рамблер и др.), но задача усложняется, так как на первый план выходит проблема представления и поиска знаний.

Одним из перспективных направлений является семантическая паутина (Semantic Web), целью которой является реализация возможности машинной обработки информации, доступной во всемирной паутине. Основной акцент концепции делается на работе с метаданными, однозначно характеризующими свойства и содержание ресурсов всемирной паутины, вместо используемого в настоящее время текстового анализа документов.

Проанализируем основные достижения в развитии информационных технологий и попытаемся дать оценку их влияния на человека.

Развитие интернета в мире

Распространение интернета является главным фактором, который влияет на все стороны человеческой деятельности. В таблице 1 представлена информация о распространении интернета по регионам мира по состоянию на 31 марта 2011 года по материалам веб-портала www.internetworldstats.com

Одна из серьёзных глобальных проблем человечества – информационное или цифровое неравенство между развитыми и разви-

Таблица 1

WORLD INTERNET USAGE AND POPULATION STATISTICS						
March 31, 2011						
World Regions	Population (2011 Est.)	Internet Users Dec. 31, 2000	Internet Users Latest Data	Penetration (% Population)	Growth 2000-2011	Users % of Table
Africa	1,037,524,058	4,514,400	118,609,620	11,4 %	2527,4 %	5,7 %
Asia	3,879,740,877	114,304,000	922,329,554	23,8 %	706,9 %	44,0 %
Europe	816,426,346	105,096,093	476,213,935	58,3 %	353,1 %	22,7 %
Middle East	216,258,843	3,284,800	68,553,666	31,7 %	1987,0 %	3,3 %
North America	347,394,870	108,096,800	272,066,000	78,3 %	151,7 %	13,0 %
Latin America / Carib.	597,283,165	18,068,919	215,939,400	36,2 %	1037,4 %	10,3 %
Oceania / Australia	35,426,995	7,620,480	21,293,830	60,1 %	179,4 %	1,0 %
WORLD TOTAL	6,930,055,154	360,985,492	2,095,006,005	30,2 %	480,4 %	100,0 %

вающимися странами. Как легко видеть из этой таблицы, существует большой разрыв в использовании интернета в развитых и развивающихся странах. Последствия такого разрыва очевидны, поскольку недостаточное развитие информационных технологий несёт за собой замедление темпов экономического развития в огромном регионе земного шара.

Таким образом, информационное неравенство порождает конфликты и обостряет социальную напряжённость между развитыми и развивающимися странами. Всё это усиливает экономическое неравенство между отдельными людьми, слоями населения и странами. Однако, если внимательно проанализировать эту таблицу, то можно заметить оптимистические тенденции, так как темпы роста количества пользователей интернета в развивающихся странах за последние 10 лет намного превосходят соответствующие показатели развитых стран. Конечно, эти показатели важны, но проблема цифрового неравенства гораздо шире и глубже, так как важными факторами являются качество и надёжность сетевой инфраструктуры, скорость передачи информации, количество и качество информационных ресурсов.

Показатели России в этом обзоре следующие. Пользователями интернета в России являются почти 60 млн человек или 43% населения страны. В Европе Россия занимает второе место после ФРГ по количеству интернет-пользователей (12,5% от интернет-пользователей Европы). Ещё одним из показателей является количество пользователей Facebook (в России более 4,6 млн пользователей).

Несомненно, что развитие и распространение интернет-технологий, свободный доступ к информации играют важную созидательную роль и оказывают положительное влияние на человека. Однако в этом явлении имеются и отрицательные факторы. Один из таких факторов – интернет-зависимость, которая выражается в неспособности человека контролировать время своего пребывания в сети. Как и ряд других зависимостей, например пристрастие к азартным играм, в тяжёлых проявлениях может приводить к деградации личности, полному погружению в «виртуальный мир», что может сказаться на психическом здоровье человека. Особенно это явление опасно для детей. Пока это явление всесторонне не изучено, но негативная тенденция признаётся всеми.

Грид-технологии, суперкомпьютеры, облачные вычисления

В настоящее время в мире информационных технологий интенсивно развивается грид – это компьютерная инфраструктура нового типа, обеспечивающая глобальную интеграцию информационных и вычислительных ресурсов.

Грид предлагает технологию доступа к общим ресурсам и службам в рамках виртуальных организаций. Виртуальная организация (VO) – совокупность организаций, объединённых для решения проблем в режиме скоординированного распределения своих ресурсов.

Первоначально технологии грид использовались для научных и инженерных приложений. Однако теперь они становятся основой для координированного совместного использования ресурсов в динамических, охватывающих многие предприятия, виртуальных организациях в промышленности и в бизнесе. Таким образом, грид служит универсальной эффективной инфраструктурой для высокопроизводительных распределённых вычислений и обработки данных.

Во многих развитых странах мира созданы и эффективно функционируют национальные грид-инфраструктуры (NGI), которые объединяются в глобальные системы распределённых вычислений. На рис. 1 указаны параметры и характеристики ресурсов европейской грид-инфраструктуры (EGI), а также направления решаемых задач. Эта инфраструктура активно используется для моделирования, хранения, обработки и анализа данных экспериментов на Большом адронном коллайдере (LHC). Только за 2011 год на этой грид-инфраструктуре было выполнено около 400 млн заданий пользователей экспериментов на LHC, которые в сумме использовали почти 2 млрд часов процессорного времени. Суммарный объём хранимых данных составил более 200 петабайт.

Российские центры, объединённые в консорциум RDIG, участвуют в этой деятельности. За 2011 год на ресурсах российской грид-инфраструктуры было выполнено около 15 млн заданий с суммар-

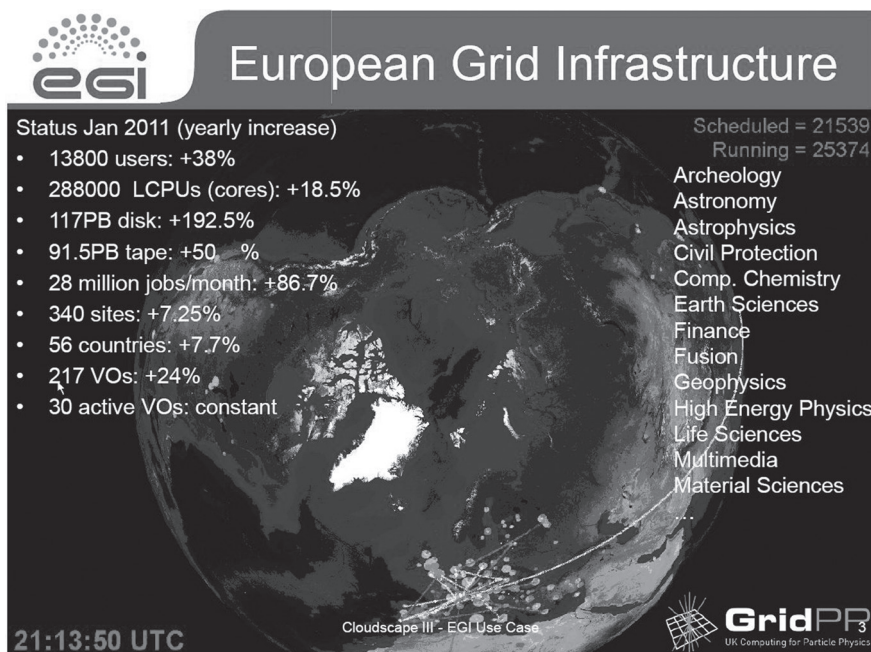


Рис. 1. Параметры ресурсов и направления решаемых задач в Европейской грид-инфраструктуре (EGI)

ным процессорным временем около 60 млн часов, что соответствует примерно 3,5%.

Ресурсы европейской грид-инфраструктуры используются для решения задач биоинформатики и медицины, наук о земле и квантовой химии, нанотехнологий и астрофизики, финансового анализа и мультимедиа.

Глобальная грид-инфраструктура упрощает сотрудничество между географически распределёнными сообществами и позволяет им совместно пользоваться компьютерными ресурсами и данными.

На основе грид-технологий можно создать бизнес-среду для организации распределённых вычислений в коммерческих приложениях: электронного бизнеса, распределённого производства, коллективного проектирования сложных объектов, исследования данных, систем обработки с высокой пропускной способностью, распределённого суперкомпьютинга.

Технология грид развивается наряду с другими технологиями распределённых и параллельных вычислений (суперкомпьютеры, облачные вычисления). Между ними есть много общего, но есть и существенные отличия. Грид эффективен для выполнения огромного количества задач, обрабатывающих большие объёмы информации. Суперкомпьютер для этой цели использовать нельзя, так как его эффективность будет резко падать. Однако суперкомпьютер эффективен, когда на нём решается небольшое количество параллельных задач, каждая из которых использует сотни или тысячи процессоров для своего решения.

Суперкомпьютеры во все времена были флагманом развития информационных технологий, так как в них воплощались самые передовые аппаратно-программные и архитектурные решения. В 2008 году был создан суперкомпьютер с производительностью 1 PFlops (петафлопс, что соответствует 10^{15} операций в секунду). Сейчас в развитых странах мира занимаются проектированием более мощных суперкомпьютеров на пути к эксафлопсу (10^{18} операций в секунду). Согласно закону Мура, создание эксафлопсного суперкомпьютера может произойти в 2018 году. К традиционным лидерам по производству суперкомпьютеров (США, Япония) в последнее время присоединился Китай, а Россия тоже делает успешные шаги в этом направлении (суперкомпьютер «Ломоносов» в МГУ занимает высокое 13-е место в списке TOP500 самых производительных суперкомпьютеров в мире).

В последнее время в направлении распределённых вычислений всё большее внимание и активное развитие получили «облачные» технологии (Cloud Computing). Основная концепция основана на воплощении давней мечты о компьютерном обслуживании на уровне обычной коммунальной услуги или сервиса. В этой терминологии всё является сервисом: инфраструктура, платформа, программное обеспечение, приложения, данные. Потребители могут воспользоваться этими сервисами и заплатить по их реальному использованию. Эта модель обладает большими преимуществами, и многие компании переходят на использование облачных технологий в своей деятельности, что приводит во многих случаях к экономии средств на поддержание ИТ-инфраструктуры.

Мы коротко обсудили достижения информационных технологий в области распределённых и параллельных вычислений. Возникает вопрос об их влиянии на человека. Несомненно, что эти технологии играют положительную роль в развитии цивилизации, помогают решать сложнейшие задачи, которые в конечном счёте направлены на благо человека. Однако при развитии этих технологий существует много проблем и трудностей. Одна из серьёзнейших проблем – под-

готовка специалистов в области параллельных и распределённых вычислений. Университеты не успевают за развитием информационных технологий, поэтому подготовка квалифицированных специалистов в области ИТ существенно отстаёт от потребностей рынка. Грид-технологии активно развиваются более 10 лет, но ни один университет мира не готовит специалистов этого профиля. Аналогичные трудности существуют при подготовке специалистов других ИТ-направлений. Конечно, подготовка специалистов в области ИТ не заканчивается стенами университета. Каждый должен понимать, что ИТ-специалисты должны быть адаптивны, постоянно совершенствовать свою квалификацию, получать новые знания и компетенции, чтобы быть востребованными в быстро меняющемся мире информационных технологий. Но постоянно развиваться должны не только ИТ-специалисты, но и специалисты других специальностей, которые используют ИТ в своей деятельности. Уже стали популярны термины, которые символизируют неразрывную связь между разными направлениями деятельности и информационными технологиями: наука (e-science), медицина (e-health), бизнес (e-commerce), образование (e-learning) и т. д.

Другой пласт проблем связан с глобализацией и новыми формами объединения людей. Так, например, важной формой объединения людей стала «виртуальная» организация, которая состоит из людей, географически распределённых по разным городам и странам, но работающих на благо этого сообщества. Очень много вопросов надо решить, чтобы такие сообщества были эффективны и раскрывали потенциал и возможности человека. Аналогичные вопросы возникают при развитии облачных сервисов, инфраструктуры знаний, социальных сетей.

Много аспектов имеет проблема взаимодействия информационных технологий и СМИ. После появления всемирной паутины многие журналы, газеты, издательства стали создавать свои веб-сайты и порталы для размещения электронных материалов. По мере развития сетевых и мультимедиа технологий многие радиостанции и TV-каналы стали использовать сервисы интернета для своего вещания. В настоящее время на просторах интернета сосредоточено огромное количество электронных библиотек, цифровых архивов, текстов, фотографий, аудио- и видеозаписей и многое другое. Каждый человек имеет возможности легко создавать информационные ресурсы, и многие этими возможностями пользуются. Это привело к тому, что наряду с полезной и проверенной информацией появилось огромное количество материалов, которые содержат непроверенную, искажённую, низкокачественную информацию. Это приводит к серьёзным негативным последствиям.

Информация – огромная сила, поэтому с этим «инструментом» надо обращаться бережно, чтобы использовать его для созидания, просвещения, благих дел. Подход к представлению информации должен быть ответственным, с использованием этических норм по принципу «не навреди».

Большую роль в развитии информационных технологий играют средства информационной безопасности, которые позволяют защитить персональные данные, базы данных, предотвращают компьютерное мошенничество, вирусы и другие негативные процессы.

Однако существуют проблемы, которые трудно решить технологиями и средствами информационной безопасности: спам-рассылки, недопустимо навязчивая реклама и многое другое.

В итоге можно сделать вывод, что информационные технологии играют важнейшую роль в развитии цивилизации и человека. Однако они развиваются такими быстрыми темпами, что трудно оценить последствия и влияние на человека тех или иных факторов.

Положительные и отрицательные факторы влияния на развитие человека сочетаются самым непредсказуемым образом.

С одной стороны, свободный доступ к информации, сосредоточенной в интернете, с другой стороны, интернет-зависимость, которая выражается в неспособности человека контролировать время своего пребывания в сети.

С одной стороны, широкие возможности для виртуального общения (социальные сети, Skype, электронные библиотеки, музеи, коллекции), с другой стороны, погружение в виртуальную реальность, отчуждённость от реального мира.

С одной стороны, возможность получения знаний, используя потенциал систем дистанционного образования, виртуальных лабораторий, компьютерных курсов, с другой стороны, отсутствие постоянного общения «учитель – ученик», передачи не только знаний, но и опыта, преемственности поколений, отсутствие общения в коллективе.

Вывод напрашивается следующий: для гармоничного развития информационных технологий необходимо объединение учёных, философов, духовенства для всестороннего анализа всех достижений, чтобы по возможности предотвратить отрицательные факторы влияния на развитие человека.

ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ВЫЗОВЫ ТЕХНОГЕННОЙ СРЕДЫ В XXI ВЕКЕ

В.М. Немчинов

старший научный сотрудник Института востоковедения РАН,
кандидат экономических наук

Огромная эпоха, в логику которой все мы встроены и плодами которой ежеминутно пользуемся, может быть без преувеличений названа веком технологий. Это очень протяжённый, долгий век, и большая индустриальная эпоха, сделавшая ускоренное техническое развитие своим знаменем, сегодня многим видится лишь его кратким эпизодом. Так ли это? Хочется верить, что мы начнём постепенно отходить от предельно узкого, инструментального понимания универсального концепта «технологии», станем более серьёзно задумываться над всеохватными движущими силами мирового развития.

Когда впервые возникла технология? Думаю, что тогда, когда животному человечьему бытованию впервые открылось высокое предназначение Человека. С момента, когда мысль стала не просто пассивным отражением жизненных метаморфоз, а непосредственным продолжением нашего физического мира, всё, к чему прикасалась одухотворённая рука человека, стало превращаться в окружающий нас мир материальной культуры. Технология как активная преобразующая сила разума строится не перебором случайных возможностей, а осмысленным нахождением универсальных закономерностей. В силу этой интенции Номо Faber может становиться реально действующим творческим субъектом.

(Замечу в скобках, что тема разговора, ограниченного инструментальными координатами практических действий, разворачиваемых в рамках линейного времени, не позволяет остановиться на вопросах, имеющих иную, духовную природу. Горнее принципиально неуместимо в дальнее. Тем не менее осмелюсь утверждать, что в сущностном плане имплицитный высокий смысл технологии в наполнении жизни полнокровной жизнью, в её актуализации, в предельной личностной самореализации, в интенсивном воплощении общественного потенциала, в претворении Хроноса в Кайрос.)

Именно поэтому технология – это не просто железо, машины, аппараты, устройства и способы их изготовления, а нечто гораздо бо-

лее значимое. На самом деле то, как этот постоянно создаваемый людьми планетарный мир осмыслен, задуман и воплощён в инструментальном плане, представляет собой трёхсоставный мир технологии. Наряду с материализуемой составляющей в нём в равной степени присутствует мир нематериальной культуры, то есть устойчивые и возобновляемые нормативные структуры различной степени сложности, и интерактивный мир социально психологического взаимодействия, через который реализуется и в котором воплощается самобытная человеческая личность. Можно сказать, что технология, в своём самом общем значении, есть целеустремлённое опровержение циничного тезиса Анри де Монтерлана: «Кто вам сказал, что человек должен что-то сделать на этой земле?» Творцы, или, пользуясь более современной терминологией, проводники инноваций, – это именно те, кто с давних пор занимаются этим опровержением.

Вплоть до начала Нового времени простое традиционалистское, ремесленное повторение удачных технологий ещё могло обеспечивать устойчивое выживание человека, удовлетворяя его органические базовые потребности. Степень технологической насыщенности населённых людьми территорий сохранялась неизменной, поэтому и обитаемое социальное пространство даже в его критические моменты обновления (как, например, в логике старо-китайского бунта) воспринималось и возобновлялось как незыблемое. Отношение ко времени было цикличным и не выходило за замкнутые границы простого поступательного эволюционного движения. Пока возможность сохранять естественное равновесие во взаимодействии человека и природы оставалась ведущей чертой основных мировых цивилизаций, склонность к технической инновации была не востребовавшей.

Этот вывод мне представляется принципиально важным. Технология и технический прогресс не развиваются самотёком сами по себе. Необходим запрос на создание новой техники. Это вопрос мировоззренческий, связанный с саморефлексией, с осознанием потребности к движению по пути интенсивного развития. Для развития оказывается необходимым открыться миру. Мы знаем примеры герметичных эпох, всегда блокировавших свободное развитие локальной цивилизации, поощрявших охранительную ментальность, вводивших запрет на общение с иностранцами. Как правило, во всех крупных мировых цивилизациях развитие оказывалось возможным на периферии, на открытой границе, на краю ойкумены, а не в «герметически» законсервированном самодостаточном культурном центре. Целевой запрос на инновацию, осмысление своей технической мощи или уязвимости, чувство принадлежности к тем,

кто идёт вперёд, или чувство собственной технической неполноценности лежат в основе слаборазвитости и таких ключевых геополитических концептов, как опережающее развитие, догоняющее развитие, прыжковое развитие.

В закрытой системе жизнеобеспечения экстенсивного типа продолжительное существование коллективных единств базировалось не на активной преобразующей силе свободного человека, а на абсолютном контроле всего занимаемого пространства, включая сдерживающий контроль пространства мысли подданных. Управление замкнутой системой основано на недреманной силе «трости Фразибула» – этой до сих пор до конца не изжитой «палочке-выручалочке» азиатского способа производства. Его «сила эффективного менеджера» – в производстве манкуртов, в полупридушенном состоянии творцов, которым можно скомандовать, что им делать на этой земле, а можно и запретить. Технология нагнетания подспудного страха, которая позволяет внедрить и поддерживать в массовом сознании разрыв между словом и делом, между лозунгом и истиной, между реальностью и фикцией, называется идеологией. Это ноу-хау всеобщего конформизма присуще структурам, воспроизводящим замкнутый, экстенсивный тип воспроизводства. Для них всякое социальное и техническое развитие будет оправдано и желательно лишь в виде возврата к новому средневековью.

В эпоху Нового времени, когда степень технологической насыщенности обитаемого жизненного пространства открыла гигантский потенциал личностного самовыражения и вывела социум на новый уровень взаимодействия, стали востребованными средства личностной самоидентификации, присущие проводникам инноваций. Важно отметить, что это были создатели материальных ценностей реального второго мира, а не виртуальной действительности или символического обмена нынешнего третьего мира. Их линейное восприятие времени, вера в безграничность и открытость человеческого познания, их ориентация на свободу, на технический и социальный прогресс стали универсально признанными ценностями. Мир открытых систем не терпит сословных перегородок, не приемлет застоя и деградации, не живёт вчерашними иллюзиями.

В социальном плане именно здесь проходит столь важное различие между традиционалистами и модернизаторами, между общественной централизацией и дифференциацией, между экстенсивными и интенсивными моделями хозяйствования, между категориями «эволюция» и «развитие». Технологические решения, преодолевающие поначалу естественные природные ограничения, а впоследствии и ограничения социальные, стали тем инструментом, который подарил человечеству возможность постоянного прогрессивного развития.

В XX веке окончательно определились главные технологические направления, сферы и задачи мирового развития. Назову семь главных сфер или, точнее, взаимосвязанных предметных областей технологического прорыва. Это овладение временем, пространством, энергией, организацией, информацией, коммуникацией и жизнеспособностью.

Овладение временем предполагало его уплотнение, что технически поначалу означало увеличение скорости перемещения человека, товаров, информации и выполнения любых технологических операций. На суше и на воде, в воздухе и под землей от быстроты передвижения зависело сжатие времени. Поезд, автомобиль, корабль, самолёт, ракета сделали далёкие расстояния гораздо более близкими и доступными, да и само восприятие времени становится всё более уплотнённым. Мы способны работать со скоростью звука, преодолевать флаттер и электронное эхо, определять расстояние с момента вспышки молнии и видеть с помощью ультразвука. Мы научились глубже анализировать формирование Вселенной, проникать в немыслимо отдалённое прошлое, оперируя скоростью света и числом доступных наблюдению световых лет. Для нас уже стала мыслима скорость, превышающая скорость света. Технический императив, сжимающий время, не только опрокидывает устоявшиеся научные парадигмы, он постоянно модифицирует и наши привычные, исторически устоявшиеся механизмы социализации. Так, например, сегодня наличие домашнего видео позволяет современному ребёнку ассоциировать себя с событиями своего детства уже буквально с момента рождения. (Замечу, что не всегда и не всем кажется, что чем раньше и быстрее, тем лучше. Однажды, на пути из Часа в Калькутту, я остановил машину, предложив подвезти встреченного странника, идущего с посохом, примерно за каких-то четырёх часов. Он категорически отказался, объяснив, что собрался провести в дороге 14 дней, а это предложение делает его путешествие лишённым всякого смысла.)

Сначала телеграф, затем газета, телефон, радио и телевидение, а сегодня и новые компьютерные технологии резко уплотнили время коммуникации в социуме, сделав прямую передачу любой информации почти мгновенной. Это не могло не сказаться на восприятии реальности и на консолидации новой коллективной общности. Так, уже к 1890 году периодические издания на всей территории США доставлялись подписчикам в течение одного дня, а Российское посольство в Пекине тогда же имело возможность электро-телеграфной машиной передавать в Петербург иероглифические тексты любой сложности. С помощью повсеместно и постоянно работающих технологических комплексов (от спутниковой связи до

домашних телевизоров) люди по всему миру одновременно увидели в режиме реального времени и шаги первого человека по поверхности Луны, и обстрел Дома Верховного Совета в Москве, и взрыв башен-близнецов в Нью-Йорке. Готовы ли мы осознать всю глубину и значимость реального и/или виртуального устранения временных зазоров восприятия подлинных или инсценированных событий для развития дальнейшей истории человеческого сообщества?

В прошлом веке мир впервые воспринял правдивые отчёты неангажированных иностранных корреспондентов с инсценированных публичных процессов над врагами народа. Эта сталинская технология основательного запудривания мозгов путём фальсификации реальности открыла совсем иную возможность «правдивого» манипулирования сознанием и своей политической историей, нежели та фальсификация чужой реальной истории путем её лживой подтасовки на потребу дня, о которой писал Дж. Оруэлл. Какое оружие массового поражения было найдено в Ираке? Какую реальность предпочла увидеть объединённая Европа, глядя на мучительный и кровавый распад бывшей Югославии? Кто будет прав, а кто виноват в Ливии? Примеров всё больше и больше. Пульсация жизни планетарного сообщества в нашу новую техническую эпоху всё чаще начинает идти в режиме реального времени. Но если информационные технологии позволяют всё чаще встраивать в реальное время события, которые можно конструировать как часть третьей реальности, возникает вопрос, какой будет жизнь в начинающемся третьем тысячелетии вне размывающихся традиционных, исторических, этнических, этических и бытийных границ.

Мы видим, что спрессованное во времени трансграничное массовое восприятие общественно значимой информации уже давно оказывается способным резко изменять устоявшиеся формы и модели, характер и условия коллективной социализации. В 1979 году в Иране технология «сарафанного радио» позволила неформальной традиционной структуре восточного базара нанести сокрушительный удар шахской «белой революции» супермаркетов, моментально мобилизовав по обычному проводному телефону массовый протест против правящего режима. Высокоскоростные технологии мобильной связи, интернета и СМИ также «сдетонировали» и весной 2011 года, мобилизовав массовые всплески недовольства правительством в Тунисе и Египте, в Йемене и Бахрейне, в Ливии и Сирии. Мы – свидетели растущей неготовности неповоротливых бюрократических структур видеть изменяющуюся реальность. Неспособность и нежелание видеть новый мир, готовить новое поколение к продуктивной жизни, отсутствие у вертикали управления «блуждающего нерва», чтобы своевременно приспособливаться к

резким переменам, духовная слепота тянут эти или приходящие им на смену другие неготовые структуры к тому, чтобы снова попытаться повернуть время вспять.

Снижение удельных затрат времени, борьба за его уплотнение лежат в основе огромного числа технологических процессов – от конвейерной сборки до станков с ЧПУ и автоматизированных роторных линий. Но ускорение ради повышения эффективности зачастую обманчиво. Уместность технологии важнее её повсеместного распространения. Первыми, хотя возможно и не последними, это осознали луддиты. Практическая результативность не всегда определяется интенсивностью регламента работ и новизной технологической оснащённости. Известен пример, когда в годы войны непреднамеренное замедление режима варки броневой стали на старом уральском заводе вопреки ожиданиям, регламенту и инструкциям позволило получить результат высочайшего качества. Отечественная электрокопировальная машина «Эра» с плоской вынимаемой селеновой пластиной и разделёнными по времени операциями съёмки и закрепления отпечатка технологически была для художника много привлекательнее современных высокоскоростных роторных автоматов. Знаю поэтов, способных выполнить срочный перевод на компьютере, но предпочитающих писать свои стихи только пером. Диалоговые вычислительные комплексы, подобные СМ-4, применявшиеся для управления морским транспортом, были способны к математической обработке образной информации, что стало невозможным на сегодняшней компьютерной технике. Поэтому говорить об интереснейшем феномене технологического взлёта в XX веке приходится с большими оговорками и осторожностью. Можно согласиться с Хельмутом Шельски, считающим, что наши попытки сохранять связь с прошлым и видеть историческую преемственность там, где действуют принципиально иные временные категории, не позволяют адекватно осмыслить феномен человека и общества XXI века.

Это хорошо видно на примере технического овладения пространством. Космическая и аэросъёмка сделали доступной для обозрения в режиме реального времени всю поверхность планеты. Инфракрасный компьютерный мониторинг показывает любые потери тепла, а трёхмерное моделирование общественных зданий делает их «прозрачными». Нам стали доступны любые расстояния и пространства, от межпланетных до межклеточных. Телекамера позволяет работать с манипуляторами на поверхности других планет, в глубинах океана, в толще земли и в организме живого человека. Последние достижения в познании генома человека помогли увидеть, как в самом далёком прошлом шло переселение народов,

проследить пути освоения огромных пространств и новых территорий. Иерархически структурированные отношения человека с пространством выстраивались как по горизонтали, так и по вертикали, охватывали этнические, национальные и межгосударственные образования. Главный принцип пространственной консолидации территории вытекал из необходимости использовать её естественные конкурентные преимущества. Ему издревле противостоит принцип территориальной экспансии, и именно на него опирается нынешняя рыночная глобализация. Технология, готовность и умение овладеть ею разделяет передовые страны и страны-неудачницы, экономически активное пространство и заброшенные, мёртвые зоны, технопарки, свободные экономические зоны и эффективные транспортные коридоры.

Если технология первых транспортных коридоров, проходивших вдоль рек и приморских береговых линий, вдоль караванных путей, горных долин и других защитных природных границ, сегодня видна главным образом по оставшимся географическим названиям возникших там поселений, то технически сложные и технологически совершенные исторические броски по горизонтали – артефакты, в виде прекрасно сохранившейся сетки античных дорог, акведуков и великих заградительных стен, доступны не только археологам, но и всем путешествующим. Им в самых разных точках планеты встретятся и технически непревзойдённые великие пирамиды, и храмы – материальные свидетельства освоения человеком вертикали духовного пространства, где ощущается присутствие гения места. Локусы этого пространства, монастыри, святые источники, места поклонения верующих, аккумулирующие благодать, открываются, правда, лишь тем, кто соблюдает «технология» внутреннего очищения, задумывается о становлении своего внутреннего храма и об экологии души.

Исследователи философских проблем техники определяли её суть как переход из латентного состояния в состояние открытости, как переход из скрытой внутренней интенции в явленную предметность, которую греки называли «алетейя». Ф. Дессауэр видел в технике активное, личностное творческое обнаружение человеком преднаходимой божественной идеи. Открытие второго, рукотворного мира – всегда явленный людям дар. Но этот созданный людьми дар также несёт в себе и обратную сторону. Природа, технически грубо изменённая человеком, может становиться придатком технологии, теряя собственную способность к возобновлению. Добавлю, что природа третьего мира, перенасыщенного техникой с системами регистрации любых обратных связей, оказывается всё

более способной изменять теперь уже природу самого человека. М. Хайдеггер, говоря об угрозе природному миру со стороны мира технологии, говорил на примере энергетики, что «Царящее в современной технике раскрытие потаённости есть производство, ставящее перед природой неслыханное требование быть поставщиком энергии». Уже не технология вписывается в природу, а само природное явление становится частью рукотворной технологической цепочки.

Именно так идёт постоянная борьба за овладение энергией. Мы и впредь будем интенсивно исчерпывать доступное нам энергетическое вещество природы. Исследования в области высоких энергий позволили недавно обнаружить существование пластов «тёмной материи». Технологический «постав» вырываемых из потаённости энергетических сил, всё жестче привязывает человечество к топливной игле, заставляя его в чём-то отказываться от своей свободной сущности. Однако мы также видим, что свобода воли и естественное стремление к творчеству, к совершенству дают определённую возможность противодействия негативным тенденциям. Энергосбережение всё активнее пробивает брешь в устоявшихся формах жизнедеятельности. Это, прежде всего, проявляется в быту. У нас уже нельзя найти обычные лампы накаливания мощностью свыше 100 ватт. Индустрия производства термоизолирующих окон, дверей и стеновых материалов всё активнее входит в наши жилища. Возникают комплексные энергоэкономные решения, получившие название «умный дом». В авиации, на автотранспорте повсеместно внедрены жёсткие технологические расходные нормативы, казавшиеся немыслимыми ещё полвека тому назад. Думаю, этот процесс будет продолжаться, несмотря на пока сохраняющееся сильное противодействие со стороны стран, эгоистически не приемлющих логику Киотских протоколов. Не будучи в состоянии снизить свои потребности в области энергозатрат, мы постоянно ищем новые и регулярно меняем ведущие источники энергоснабжения, пытаюсь совместить эффективность с экономией энергии и с экологической безопасностью. И всё же каждый раз то, что казалось удачным технологическим решением этой проблемы, пока становится источником новой повышенной опасности. Очевидно, что это один из важных вызовов техногенной среды в наступившем тысячелетии.

К середине прошлого века накопление опасных продуктов жизненного цикла рукотворного второго мира, уничтожив значительную часть природного разнообразия, поставило под угрозу возможность возобновления достигнутой естественной полноты жизни в живой среде обитания. Потребовалось далеко продвинуться

по пути индустриального развития, чтобы осмыслить уже укоренившуюся технологическую опасность. Так появилась необходимость в возникновении и развитии новой области деятельности, названной охраной окружающей среды. Десятки крупных экологических катастроф, сотни новых техногенных болезней, тысячи заброшенных промышленных центров, сотни тысяч исчезнувших видов живых организмов, миллионы тонн неразлагающихся токсичных отходов, сотни миллионов тонн углеводородов, отнятых у будущих поколений, заставляют всё активнее искать принципиально иные, безопасные технологии в XXI веке.

Экология и безопасность сегодня утвердились как самостоятельные важные технологические и социальные задачи. С одной стороны, производство всё более ориентируется на замкнутые циклы, сокращая выбросы необработанных отходов. С другой стороны, осознание масштабов и социальных последствий технологических загрязнений породило новые общественно-политические движения «зелёных» и других сторонников защиты природы. Эта активность общества поставила на повестку дня новые организационные требования к деятельности частных и правительственных институтов, среди которых главным стало требование обеспечения прозрачности и доступности их деятельности для граждан. Последние достижения в этой области распространены по миру неравномерно в силу различий в бюрократической затехнизованности отдельных культур, хотя используемые передовые технологии публичного управления универсальны и принципиально доступны любому обществу.

Проблемы безопасности традиционно связывались с техникой безопасности, с умением правильно эксплуатировать технику и соблюдать необходимую организацию труда и рабочую технологию. Технологическое недомыслие или, точнее, безмыслие – бич любого производства. К современным техническим устройствам предъявляются самые высокие, зачастую резко увеличивающие стоимость изделия требования по «защите от дурака», блокирующие их работу при малейшей опасности для человека. Самое грубое нарушение техники безопасности, работа с сознательно отключённой защитой, как известно, является широко распространённым явлением, которое наряду с природными катастрофами создаёт широкий фронт работ для Министерства по чрезвычайным ситуациям как внутри страны, так и за рубежом.

Говоря о проблемах технологического мышления, в целом можно сказать, что в сегодняшнем мире совершенно иначе стоит проблема допусков. Слишком вольных допусков, которые можно понимать чисто технически как результат небрежности, недомыслия или

халатности. В этом случае осознание проблемы позволяет сокращать запас на погрешность и устранять использование недопустимо больших зазоров, нестыковок, нормативов, тарифов и временных лагов, равно как и допусков социальных, связанных с обеспечением безопасности ведомств, граждан, ресурсов и информации, защита которых всё больше и чаще ограничивает права и свободы граждан. Ханс Пёхлер, описывая виды злоупотреблений технологиями, связывает их с сознательным нарушением принципа выбора наилучшей технически достижимой возможности. По степени её использования определяется не только культура производства, но и эффективность управления и качество жизни населения.

Попробуем с этих позиций коснуться проблем безопасности. В международном масштабе, да и на национальном уровне, самой болезненной и трудно решаемой задачей является борьба с терроризмом. На принципиальный вопрос о сути данного явления удивительно точно ответил протоиерей Александр Шмеман: «Пафос нашей эпохи – борьба со злом – при полном отсутствии идеи или видения того добра, во имя которого борьба эта ведётся. Борьба, таким образом, становится самоцелью. А борьба как самоцель неизбежно сама становится злом. Мир полон злых борцов со злом! Террористы всех мастей – это продукт вот такой именно веры. Веры, не видящей добра, а видящей только зло вокруг. Это от провозглашения борьбы – целью и содержанием жизни. Это от полного отсутствия сколько бы убедительного опыта добра. Террористы с этой точки зрения последовательны. Если всё зло, то всё и нужно разрушить». Похоже, что так образовался замкнутый порочный круг, способный регулярно воспроизводить себя.

Этот бич человечества в XX веке проявлялся в двух основных формах. В виде государственного терроризма, направленного против своего и других народов, и в виде террора радикальных групп фанатиков. Терроризм есть выбор эффективной технологии, преднамеренно направленной во зло человеку и обществу. Борьба с терроризмом ради обеспечения безопасности сегодня стала большим приоритетом, чем некогда была борьба с подрывной деятельностью. В аэропортах Израиля, США, а затем и других стран мира разработаны и используются специальные жёсткие меры контроля пассажиропотока. Аналогичные технологии приходится внедрять на железнодорожных вокзалах и на метрополитене. Ведётся регулярное патрулирование общественных мест, созданы собственные службы безопасности в организациях и на предприятиях, в зрелищных учреждениях, в школах и детских садах. Трудно назвать здание, за которым бы не наблюдали охранники, при этом общество вынуждено мириться с тем, что такие технологии обеспече-

ния безопасности вынужденно выключают из творчества, из производительной трудовой деятельности миллионы крепких, обученных мужчин в самом расцвете их сил.

Но, пожалуй, самым ярким проявлением несанкционированного использования технологий в целях тотального контроля стала всё возрастающая повсеместность использования различных технических средств слежения со встроенными постоянно действующими механизмами обратной связи. Это относится к каждому пользователю интернета и любых средств связи. Провайдеры услуг мобильной телефонии не только ведут учёт всех переговоров каждого абонента, но и автоматически с высокой степенью точности определяют местоположение трубки. Специальные закладки по умолчанию встроены в программное обеспечение ведущих производителей компьютерной и оргтехники. Технологии считывания закладок обратной связи получили массовое распространение с 1974 года, когда была придумана маркировка каждой партии любого товара с помощью пассивного штрихкода. Сегодня микрочипы с радиочастотной считываемой меткой доступны уже для каждой отдельной товарной позиции, фактически для каждого предмета. Роб Краненбург, размышляя об этой новой технологии, говорит о распространении интернета вещей. Технологически это означает, что подготовлен переход к развитию мира третьей реальности, где реальное, виртуальное и мыслимое смогут воплощаться, управляться и быть организованы в самых причудливых комбинациях и где человеку может отводиться чисто служебная техническая функция. Такое инструментальное отношение к человеку, разумеется, не новость.

Овладение технологиями организации в начале XX века начиналось с механического обезличенного отношения к работе человека. Производству требовались его рабочие руки, а не голова. Легко заменяемый винтик нужно было эффективно встроить в систему машин. Фордизм и тейлоризм занимались научной организацией труда, подразумевавшей автоматическую дисциплину производства и учёт всего того, что влияет на максимально эффективное механическое использование ресурса человека на производстве. Карл Ясперс считал, что возникновение технологий массового производства и обезличенных масс было взаимообусловлено. Системно-эволюционные характеристики индустриального строя хорошо известны. Менее осмыслена инструментальная роль конфронтации и конвергенции центров биполярного мира. Ревнивое соперничество сверхдержав шло с максимальным напряжением всех ресурсов и породило, с одной стороны, масштабную социальную трансформацию частнопредпринимательской системы, а с другой стороны, технологический упор на модель догоняющего развития в социа-

листической системе. Возникли особые формы симбиоза техники, политики и идеологии. В итоге способность к использованию организационного потенциала оказалась решающей в борьбе за овладение высшими мировыми технико-технологическими достижениями. Административно-командная технология армейского управления экономическим развитием, опиравшаяся на опыт Гражданской и Мировой войн, строилась на технологии мобилизационной централизации, политике осаждённой крепости. Но то, что рационально в армии или монастыре, что было терпимо в восстановительный период, оказывалось пригодным, но неэффективным в условиях хозяйственной неопределённости. Более эффективные технологии сочетания дирижизма и предпринимательства были положены в основу азиатского «экономического чуда».

А затем потребовался переход к ещё более гибким технологическим моделям организации, основанным на механизмах обратной связи и технологиях саморазвивающихся систем. Стаффорд Бир разработал пятиуровневую кибернетическую систему управления с тремя контурами обратных связей, опираясь на пример работы жизнеспособного организма. Технология прескриптивного вербализованного устава, предустановленных нормативов и словесных инструкций была заменена на образное динамичное моделирование управляемых процессов. Жёсткая иерархическая модель организации уступила место гораздо более гибкой горизонтальной сети управляющих связей, построенных по типу нервной системы с множественными взаимозаменяемыми центрами принятия решений. Так возникли сетевые схемы, которые со временем объединили автономные командно-вычислительные комплексы в интернет.

Схема всякого коммуникативного канала становится работающей, когда по ней передаётся сигнал. Но любые данные могут восприниматься двояко: как знаки или как шумы. Значимые сигналы о состоянии или движении явлений и объектов есть та смысловая информация, овладение которой является основным содержанием практической человеческой деятельности. Информационное пространство стало способом познания, формой обнаружения истины и методом углубления понимания сущего. Информационная технология с её доступными и яркими формами интерпретации действительности превратилась в одну из ведущих форм явления истины.

Интернет технологически сделал решающий и, возможно, главный шаг в этом направлении, обеспечив человечеству невиданную ранее доступность информации. Более того, сеть революционизировала индустриальный режим человеческого существования, сняв с него Каиново клеймо обезличенности, автоматизма, избирательности и детерминизма. В постиндустриальную технологическую эпо-

ху открытая субъективность коммуникативно-информационного обмена значительно повышает бытийную ценность виртуального общения, что серьёзно трансформирует связь индивидуального сознания с жизненными целями личности, независимо от того, выбирает ли она анонимность или предъявляет одно из своих Я другим пользователям. Снимая массу ограничителей на формирование новых смысловых связей, цифровой модус работы с информацией тормозит двигательно-сенсорную кинетику человека, всё более усиливая наш гиподинамизм. Одновременно с этим информационное поле, представленное в интернете, больше характеризуется широтой дискретности и иллюзорной полнотой частичности, нежели на-сущной адекватностью. А это пока существенно снижает и планку высокой цивилизованности, и качество востребованной информации, и потенциал эвристической креативности. Преодоление негативных последствий растущей зависимости от новой техногенной среды в ближайшее время встанет на повестку дня.

Важное место в этом процессе будет занимать коммуникационная среда и всё то, что связано с повышением её качества. Её техническая плотность невиданно возросла за последние годы. Коммуникация воплощает в себе все три составные части технологии и, как мы видели, играет ключевую роль в развитии цивилизационных процессов и в формировании жизнеспособной среды обитания. От неё зависит не только существование человеческих обществ, но и сама сущность человеческого общения. Транспортная, инженерная, инфраструктурная среда предполагает бесперебойное функционирование множества физических и виртуальных связующих каналов. Соединение отправной точки и точки назначения, источника и получателя, провайдера и потребителя, продавца и покупателя, означаемого и означающего, нормы и патологии – всё это технологически опосредуется через каналы коммуникации, спектр которых весьма велик. Логистика, маркетинг и многие другие новые сферы деятельности строятся вокруг коммуникационных услуг, на которые фактически замкнут весь третичный сектор мирового хозяйства.

Вся социокультурная сфера, её институционализованные и неформальные формы коллективной и личностной социализации также инструментально зависят от качества и свойств коммуникационной среды. Наиболее действенным практическим средством несимметричного информационного взаимодействия является диалог. Это понятие лежит в основе всех подлинных отношений как между человеком и человеком, так и между человеком и Богом. В ходе развития личности в диалоге формируются коммуникативные цепочки качественной сложности, противостоящие тенденции к эн-

тропии и опрощению. Технологию развития человеческого энергопотенциала диктует его образ жизни, образ мыслей и образ микросреды, в которую он погружён. На нижнем уровне речь идёт лишь о выживании, где при крайне низкой самооценке главной будет забота о психофизическом самосохранении. На среднем уровне адаптационная установка позволяет жить с удовольствием, добиваясь максимизации комфорта от любого жизненного контакта. Потребительская цивилизация ориентирована на обслуживание этих двух наиболее массовых категорий социума. При высоком уровне энергопотенциала человек живёт действием, аккумулируя в процессе контактов с миром энергию созидания. Эти люди, обладая максимальной жизнеспособностью, являются теми проводниками инноваций, о которых мы говорили в начале статьи.

Овладение в новом веке максимально достижимой творческой жизнеспособностью – наша главная общая задача, требующая переосмысления и перезагрузки действующего обветшалого миропорядка. Переживаемые нами мир-системные кризисы выявили глубокий разрыв не столько между миром природы и миром техники, хотя и здесь нас преследуют техногенные катастрофы, сколько между быстро расширяющимся миром технических достижений и технологически уже неприспособленным третьим глобальным миром социальной дезадаптации. Эта институциональная уязвимость и обветшалость видна не только в несостоятельных слаборазвитых странах и странах-изгоях третьего мира. Несостоятельными оказываются промышленно и технологически развитые страны – члены Евросоюза и общий глобальный миропорядок, его организационно-технологическая уязвимость, неспособность противостоять растущей виртуализации финансовой кредитной сферы, усиливающейся разбалансировке в международном разделении труда и неготовности преодолеть тупики закоряченной социализации. Эти и многие другие вызовы техногенной среды требуют от нас вдумчивого осмысления и действенного анализа.

ФИЛОСОФИЯ

ОТ ТЕОДИЦЕИ К ТЕХНОДИЦЕЕ. К ВОПРОСУ ОБ ОТВЕТСТВЕННОСТИ ЗА ЗЛО

Ганс Позер

почётный профессор Берлинского технического университета (Германия)

Триста лет тому назад Лейбниц опубликовал свой известный трактат «*Эссе о теодицее*» в защиту Бога в связи с наличием в мире зла. Бог предстал перед судом человеческого разума. Лейбниц предложил следующее решение. Мудрость Бога выбрала наилучший из всех возможных миров – Он не хотел зла, но допустил его. Аргументация Лейбница строилась на логических и эпистемологических принципах и на разграничении видов зла на *метафизическое, физическое и моральное зло, из чего следовало, что не Бог несёт ответственность за преступления, но те люди, которые нарушают моральные принципы.*

Сегодня мы бы не приняли допущений Лейбница. Однако сегодня мы оказываемся перед проблемой, имеющей точно такую же структуру, – но на этот раз уже сам человек должен предстать перед судом человеческого разума: это проблема *технодицеи*. Её «*метафизическое зло*» вызвано необходимостью использования техники для нашего выживания, поскольку человек несовершенен. «*Физическое зло*» обусловлено тем обстоятельством, что техника может подводить человека и способна наносить ущерб людям. «*Моральное зло*» как ключевая проблема состоит в том, что техникой можно злоупотребить и что мы не предполагаем возможных будущих негативных технологических последствий для жизни людей и всего живого на земле. В этом и заключается новый и всеобщий вызов, обращённый к ответственности человека.

Введение

На одной из экологических конференций докладчик из Индии привёл пример вопроса в духе старой дилеммы теодицеи. Тигры опасны для людей, почему же мы должны их охранять вместо того, чтобы просто их уничтожить? Сегодняшний ответ гласит, что разнообразие природных видов само по себе является ценностью. В XVII веке этот вопрос был бы сформулирован так: как могло случиться, что всемогущий и всемилостивый Господь создал таких опасных животных? Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) обобщил подоб-

ного рода вопросы и свёл их к категории *проблем теодицеи*, относящейся к вопросу о существовании зла в нашем мире. Триста лет тому назад в 1710 году он опубликовал свою работу «*Теодицея: Эссе о Благости Бога, о Свободе Человека и о Происхождении Зла*», в которой был разработан его очень рациональный ответ на этот старый вопрос всех монотеистических религий. Разумный Бог выбрал для своего творения наилучший из всех возможных миров, чтобы установить максимум гармонии и порядка, но, делая это, Он с неизбежностью вынужден был попустить и наличие зла. Или, говоря иными словами, Бог *не хотел* зла, Он его не создавал, но Он должен был допустить его или позволить ему прийти в мир.

Вернёмся к нашим тиграм. Индиец дал ответ, задав новый вопрос: почему мы должны убить всех тигров в Индии, если даже за многие десятилетия они убили меньше людей, чем автомобили ежегодно «убивают» детей в Германии! Не следует ли раньше уничтожить все автомобили? Перед нами часть проблемы *технодицеи*¹: Техника есть порождение человека, призванное обеспечить лучшую жизнь, но есть случаи, когда она несёт с собой зло, страдание и даже смерть людям.

Обе проблемы – и теодицея, и технодицея – имеют одну и ту же структуру. Поэтому было бы полезным сначала посмотреть, каково же решение, предложенное Лейбницем, затем показать структурную аналогию между обеими проблемами, чтобы понять на основе подхода, предложенного Лейбницем, какие важнейшие вызовы исходят от техники сегодня.

1. Теодицея Лейбница

Проблема, с которой столкнулся Лейбниц, хорошо известна во всех монотеистических религиях. В иудейской традиции она известна как проблема Иова. В раннем христианстве она была в её классическом виде сформулирована Лактанцием (ок. 250–325):

«Бог или желает устранить зло, но не может это сделать, либо может, но не желает, либо Он не желает и не может, или Он и может и желает его устранить. Если Он желает, но не может, Он слаб, что не соответствует Божественной сути; если Он может, но не желает, то Он завистлив, что в равной мере Ему не свойственно. Если он не желает и не может, то Он завистлив и слаб и, следовательно, не является Богом. Если Он и желает и может устранить зло, что только и соответствует Божественной сути, то в чём же тогда источник всякого зла?» (О гневе Господнем // *De ira Dei*. С. 13).

¹ Я ввёл этот термин в «Технологическое зло. Технодицея как трансформация Теодицеи». *Malum technologicum. Die Technodizee als Transformation der Theodizee // Dominique Berlioz, Frédéric Nef (éds). L'actualité de Leibniz (= Studia Leibnitiana, Supplementa 34). Stuttgart: Steiner, 1999. S. 193–205.*

Лактанций ошибочно полагал, что всё это идёт от Эпикура (ок. 341–271 до н. э.), на которого он нападал. Ответ, предложенный Лейбницем, выражает рационалистическое притязание на способность рационально защитить имя Божье. В своей основе это объяснение покоится на признании наличия зла в лучшем из всех возможных миров (*Лейбниц. Теодицея I, § 21 f.*) для того, чтобы, наконец, сделать человеческую свободу и ответственность возможными.

Аргументация Лейбница сводится к четырём постулатам. Во-первых, к его теории модальности, т. е. к модели *возможных миров*, во-вторых, к его метафизике *сотворённого мира*, представленного в монадах как индивидах и монадах как феноменах. В-третьих, к *принципу наилучшего*, который морально обязывает и Бога и людей действовать таким образом, чтобы гармония возрастала, и, наконец, к различию между разными видами зла, такими как *malum metaphysicum*, *malum physicum* и *malum morale*. Остановимся кратко на них.

1. Первый базовый уровень основывается на лейбницево *Принципе идентичности* – как на фундаменте всех логических истин. Областью его объектов, а именно – логически *возможных миров*, является *область идей* и находится в интеллекте самого Бога.

2. Второй уровень – это уровень *сотворённого мира*. Его объектам присуща двойственная природа. Как монады или *индивиды* они имеют *телеологическую структуру*, поскольку подчиняются своему собственному внутреннему закону; как феномены они обладают *физическими телами*, которые подчиняются законам причинности. Обе природы связаны *Принципом достаточного основания*, который имеет двойной смысл: ничто в физическом мире не происходит без причины, и ничто не происходит без основания в мире субстанций. Оба этих элемента связаны предустановленной гармонией. Это означает, что возможные миры должны пониматься холистским образом, поскольку они включают в качестве возможности и всю жизнь каждого индивида, и все физические процессы. Эти возможные миры являются объектами свободного Божественного выбора. Люди гораздо более ограничены в проявлении своей свободы воли, поскольку их знание несовершенно, и к тому же они не могут устанавливать законы природы, но вынуждены им подчиняться.

3. Третий уровень представляет собой *мир ценностей*, образуемых по *Принципу наилучшего*. Он требует возрастания всеобщей гармонии и потому является холистским принципом. Он одновременно и моральный и онтологический принцип. В нём находит своё выражение ответственность Бога и людей – за действия сообразно морали. Поскольку люди обладают сознанием, способностью к рефлексии и наделены свободой, поскольку им доступно понимание Абсолюта,

физической необходимости и моральных принципов, которое делает их способными нести ответственность за свои свободные действия. Увеличивать гармонию значит увеличивать *realitas* (её реальность) и *perfectio* (совершенство), то есть увеличивать глубину и разнообразие существования, с одной стороны, и увеличивать моральность, справедливость и благорасположенность, с другой стороны. Именно этот принцип позволил Богу, исходя из моральной необходимости, выбрать наилучший из всех возможных миров и – поскольку Бог *существо* мудрое и моральное, Он будет свободно действовать именно таким образом. Людям, напротив, *следует* подчиняться моральной необходимости, но в силу того, что они наделены свободной волей, они могут избегать поступать подобным образом, в том числе, по Лейбницу, и из-за нехватки знания.

4. Четвертый уровень разграничивает *три разных вида зла* следующим образом: *зло метафизическое* состоит в том, что если Бог создаст нечто абсолютно совершенное, Он всего лишь скопирует самого себя, что не будет являться актом творения. Отсюда вытекает, что Божье творение будет включать в себя зло, но не как преднамеренное, а как попущенное.

Физическое зло, а именно страдание существ, равно как, скажем, землетрясение, должно быть допущено, если в сотворённом мире будет динамизм и активность, потому что активность предполагает пассивность и, соответственно, подверженность страданию.

Моральное зло приходится допустить как плату за свободу воли. Если в мире будут существовать индивиды, наделённые свободой воли и свободой действия, возможность неправильного действия следует допустить, даже если, согласно Лейбницу, неправильное действие обусловлено недостатком разумности, внутреннего понимания (инсайта) и ответственности. Несомненно, мир, в котором не существует свободной воли, – вполне возможный мир, однако он будет управляем инстинктами, в то время как мир, включающий сознательность, *разумность* и рефлексивность, для некоторых существ будет намного богаче, поскольку только они способны понять этот мир как творение мудрого Бога, как мир, в котором предусмотрена свобода. Следовательно, возможность морального зла должна быть допущена в мире свободных и рациональных существ, каковыми являются люди.

Решение проблемы теодицеи Лейбницем было признано в XVIII веке в течение нескольких десятилетий, хотя ещё его современники возражали, что свобода Бога в выборе нашего мира исключает человеческую свободу. К тому же возникает вопрос: как быть в случае, если кто-либо совершит преступление, не ведая об этом? В обоих случаях Лейбниц предложил свой ответ. В первом случае он утверждал, что Бог при выборе миров заранее знает об интенциях и свободе

решений людей как о наличной возможности. Во втором случае, говорит он, эта часть плана возможного мира есть благодать Божья, которой Господь может одарить грешника. Но на самом деле Лиссабонское землетрясение 1755 года, в котором погибли тысячи невинных людей, было жестоким ударом по решению, предложенному Лейбницем. К тому же сегодня мы бы не приняли его предпосылок и потому отвергли бы аргументацию Лейбница в качестве приемлемого решения. Таким образом, критика Канта («О неудаче всех философских попыток теодицеи», 1791) может считаться окончательно отвергающей возможность решения проблемы, поскольку ответ будет превосходить человеческую способность к рассуждению.

2. Структура технодицеи

Лейбниц сам был превосходным инженером, достаточно вспомнить его счётную машину и его изобретения в области горнодобычи. Для берлинской Академии наук, которую он открывал, Лейбниц придумал девиз: «*theoria cum praxi*» (теория с практикой). Он был убеждён, что творческие открытия, способствуя развитию мира, увеличат не только благосостояние, но, что гораздо важнее, создадут гармоничный мир. Поэтому для него техника и человеческое творчество были составной частью всеобщего прогресса.

Однако существовала и негативная сторона. Техника может подвести, и ею можно злоупотребить. Лейбниц видел эту опасность, но он был убеждён, что эти проблемы можно преодолеть с помощью разработки более совершенных технологических решений, более глубоких теоретических и моральных знаний. Сегодня мы на этот счёт менее оптимистичны. Зло, причиняемое техникой, хорошо известно: вспомните автомобильные или авиационные катастрофы, разлив нефти в Мексиканском заливе, Хиросиму, Бхопал и Севесо или все виды оружия, созданные людьми, чтобы убивать друг друга. Вместо того, чтобы сделать жизнь более безопасной и более комфортной, вместо прогресса для всей земли техника окружает нас всё более новыми и более страшными опасностями. Природа превратилась в индустриальный ландшафт, наша жизнь в большой степени зависит от технологического оборудования. Изменения климата, нехватка воды и чистого воздуха во многих регионах, вымирание миллионов живых видов из-за индустриализации – всё это разрушает нашу надежду на то, что техника автоматически соединима с прогрессом человечества и с гармонией. Техника была развита для улучшения условий жизни, но жизнь во многих случаях подвергается опасности – как наша собственная жизнь, так и жизнь будущих поколений. Именно это ставит перед нами трудную проблему технодицеи. Когда-то теодицея явилась там, где Бог как Творец предстал перед судом справедливости

и человеческой рациональности. В случае с *технодицеей* уже техника или её творец – человек – оказываются теми, кто предстает перед этим же судом. Как обвинение, так и сама защита имеют ту же самую структуру, что и в случае с теодицеей. Сможем ли мы оказаться в состоянии найти приемлемое решение?

Давайте начнём с определения, данного Фридрихом Дессауэром (1881–1963):

«Техника – это реальное существо, появляющееся в результате целенаправленного оформления идей и обработки природных компонентов» (Streit um die Technik. Frankfurt/M, 1956. S. 234).

«Реальное существо» означает артефакты вплоть до программного обеспечения и искусственных процессов, включающих информационные технологии. «Результат идей» означает приоритет мышления. Идеи означают абсолютно новые творческие конструкты, никогда ранее не существовавшие, а «целенаправленность» означает реализацию индивидуальных или общественных потребностей. В итоге всё это имеет миротворяющий эффект.

Определение показывает, что *homo faber* как *homo creator* стремится к наилучшим из возможных решений для удовлетворения человеческих потребностей, причём не только материальных, таких как потребность в пище или жилье, но также и намного более – культурных потребностей, таких как потребность в хорошем кино, или в таких религиозных потребностях, как пирамиды, храмы, церкви и мечети. Но как быть со злом?

Вспомните составные части «Теодицеи». Эти части могут быть также обнаружены и в технике, но уже применительно к человеку как к творцу:

Уровень возможностей. Мы ищем новые технические решения для удовлетворения индивидуальных или общественных потребностей. Реализуя это, мы действуем в сфере идей, как лейбницевский Бог и как это было сформулировано Дессауэром: мы мыслим возможностями вплоть до целостного представления возможных процессов. Сегодня мы используем технологии даже для подобного рода рассуждений, имитируем возможные процессы в вероятностных исследованиях на компьютере. Однако мы не можем помыслить все возможные миры в целом. Наша человеческая способность понимания возможности ограничивается физической возможностью, обусловленной законами природы, в той мере, в какой они нами познаны. Кроме того, мы ограничены возможностями материалов, ноу-хау, источниками энергии, деньгами и т. д. Следовательно, нам никогда не будет дано достичь холистского видения, присущего «Теодицее». Несомненно, это представляет собой непреодолимое зло техники. Однако самый

существенный момент сохраняется в том, что наше творчество предполагает эту рефлексию в сфере возможного, даже если мы и не пойдём вслед за Дессауэром, который рассматривал её как платоновскую область идеальных форм технических решений. В любом случае, техника рассматривается в качестве основы всех возможных реализаций лучшей жизни, а способность помыслить сферу возможных объектов является предпосылкой всякого технического творчества. Однако, поскольку мы имеем дело лишь с обусловленными возможностями, решения также будут лишь обусловленными: в этом заключается неизбежное зло.

Уровень созданных объектов, то есть артефактов. Артефакт есть «реальное существо» как утверждает Дессауэр, но ему присуща та же самая двойственная структура, которую Лейбниц приписал Божьему творению. С одной стороны, перед нами материальный объект, который должен подчиняться законам причинности, иначе артефакт не будет соответствовать своему назначению. С другой стороны, он несёт в себе элемент окончательности, будучи зависим от намерений, интенции и идей своего создателя. Он не только обусловлен производственными задачами. Более того, артефакт должен выполнять специфическую функцию, чтобы стать средством для реализации намеченной цели. Именно в этом и состоит телеологическая сторона всякой техники. Эти функции, цели и творческие конструкты предполагают наличие творческих и рациональных индивидов, всякий раз следующих разумному основанию, то есть принципу достаточного основания. Человек-творец, следовательно, является обусловленным отражением или образом Божьим. Однако здесь есть отличие, которое сегодня следует учитывать. Первоначально существовал один изолированный индивид, который имел новую идею и воплощал её в артефакте. Поэтому технику можно было бы ассоциировать с творческим индивидом, который был ответственен за неё и, в случае её дисфункциональности, отвечал за технический сбой и за техническое зло. Сегодня уже не существует изолированных изобретателей. Вместо них работают коллективы НИОКР, где одни ставят задачу, другие подготавливают производственный процесс, третьи финансируют всё предприятие, если четвёртые им это рекомендуют. Это знаменует всё углубляющееся расхождение между теодицеей и нынешней технодицеей, поскольку ответственность более не может быть возложена на одного субъекта. Единственный выход видится в концепции совместной или солидарной ответственности. Каждый вовлечённый в целый процесс является *совместно ответственным* в той мере, в какой его или её институтизированная власть влияет, в качестве со-актора, на весь процесс². Здесь, по сути, мы недалеко уходим от

² См.: Lenk H.: Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik // Hans Lenk, Günter Ropohl (ed.). Technik und Ethik. Stuttgart, 1987. S. 112–148.

Лейбница, который всегда придавал большое значение сопоставимости деятельности субстанций – и это показывает, что мы должны разработать новые формы совместной ответственности для свободных, рациональных и морально действующих индивидов.

Уровень оценки у Лейбница основан на Принципе наилучшего, направленного в конечном счёте на достижение всеобщей гармонии. Он обязывает каждого человека действовать таким образом, чтобы увеличивать своё собственное совершенство, равно как и способствовать возрастанию совершенства в других людях и в мировой жизни. Рассуждая в категориях *theoria cum praxi*, это будет применимо не только к условиям практической жизни, но и гораздо более – к теоретическим прозрениям, включая вопросы справедливости и морали. Однако в чём же состоит Принцип наилучшего применительно к технике? Здесь мы сталкиваемся с большими трудностями, поскольку речь ни в коей мере не может идти только о функциональной эффективности, но в то же самое время речь идёт и об экономической эффективности, о безопасности, здоровье, экологии, устойчивом развитии и самое главное – о личных и общественных ценностях. Эти ценности могут иногда совпадать (например, безопасность и здоровье), но зачастую они прямо противоречат друг другу: (например, безопасность и экономическая эффективность, поскольку безопасность требует больших расходов). Кроме того, каждое решение зависит от общего состояния дел и от наличных сил и средств, обусловленных возможностями, о которых только что говорилось. К тому же Принцип наилучшего требует, согласно Лейбницу, холистской перспективы, которая означает, что все со-акторы будут иметь в виду широкий набор ценностей, равно как и возможные способы действия, чтобы суметь найти сбалансированное решение, насколько это возможно для людей, и как это требует лейбницеvский Бог от людей.

3. Технологическое зло

Всё вышесказанное подводит нас к понятию технического зла как четвёртого составного элемента структуры. Здесь нам также поможет проводимое Лейбницем разграничение видов зла.

Первое назовём квази-*метафизическим злом техники*. Оно коренится в том обстоятельстве, что людям необходима техника, как это было показано ещё Платоном в его «Протагоре» (320с–322а), перелагающем миф о Прометее: у людей не было ни шерсти, защищавшей их от морозов, ни клыков или острых зубов, способных защитить от врагов, ни крыльев, ни быстрых ног, позволявших спастись бегством, и т. д. В этом кроется концепция человека как несовершенного существа, по Менгельвезену³.

³ Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg, 1957.

«Метафизическое зло», прежде всего, состоит в том, что технику необходимо использовать для выживания человека, поскольку люди несовершенны. Но то, что нам дано взамен совершенства и вместо инстинктов, – это руки и интеллект, свободная воля и способность к творчеству. Всё это заставляет нас развивать и использовать технику, которая позволяет нам выжить.

Физическое зло в «Теодицее» Лейбница выступает в виде страдания. Фактически техника также связана со страданием. Физическое зло применительно к технике состоит в том, что техника может давать сбои и наносить ущерб. Машины создают шум, они производят неприятные отходы, токсины и загрязнения. Компьютеры навязывают нам не наши, а свои собственные программы, и техника способна контролировать нас, ограничивая тем самым нашу свободу. Все проблемы экологии и устойчивого развития являются свидетельствами технологически обусловленного зла. Лейбниц признавал неизбежность наличия некоторого объёма физического зла, и это же можно сказать о технически обусловленном физическом зле. Если мы собираемся воспользоваться молотком, он начнёт громко стучать. Если мы хотим проехаться на поезде, мы должны соотноситься с расписанием движения, если мы строим атомный реактор для производства энергии, нам потребуются уран и вода для охлаждения и т. д. Стало быть, мы должны «подчиняться» технике и оказаться в положении её раба, как утверждал Жак Элюль в отношении классической техники или Джозеф Вайзенбаум в отношении компьютеров⁴. Чтобы избежать стука молотка, мы можем воспользоваться жидкими гвоздями, чтобы куда-то добраться, можно прибегнуть к разным техническим решениям или просто мудро отказаться от поездки. Следовательно, нам необходимо заблаговременно, как минимум, оценить свои потребности, наличные средства достижения цели и проистекающие из этого различные виды зла, чтобы найти приемлемое решение в соответствии с Принципом наилучшего.

Моральное зло, по сути, наиболее актуальное, сводится к злоупотреблению или неправильному употреблению техники, к непониманию будущих последствий, вплоть до гибели людей и всего живого вокруг. Перед нами всемирный вызов человеческой безответственности, поскольку такие случаи представляют собой преднамеренное нарушение главной цели – увеличения гармонии, или же являются собой такие случаи, где рефлексия со всей очевидностью показала бы, что задуманное нами использование техники представляет собой такое нарушение.

⁴ Ellul J. La Technique ou l'enjeu du siècle. Paris, 1954; engl. The Technological Society. New York, 1964. Weizenbaum J. Computer Power and Human Reason. San Francisco, 1976.

Неправильное употребление, по своей сути, говорит о том, что техника используется таким образом, что это противоречит не только первоначальной технической цели, но также нарушает этические принципы. Таковы случаи, когда техника преднамеренно используется в ущерб кому-либо, или разрушает собственность других людей (вспомните Вторую мировую войну), или наносит ущерб, или даже убивает кого бы то ни было (подумайте о людях, застреленных при попытке бежать из ГДР), или мобильный телефон используется в качестве детонатора для приведения в действие бомбы, как это делали террористы в Испании. Технология может убивать других людей. Подумайте о машинах, под колёсами которых гибнут на дорогах дети. Это является моральным злом, если водитель не был внимателен за рулём. Техника может быть использована в террористических и в военных целях, что в любом случае противоречит основополагающей идее о том, что развитие должно следовать Принципу наилучшего для увеличения всемирной гармонии. Одна из наиболее важных философских идей со времени Лейбница состояла в том, что нам следует сделать так, чтобы войны между странами не возникали, поскольку страны должны уважительно относиться друг к другу как к неповторимым индивидам. В 1750 году Кристиан Вольф говорил о *civitas maxima* как о союзе всех стран, имеющих республиканские конституции (*Institutiones juris naturae et gentium*, § 1090), а Кант распространил эту мысль на достижение идеала вечного мира на земле (*Perpetual Peace*, 1795). Сегодня мы имеем такой *civitas maxima* в лице ООН, и Всемирный день философии представляет собой одно из начинаний этой организации. Это может показаться далёким от техники, но, по сути, когда мы задумываемся о техническом зле (кстати, связанном не только с войнами), нам необходимо международное правовое регулирование техники, способное обеспечить безопасность, охрану здоровья и окружающей среды, чтобы ввести международные стандарты в нанотехнологии, в биотехнологии, в ядерной технологии и т. д. То, что это возможно осуществить даже вопреки власти экономического интереса, продемонстрировало принятие международного регулирования в развитии фармацевтической промышленности, которое действует по Хельсинкской декларации с периодическими вводимыми дополнениями начиная с 1964 года. Это регулирование не имеет юридической силы, но все промышленно развитые страны приняли и подписали его.

Сегодня мы поняли, что разрушение экологического равновесия, расхищение природных богатств планеты, таких как вода, воздух и земля, с помощью техники морально предосудительно, поскольку это противоречит Принципу наилучшего. Более того, это уничтожает возможность будущей человеческой жизни на Земле. Поскольку мы,

как человеческие существа, являемся свободными, такие действия должны быть подвергнуты моральному и правовому осуждению – не только здесь и сейчас, но и в глобальном масштабе. Иначе мы погубим всё человечество. Технодицея так же, как и теодицея, станет бессмысленной, поскольку тогда не будет суда справедливости человеческого разума.

Заключение

В «Теодицее» Лейбница моральное зло является ценой, которую мы платим за нашу свободу воли. Если мы совершаем преступление, мы злоупотребляем нашей свободой, но это не уничтожит возможности свободы. В отношении технодицеи ситуация представляется совершенно иной, поскольку техника является условием выживания человека в этом мире. Мы можем упустить эту возможность, поскольку техника может подвести – паровой двигатель может взорваться, – здесь техника становится неотвратимой судьбой связанного с ней индивида. Но в таких случаях человечество нашло пути сокращения опасности. Двигатели, машины, самолёты сегодня намного надёжнее, чем это было раньше. В плане неправильного употребления техники, понимаемого как моральное зло, общество стремится к его запрету с помощью законодательства и различных санкций. Однако глобальная ситуация выглядит гораздо хуже, поскольку мы идём по пути разрушения нашего жизненного мира с помощью таких технологий, которые могут в конечном счёте привести к вымиранию будущих поколений. И этим не только будет уничтожено человечество, но в тот же момент погибнут свобода, разум и ответственность.

Однако у нас всё ещё сохраняется шанс. Согласно Лейбницу, свобода предполагает рациональность и предвидение. Он считал, что «свободная сущность самостоятельно принимает решение, и, делая это, она следует мотивации добра, открывающейся через понимание» (Theod. III, § 288). Сегодня мы должны переформулировать Принцип наилучшего как принцип всемирной гармонии, понимая связанные с ним исторические ограничения. Итак, его функция должна быть воплощена в виде регулятивной идеи. В духе Лейбница мы обязаны использовать нашу рациональность, наше понимание, наши творческие идеи и наше знание ценностей для общего развития Принципа наилучшего применительно к технике в теории и практике. Мы должны заботиться о сохранении мира, в котором имело бы смысл жить нам и нашим будущим поколениям.

КАК ВОЗМОЖНА ТЕХНИКА?

А.Н. Павленко

руководитель исследовательской группы «Онтология»,
ведущий научный сотрудник отдела «Логика и эпистемология»
Института философии РАН,
профессор философского факультета МГУ, профессор РУДН,
доктор философских наук

1. Господствующие способы объяснения техники

Техника, а в особенности современная техника, стала для человека универсальным способом обращения с вещами мира. Что это за способ? Для ответа на этот основной вопрос необходимо сначала дать ответ на вопрос вспомогательный: что вообще понимается под «техникой»?

Среди подавляющего большинства тех людей, кто задавал себе подобный вопрос, преобладают два очень близких подхода: инструментальный и антропологический.

Чаще всего под «техникой» понимается «то, что человек использует для достижения своих целей». Техника здесь употребляется в одном-единственном значении – инструментальном. С моей точки зрения, техника, понятая как инструмент, способна породить два типа иллюзий.

Первый тип иллюзии связан с обладанием. У человека вырабатывается убеждение, что, используя технику как инструмент, он является её обладателем. В этом случае техника выступает как пассивный участник процесса в руках её активного пользователя.

Второй тип иллюзии связан с нейтральностью техники. Эта иллюзия вырабатывает убеждение в том, что «техника сама по себе» безразлична к своему назначению (форме и способу использования). Назначение техники – её значение – полностью определяется человеком.

Инструментальное понимание назначения техники формирует у человека убеждение о его техническом могуществе¹. В этом случае техника рассматривается как способность человека. Несмотря на то что «технические действия» и «технические изделия» можно обнаружить у многих представителей животного мира, человеческая техника самим человеком объясняется как осознанная и целеполагающая, в то время как техника животных – инстинктивна

¹ Первый раз мы обратились к этой стороне человеческого существа в работе: Павленко А.Н. Мое жение // Человек. 1993. № 6.

(генетически запрограммирована). Так понятая техника выступает уже в антропологическом значении. Антропологическое понимание техники способствует формированию ещё более опасных иллюзий, чем её инструментальное понимание. Иллюзия первая – человек, полагаясь на своё техническое могущество, возомнил себя господином мира. В этом случае техника выступает как условие его могущества. Иллюзия вторая – техника, выступающая как главное условие могущества человека, будто бы гарантирует и закрепляет за человеком его могущество навечно. Человек, оказавшийся во власти этих иллюзий, совершенно не допускает для себя необратимых отрицательных последствий.

Антропологическое и инструментальное значения техники, несмотря на специфические особенности каждого из них в отдельности, имеют тем не менее одну общую характеристику – «человеческая техника» в инструментальном и антропологическом значении рассматривается и понимается как нечто человеческое и только человеческое. Основой этого подхода с очевидностью является антрополатрия.

Техника в условиях господства антрополатрии не мыслится как нечто самостоятельное, с чем человек только соседствует, причины чего – ему внеположены и вменены. Говоря проще, современный человек даже не допускает самой возможности того, что техника есть самостоятельная форма бытия сущего и что он может оказаться во власти этой формы. Такое значение техники является онтологическим. И именно оно станет предметом самостоятельного анализа в моём докладе. Непризнание этого значения техники чревато уже не иллюзиями – наоборот, перечисленные иллюзии суть фундамент такого непризнания, – но совершенно конкретными последствиями. Если же опираться на онтологическое значение техники так, чтобы два других упомянутых выше значения были с ним объединены, то можно сформулировать некоторое предварительное утверждение:

«Техника, направляя конструирующего мир человека, вплотную подводит его к собственной границе».

Это утверждение содержит побудительный мотив, который заставляет обратиться к анализу причин и оснований так и в такой последовательности происходящих процессов. Центральной темой здесь является именно тема «техники». Ведь именно она позволяет современному человеку приблизиться к собственным границам. В одном из предыдущих исследований² мы показали, что «конструирование» мира, противостоящее его «открытию», есть совершен-

² См.: Павленко А.Н. Теория и театр. СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. Гл. 8.

но специфическая форма отношения человека к миру, которая стала сегодня господствующей. Именно поэтому нас будет интересовать в первую очередь не многообразие форм проявления техники³, не специфика тех или иных технических отраслей, не история техники, но именно та область, где рождается само «техническое» отношение человека к миру. Нас будет интересовать сама «возможность техники».

Существование современного человека принимает форму, которую принято называть «глобальной», а сам процесс утверждения присутствия человека в этом мире как единственно подлинной и правомочной сущности – «глобализацией». Действительно, человек – пожалуй, единственное животное из отряда млекопитающих, которое достигло таких масштабов своего популяционного распространения – около 7 миллиардов особей – за такой короткий по биологическим меркам срок (приблизительно 40 тысяч лет), причём такого распространения, которое фактически привело к вытеснению и уничтожению других видов животного мира. Существуют исследования, которые фиксируют вполне различимую тенденцию – в течение 100 последних лет численность человеческого населения планеты растёт по экспоненте. В биологии часто принято объяснять резкий рост численности того или иного вида⁴ возникновением внутривидовых мутаций, которые приводят к биологически непредсказуемым последствиям, а иногда и к возникновению принципиально новых видов. Сам же «человек» – находясь внутри видовых изменений – способен оценивать происходящие с ним процессы лишь после того, как сам процесс (определённый его этап) заканчивается. В связи с этим возникает вопрос: какие критерии позволяют определить наступление завершения происходящего процесса? Вопрос не настолько сложен, чтобы не получить на него ответ. В абсолютном большинстве случаев критерием является возникновение несоответствия между тем, «как осознаёт себя человек», и тем, что в действительности происходит. В философии такие несоответствия кристаллизуются в так называемых «противоречиях» – двух суждениях, одно из которых нечто утверждает о некоторой области реальности, а другое это же утверждение об этой же области отрицает.

Такое объяснение «несоответствия» имеет прямое отношение и

³ Например, Ганс Ленк приводит в своей работе 30 (!) существенных черт современной техники: *Lenk H. Advances in the Philosophy of Technology: new structural Characteristics of Technologies // Technikphilosophie. Bd. 5. Advances and Problems in the Philosophy of Technology / Hans Lenk, Matthias Maring (eds.). Hamburg-London: Lit Verlag Münster. 2001. P. 95–101.*

⁴ В биологии известно, что некоторые виды животных – в частности, насекомые (саранча) – могут стремительно (экспоненциально быстро) увеличивать численность своей популяции, а затем также стремительно сокращать эту численность. Известно также, что внутренние механизмы экспоненциально быстрого роста численности таких популяций пока остаются скрытыми и исследователям остаётся лишь возможность феноменологического описания таких зависимостей.

к настоящей работе, поскольку мы ставим перед собой задачу: проанализировать один из главных «слабо осознаваемых» принципов современного человека: «Современный человек живёт в эпоху Нового времени». Но почему современный человек назвал и продолжает называть эту эпоху именно «Новым временем», а не как-то иначе? Другими словами, почему «новизна» так важна современному человеку? Ответом на этот вопрос и будет всё изложенное ниже.

2. Циклическое понимание времени

Обращаясь к проблеме объяснения феномена исторического времени, невозможно не признать неоспоримый факт: абсолютное большинство народов мира рассматривало и понимало его как циклический процесс. Цикличность времени предполагала, что время по своей природе – существенно нелинейно, то есть во временной последовательности исторических (космических) событий можно всегда выбрать любой момент, в отношении к которому не существует такого другого момента, который был бы в отношении к нему абсолютно «прошлым» или абсолютно «будущим».

Это не означает, что в античном сознании оказывались бессмысленными такие высказывания, например, как «Сократ родился раньше Платона» или «Аристотель умер позже Платона». Но если такие характеристики, как «раньше» и «позже», применимы к античности, то в каком смысле существовала в ней «цикличность» исторического времени? Всё дело в том, что для античного человека мир, Космос в целом есть божественное существо, а божественному не пристало претерпевать какие-либо изменения⁵. Поэтому в космосе самом по себе никаких «раньше» и «позже» не существует. Космос и, соответственно, его существование, хотя и имели начало⁶, тем не менее не будут иметь конца: при порождении-создании Космоса Демиург «взирал на вечное» («Тимей», 29а), то есть создавал его по вечному и совершенному образцу. В этом смысле вращение космоса в самом себе – вечно и неизменно.

Но в каком же тогда смысле можно говорить о «раньше» и «позже» в мире античности? Только в относительном смысле. Момент

⁵ С точки зрения Пифагора и ранних пифагорейцев, Космос вечен и неуничтожим.

⁶ См.: Платон. Тимей. 38b-с. «Итак, время возникло вместе с небом, дабы одновременно рождённые, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад». Более обстоятельно эта тема рассмотрена нами в другой работе: Павленко А.Н. Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М.: ИНТРАДА, 1997. С. 68–70.

рождения Сократа произошёл «раньше» лишь относительно момента рождения Платона. Но и «данный момент рождения Платона», и «данный момент рождения Сократа» суть случайные флуктуации в общем, неизменном циклическом процессе, которые на сам круговорот этого процесса никакого влияния не оказывают. Душа Платона и душа Сократа воплощались в этом мире – не один раз!

3. «Линейно-эсхатологическая машина времени» (ЛЭМВ)

После заката античности на смену циклическому пониманию времени приходит совершенно иной тип его объяснения. Этот тип называется иудейско-христианским или обобщённо – библейским.

В библейской мифологии говорится, что верховный Бог иудеев Яхве (Иегова) творит мир «из ничего». Поскольку до творения мира «ничего» не было, постольку не существовало и самого «времени» как характеристики чего-то претерпевающего временные изменения. Как и сам мир, время имеет возникновение. Однако в отличие от альтернативных объяснений происхождения мира в абсолютном большинстве небиблейских традиций – например, в античном платонизме – мир имеет не только возникновение (рождение), но и исчезновение (смерть). Причём один-единственный мир творится библейским Богом единожды, и никаких других миров не существует.

Существование мира, согласно библейскому толкованию, обращено, или, точнее – направлено, к его завершению, то есть мир «движется» – или, как говорят сегодня, «эволюционирует» – от его начала к его концу. Эта его особенность позволяет реконструировать темпоральную модель исторического времени, заключённую в библейской традиции. Назовём эту модель «линейной машиной времени». В основании так понятой «машины» лежит линейное разворачивание времени от начала к концу. Что представляет собой такой тип понимания времени и как его следует понимать?

Под линейным разворачиванием времени (и, соответственно, под «линейной машиной времени») будем понимать такую последовательность моментов мира $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$, в которой всегда можно выделить – за исключением первого и последнего – любые два таких различных момента, в отношениях между которыми существует порядок, причём такой, что первый момент будет в абсолютном прошлом по отношению ко второму, а второй момент в абсолютном будущем в отношении к первому. Состояние мира в целом и мира исторического, например, в момент времени a_m – будет уникальным и отличным от любого другого момента «до» a_{m-1} – или момента «после» a_{m+1} . Как видим, к линейно понимаемому историческому времени неприменимы циклические представления. Но в этой линей-

ной последовательности, рассмотренной самой по себе, ещё нет чего-то заведомо сомнительного. Сомнительность появится лишь в соединении с ним другой компоненты. Рассмотрим её.

4. Эсхатологизм

Осуществление, или, точнее, – приведение в действие «линейной машины времени» было возможно только в рамках совершенно конкретной религиозной традиции – «библейского эсхатологизма». Слово «эсхатология» произошло от двух греческих слов «ἔσχατος», означающего «последний», «крайний», и «λόγος», означающего в данном случае «учение», «система взглядов». Иудейский эсхатологизм имеет однозначную фиксацию в тексте Библии, в словах пророка Исаии: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. А вы будете веселиться и радоваться вовеки о том, что Я творю: ибо вот, Я творю Иерусалим веселием и народ его радостью. И буду радоваться о Иерусалиме и веселиться о народе Моём; и не услышится в нём более голос плача и голос вопля. Там не будет более малолетнего и старца, который не достигал бы полноты дней своих; ибо столетний будет умирать юношею...» (Ис. 65: 17–20).

«Новое небо» и «Новая земля» иудеев из библейской мифологии значительно позднее получают иное наполнение, но для ближайших современников пророка Исаии они обозначали приход Мессии и избавление сородичей от «голоса плача и голоса вопля».

Что же в действительности вводит эсхатологизм в понимание природы времени? Прежде всего, это аксиологическая временная (темпоральная) асимметрия всего существующего в этом конкретном историческом мире, где жил пророк Исаия и его соплеменники. Это означает, что отныне все события в мире ценностно асимметричны, то есть ценностно не равны между собой. Ценность «прошлого», ценность «настоящего» и ценность «будущего» различны. Доминантой, согласно такому пониманию времени, становится «будущее». Ведь именно в будущем – «столетний будет умирать юношею...». В будущем будут обретены «новое небо» и «новая земля».

Если мы теперь соединим «линейную машину времени» с «эсхатологией», то получим совершенно новый феномен – «линейно-эсхатологическую машину», суть которой в том, что все события в мире – формы жизнеустройства человека, объяснение природных и социальных процессов и т. д. – искусственно «перенастраиваются» на достижение какого-то события в будущем.

Однако остаётся неясным, что послужило причиной принятия такой асимметрии, почему именно «будущее» становится такой доминантой? С нашей точки зрения, основанием ответа может быть онтологическая составляющая.

5. Космофобия – онтологическая основа эсхатологизма

В онтологической основе иудейского эсхатологизма лежит, без сомнения, совершенно специфическое понимание Бога и Его отношения к природе, которое воспринимает и «богоподобный» человек. Трансцендентный характер библейского Бога предполагал изначально, что весь естественный природный мир находится «ниже» мира «сверхъестественного» и «сверхприродного».

Если для европейского (античного) сознания характерно обожествление природы (космоса), где последняя рассматривается как высшая ценность, то в библейской мифологии всё как раз наоборот: природа (космос) есть вспомогательное средство – среда обитания, – созданное Яхве для своего народа, а человек, наоборот, богоподобен. В самых первых стихах книги Бытия говорится буквально следующее: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею...» (Быт. 1: 26. Курсив мой. – А. П.).

Такое отношение к природному миру можно условно обозначить как «враждебность» и «унижение». Невозможно себе вообразить что-либо подобное в античности у древних греков или у других европейских народов. Там всё как раз наоборот: «Что же это за живое существо, – спрашивает Платон в «Тимее» (30с), – по образцу которого Устроитель устроил космос?» И там же отвечает: «Мы не должны унижать Космос (курсив мой. – А. П.), полагая, что дело идёт о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным». Это означает, что человек не может подражать существу несовершенному. Как видим, возможность унижения Космоса Платоном вполне допускалась, однако тотчас отбрасывалась как лишённая смысла и, следовательно, всякого основания.

Итак, античность признавала порождение космоса Демиургом по «божественному образцу». Отсюда следовало, что космос рождён по подобию Демиургу⁷ и, следовательно, сам божественен. Задача человека, который не является божеством, – подражать уже созданному божественному образцу.

Библейская мифология, наоборот, полагает человека созданным по «подобию Божьему» и в этом смысле причастным божественному (человек может обожиться, стать богоподобным), а природе (космос) – лишённым всякого участия в божественном, выступающим лишь средством для «богоподобного человека».

⁷ «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» (Платон. Тимей. 29е).

Если в античном мировоззрении человек настраивает свой ум по круговращениям космоса, то в библейской мифологии всё с точностью до наоборот: мир и его характеристики настраиваются «под человека». Мир потому и дан «в обладание», «в подчинение» и «в пользование» библейскому человеку, что сам мир есть тлен. Ведь мир не сотворён «по образу Нашему». Мир преходящ и будет иметь своё завершение, а «Человек – венец природы». Эта библейская максима имеет существенное значение для понимания природы эсхатологизма. Цель так по-библейски понятой истории есть движение к «новому небу» и «новой земле», которые обещают ограниченной группе людей господство и обладание над природой. Такое понимание мира и места человека в нём открывало дорогу для завоевания природы – подчинению её себе, а теперь уже и к явно обнаруживаемому разграблению. Современный человек надменно утверждает себя господином природы, ради которого она эволюционировала 14,5 млрд лет. Становление новоевропейской науки начиналось как раз с нового утверждения таких представлений, придания им научного характера⁸.

Итак, в библейской мифологии мы явно обнаруживаем две онтологические предпосылки: первая – это своеобразно интерпретированная космофобия, вторая – это внутримировой антропоцентризм.

6. Хилиазм

До тех пор, пока весть, полученную от пророка Исаии, избранный Богом Яхве народ хранил внутри самого себя, обещанные ему «новое небо» и «новая земля» оставались его внутренним делом, ограниченным рамками сферы его собственной внутриплеменной мифологии.

Однако в период правления римского императора Тиберия внутри иудейской мифологии начинают происходить необратимые процессы: выделяется группа людей, позднее названная христианами (χριστός по-гречески означает «помазанный»), которая реформирует иудаизм, сохраняя его онтологию, а вместе с ней и линейное понимание исторического времени. Причём реформирует его так, что теперь иудаизм, оставаясь невидимой эсхатологической сердцевиной, продолжает определять всю оболочку новообразованного типа мировоззрения, то есть и судьбу всех тех, кто принимает указанную онтологию в видоизменённом состоянии. Христианство становится для иудейского эсхатологизма исторически первым полигоном «экстериоризации», фактически открывая двери для всемирной⁹ рецепции его «линейно-эсхатологической машины време-

⁸ Несколько подробнее эта тема рассмотрена нами в работе: *Павленко А.Н.* Теория и театр. § 6.3.

⁹ Сегодня в мире насчитывается около 1 млрд 300 млн христиан, принадлежащих к различным деноминациям этого религиозного течения.

ни». По масштабам амбиций этот процесс можно сравнить разве что с предшествовавшей и современной ему эллинизацией мира, обязанной, в значительной степени, трудам и стараниям Александра Македонского.

Естественно предположить, что иудейский эсхатологизм получает в христианстве теперь уже лишённое этноцентризма космополитическое наполнение. «Новое небо» и «новая земля» ожидают теперь не один «избранный народ», а «всех избранных Божиих» – христианских праведников.

Христиане, особенно первые христиане, истово молятся и ожидают приход Спасителя, который принесёт им, как всюду гонимым, избавление от страданий и преследований, принесёт и утвердит своё тысячелетнее царство¹⁰.

Иоанн Богослов в своём «Откровении» говорит буквально следующее: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобождённым на малое время. И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертание на чело своё и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр. 20: 1–4).

Напряжение хилиастических ожиданий в эпоху раннего христианства зафиксировано во многих христианских источниках. Однако высота этого напряжения достигает своего максимума на рубеже тысячелетий. Церковь оказалась перед реальной угрозой «религиозного надрыва», в основании которого лежало самое простое умозаключение рядового прихожанина, последователя христианства:

«Если христианское учение истинно, то придёт Спаситель и избавит верующих от страданий.

Спаситель не пришёл и не избавил от страданий.

Следовательно, христианское учение не истинно (ложно)».

В этих условиях Церкви ничего не оставалось, как вдохнуть «новую надежду», придав эсхатологизму уже не конкретно-исторический, а «сверхисторический» характер, то есть, по существу, дав известию Иоанна Богослова о наступлении «тысячелетнего царства» аллегорическое (иносказательное) толкование. Согласно аллегорическо-

¹⁰ В определённом смысле так называемое «тёмное средневековье» в Европе, длившееся приблизительно с V по XV в., по существу и было не чем иным, как «тысячелетним царством Иисуса».

му подходу, откровение Иоанна не должно пониматься буквально, как реальное наступление реального тысячелетнего царства здесь, на «преображённой пришествием Земле», и в конкретные сроки.

Своеобразным памятником такого спасения Церкви от угрозы апокалиптического срыва, явилась интерпретация хилиазма, данная Иоахимом Флорским (1132–1202). Как это не раз бывало с христианским вероучением, для решения «неразрешимых» богословских проблем привлекалась античная культура мысли. Так случилось и в этот раз, когда востребованными оказалась неоплатоническая идея об «исхождении», «пребывании» и «возвращении» Первоединого. Опираясь на эту неоплатоническую схему и на учение христианской Церкви о Божественной Троице, Иоахим развил учение о «трёх эрах»: 1) эре от Отца, 2) эре от Сына и 3) эре от Духа Святого. В эру, проходящую под знаком Отца, человек относится к Богу как к властному господину. В эру, проходящую под знаком Сына, отношение между Богом и человеком рассматриваются как отношения родителя и ребёнка. В эру, проходящую под знаком Духа Святого, отношения между Богом и человеком приобретают глубину внутреннего духовного слияния. По мнению Иоахима Флорского, эра под знаком Духа Святого должна была начаться около 1260 года. С началом наступления эры Духа, по убеждению Иоахима, должны будут восторжествовать ценности духовной свободы, ценности стирания сословных и имущественных различий, ценности всеобщего равенства, единения людей в Боге и т. д. Идеи Иоахима Флорского позднее будут отчасти воспроизведены одним из «левых» деятелей реформации – Томасом Мюнцером (1490–1525). Они же послужат фундаментом для периодизации истории и исторических способов познания Огюстом Контом. Практически без всяких изменений они будут воспроизведены в периодизации науки Павлом Флоренским¹¹. И уже совсем в трудноузнаваемой форме они получат рецепцию в марксизме, приняв обличие трёх стадий эволюции общества: первобытно-коммунистического, эксплуататорского и обновлённо-коммунистического.

7. Секуляризованный эсхатологизм

Эпоха Возрождения античности, при всей неоднозначности её оценок, принесла освобождение значительной части европейского сознания от доминирования библейской религиозности во всех сферах жизни. Это получило название «секуляризации культуры». Но действительно ли европейская история и европейская культура в указанной части полностью освободились от библейской традиции?

¹¹ Несколько подробнее эта тема рассмотрена нами в работе: *Павленко А.Н.* Место и роль науки в мирозерцании отца Павла Флоренского // *Историко-философский ежегодник*. М.: ИФ РАН, 1994. С. 170–175.

Самое первое знакомство с результатами Возрождения античности заставляет дать отрицательный ответ! Ослаблена была как раз только внешняя оболочка – христианская компонента, между тем как онтологическая основа этой традиции осталась без существенных изменений.

Рассмотрим обе составляющие онтологической основы, указанные выше: 1) «космофобию»-«антропоцентризм» и 2) «линейно-эсхатологическую машину времени».

Отношение к природе как к тому, чем следует «обладать» и над чем следует «господствовать», с развитием новоевропейской науки наполняется новым реальным смыслом: наука становится инструментом покорения природы. Это отношение приобретает острённое выражение как раз в тех областях науки, которые обещали наиболее эффективную форму такого покорения: механика, физика, математика, химия, биология и т. д. Начиная с программы Фрэнсиса Бэкона¹², проектов Рене Декарта¹³, Готфрида Лейбница¹⁴, Иммануила Канта¹⁵ и многих других, природа рассматривается как именно источник человеческих благ, но главное – как средство, и никогда – как цель. Причём наивно было бы полагать, что этот процесс захватывает науку и только науку, в равной степени он относится к философии (типичный пример – марксизм¹⁶), к технике (яркий пример – слова одного из исследователей философии техники начала XX века П.К. Энгельмейера¹⁷) и к искусству (яркий

¹² «Знание и могущество человека, – говорит Ф.Бэкон, – совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» (*Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 12).

¹³ «Однако, как только я приобрёл некоторые общие понятия относительно физики и заметил, испытывая их в различных трудных частных случаях, как далеко они могут вести и насколько они отличаются от принципов, которыми пользовались до сих пор, я решил, что не могу их скрывать, не греша сильно против закона, который обязывает нас по мере сил наших содействовать общему благу всех людей. Эти основные понятия показали мне, что можно достичь знаний, весьма полезных для жизни, и что вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звёзд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремёсла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владельцами природы (курсив мой. – А. П.)» (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1, С. 286).

¹⁴ Похожие взгляды высказывал Лейбниц в работе «История идеи универсальной характеристики». См.: *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. С. 416.

¹⁵ «Разум должен подходить к природе, – говорит Кант, – с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает всё, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы (курсив мой. – А. П.)» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 17).

¹⁶ Здесь излишне приводить какую-либо конкретную выдержку, ибо весь марксизм, взятый целиком и без остатка, есть именно такая «выдержка» (своеобразный образец «космофобии») о покорении природы и превращении её в источник общественных благ.

¹⁷ Энгельмейер весьма открыто заявляет: «Но ведь научное исследование есть та же война: жертвы не отпугивают победителей и через трупы павших шагают победители» (*Энгельмейер П.К.* Философия техники. М., 1912. С. 10).

пример понимания назначения театра даётся, например, В. Мейерхольдом¹⁸). Подобное отношение к природе, если вычесть из разговоров о ней риторику на экологические темы, сегодня стало не просто господствующим отношением – в этом случае пришлось бы признать существование «негосподствующих» форм, – но самим «воздухом современной цивилизации», которым всё вокруг дышит. Один из современных исследователей философии техники Х. Бек видит «сущность техники» в следующем: «Если мерой искусства является истина, то мерой техники является польза и полезность. Причём целью здесь не является лишь физическая и материальная польза, но также, как это вытекает из сказанного прежде, в первую очередь духовная, предполагающая главным образом самопознание человека в его свободе и могуществе над природой, над материей, над жизнью, душой и духом, то есть самопознание человека во всём величии его господства»¹⁹.

Приведённые точки зрения отражают основное направление объяснения связи человека и природы, закреплённое во всех без исключения законодательных документах прямо или завуалированно.

Однако, произведя ревизию «религиозной эсхатологии», научный разум Нового времени сам вызвался быть подрядчиком реализации теперь уже «светского эсхатологического проекта». Именно он гарантировал достижение секуляризованным человеком материального благополучия и процветания. Однако в середине XX века, по мнению большинства специалистов²⁰, этот рациональный проект сталкивается к кризисом, а в сознании рядового жителя планеты вызревает уже знакомое нам умозаключение:

«Если научное мировоззрение истинно, то наступит „состояние прогресса“, которое избавит людей от страданий, сделав их совершенными.

„Состояние прогресса“ не наступило, и, соответственно, наука не избавила людей от страданий и не сделала их совершенными.

Следовательно, научное мировоззрение не истинно (ложно)!»

Это косвенно позволяет нам говорить о том, что и «светский эсхатологический проект» близится к завершению.

¹⁸ «Театр, – говорит Мейерхольд, – становится плацдармом для формирования нового человека, театр помогает наладить новую тренировку людей. *Для окончательного завоевания сил природы человеком* (курсив мой. – А. П.) нужна та гибкость новому человеку, которая легче даётся в тренаже на театральном отдыхе, в клубах и их лабораториях, в играх на стадионах, в парадах наших революционных торжеств» (Мейерхольд В. Реконструкция театра. Л.-М., 1930. С. 26).

¹⁹ Бек Х. Сущность техники // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989. С. 180.

²⁰ См., напр., двухтомник: Рациональность на перепутье. М.: РОССПЭН, 1999.

Аналогичная востребованность в Новое время ожидала и «антропоцентризм» как обратную сторону «космофобии». Новоевропейская наука формулирует в XX столетии так называемый антропный космологический принцип, согласно которому, в его сильной формулировке, «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей». Это определение было дано Б. Картером²¹. Антропная аргументация означала, по мнению одного из первых его авторов – Р. Дикке²², что Вселенная должна на протяжении своей длительной эволюции – около 14,5 млрд лет – существенно видоизмениться. Должны были возникнуть тяжёлые частицы из взаимодействия лёгких частиц, должны были «прогореть» звёзды первого поколения, а на продуктах их распада возникнуть новые химические элементы. Другими словами, Вселенной потребовался достаточно длительный возраст для того, чтобы смог возникнуть углерод, являющийся основой жизни. В конце концов, полагает Дикке, должна была появиться жизнь земного типа, а вместе с ней и земной наблюдатель – физик, который смог всё это понять и осознать. Складывается впечатление, что антропный принцип фиксирует зависимость «свойств Вселенной» от самого факта существования земного наблюдателя, или, как заметил Картер, используя уже современный ему научный язык, – от факта его «привилегированности» во Вселенной.

Заметим, что возникновение антропного принципа исторически не имело прямого отношения к философии. Принцип предлагался именно самими физиками и именно для решения сугубо физико-космологических проблем и, прежде всего, для выявления реалистических моделей в космологии с подходящими для «земного наблюдателя» значениями возраста Вселенной²³. На примере анализа подхода Ф. Дессауэра в объяснении природы техники мы продемонстрировали, что антропный принцип становится востребованным не только в физике, химии, биологии, но и в технике²⁴. Всё это позволяет говорить о том, что «антропное мировоззрение» становится доминирующим типом объяснения мира, а также объяснения места человека в нём. Новоевропейское сознание, опирающееся на «разум покоряющий», снова оказалось нуждающимся в некоторой абсолютной ценности. На этот раз такой абсолютной ценностью стал «человек».

²¹ Картер Б. Совпадение Больших Чисел // Космология: теория и наблюдения. М., 1978. С. 372.

²² Dicke R. Dirac's Cosmology and Mach's Principle // Nature, 192. (Nov. 4). 1961. P. 440.

²³ Несколько обстоятельнее вопрос, связанный с антропной аргументацией, рассмотрен нами в работе: Павленко А.Н. Европейская космология... Гл. 4.

²⁴ См.: Павленко А.Н. Возможность техники. СПб.: Алетейя, 2010. § 1.4.

Освобождение этого сознания от религиозного регулирования способствовало возникновению нового феномена – «секуляризованной культуры». Поэтому, возвращаясь к понятию «линейно-эсхатологической машины времени», мы имеем полное право констатировать: освободившись от внешней, по отношению к этой машине, компоненты, собственно религиозной составляющей, нововременное сознание сохранило её внутреннюю компоненту – саму «эсхатологию» как принцип организации исторического времени. Здесь уместен резонный вопрос, на который пока не слышно ни одного вразумительного ответа: «На каком основании продолжает сохраняться эсхатологизм (и стоящая за ним „линейно-эсхатологическая машина времени“), который порождён совершенно конкретной религиозной системой, если он давно утратил свои изначальные религиозные цели, а сама новоевропейская культура подчёркнуто объявляется **светской**?»

Действительно, возможно ли такое: чтобы религиозная составляющая умерла или катастрофически ослабла, а её базовые принципы продолжали «работать»? Да, такое возможно, и именно с этим феноменом мы имеем дело, когда говорим о современной цивилизации.

Как мы уже показали, высшей ценностью современной культуры является «человек» во всём многообразии его жизненных форм и проявлений. Теперь объединим эту высшую ценность с «линейно-эсхатологической машиной времени». Что же мы получим в результате? Мы получим идею «человеческого прогресса» или, говоря другими словами, – «секуляризованную эсхатологию». Как видим, машина изменения исторических процессов от несовершенного прошлого через ограниченное и ущербное настоящее к совершенному будущему полностью сохраняется. Современный человек сохранил эсхатологию как «механизм» без каких-либо изменений. И сколько бы субъекты современной цивилизации – «цивилизованные государства» – ни позиционировали себя как государства подчёркнуто светские, по сути своих исторических целей и по сути способов их достижения они продолжают оставаться объединениями людей, основу исторического времени которых определяет библейская эсхатологическая традиция.

В этой связи интересно понять: достижение каких светских целей заявляют современные цивилизованные государства или, другими словами, что ими предлагается в качестве государственной цели, но чаще – цели собственной, однако приподнятой до высоты

«цели общечеловеческой»? Действительно, современная цивилизация²⁵ оказалась в темпоральном тупике: старых (религиозно наполненных) эсхатологических целей больше нет, а их «темпоральная машина» – линейность разворачивания исторического процесса во времени – осталась. В результате темпоральная асимметрия объективно навязывает современному человеку «изобретение» всё новых и новых промежуточных целей, которые выступают заменителями целей масштабных, в лоне которых и родилось утверждение господства понимания исторического времени как времени линейного. В качестве заменителей предлагаются: «прогресс», понимаемый как движение вперёд ради «движения вперёд»; проект «демократическое человечество», понимаемый как утверждение в обозримом будущем – насильственными и ненасильственными способами – демократических форм правления во всех без исключения государствах и для всех без исключения народов; «общество всеобщего потребления», понятое как достижение золотым миллиардом максимального уровня удовлетворения своих телесных и эмоционально-физиологических потребностей и т. д. и т. п.

8. Возникновение недоумения

При всей необычности для современного человека только что сказанного, он явно оказывается в сложной ситуации: что делать, если современная наука и техника оставили его без всякой возможности обращения к силам и сторонам мира, которые этой наукой и техникой никак не верифицируются (так называемый «сверхъестественный мир») или попросту отсутствуют?

Для большей наглядности попробуем привести аналогию. С нашей точки зрения, современный человек оказался в положении пассажира, поезд которого давно движется, но на определённом участке пути ему объявили, что данный маршрут, с момента объявления, не имеет конечного пункта назначения... Что ему остаётся? Самой естественной реакцией было бы желание пассажира выйти на «ближайшей остановке». Весь вопрос в том, что выбирается в качестве такой «ближайшей остановки». Выше мы упомянули лишь несколько возможных названий таких остановок: «прогресс человечества», «общество всеобщего потребления», «глобальное демократическое государство» и т. п.

Совершенно очевидно, что подмена религиозных целей целями светскими является вынужденной мерой, призванной спасти (или завуалировать) главную ценность – «линейно-эсхатологическую

²⁵ Указание на «многоликость» и «неоднородность» современной цивилизации – наличие «европейского», «китайского», «индийского», «японского», «латиноамериканского» и других её вариантов – является, на наш взгляд, недостаточно убедительным, так как вся современная цивилизация подчинена власти техники, вне зависимости от «субцивилизационных» особенностей.

машину времени». Складывается впечатление, что мы отсчитываем не «прямые» годы, прошедшие с момента рождения Иисуса Христа, а «обратные» годы, отделяющие нас от какого-то события в будущем. Если это действительно так, то возникает новый вопрос: что это за событие, в отношении наступления которого продолжает работать обратный отсчёт в рамках светской эсхатологии? К сожалению, в нашем распоряжении на этот новый вопрос ясного и вразумительного ответа нет.

Однако потребность ответа на этот вопрос будет оставаться востребованной до тех пор, пока европейский человек не преодолеет навязанное «новизной», которое сегодня принимает всё более утончённые и «очевидные» формы, бравируя своей навязчивой «естественностью».

9. Эсхатологическая природа современной техники

Возвращаясь к обсуждению темы о том, как «возможна техника», следует заметить, что с эсхатологизмом её связывает не только «антропоцентризм» через специфически понятый «антропный технический принцип». В равной степени оказываются востребованными и две другие упомянутые нами специфические черты эсхатологизма: «космофобия» и «линейно-эсхатологическая машина времени».

Для нас важно зафиксировать, что современная техника возможна именно как реализация эсхатологических ожиданий европейского человека, направленных на приближение заявленной в эсхатологическом проекте цели. Но если религиозная эсхатология придавала большее значение духовно-мистическим техникам достижения заявленной цели, то секуляризованная эсхатология, открывая горизонт достижения материального рая для человека, делает ставку на материальную технику, призванную утвердить господство человека во Вселенной, а его самого сотворить совершенным божеством. Современная техника ориентирована на приближение и материализацию будущего. В каком смысле? Почему то же самое нельзя сказать о технике традиционной (доантичной, античной и средневековой)? Разве традиционная техника не позволяла достигать той же цели: стяжать время через пространство²⁶?

Да, мы вынуждены признать, что этот путь был тем же. Но в чём тогда заключается различие?

С моей точки зрения, характерных различий много, но существенным для темы «эсхатология и техника» является как раз отношение техники к эсхатологизму. Поэтому ответ будет однозначным: различие в том, что в доантичную и античную эпохи не было господствующего эсхатологизма. Техника ещё не служила эсхатологическим целям. Может возникнуть возражение – в эпоху Средневеко-

²⁶ См.: Павленко А.Н. Возможность техники. Гл. 2.

вья эсхатологизм был, но техники современного типа не было. Это утверждение фактически верно. Оно означает, что эсхатологизм является необходимым условием возникновения современной техники, но недостаточным. Несмотря на то что математические расчёты использовались в подручных областях для реализации «земных» целей, таких как строительство и архитектура, военное дело, мелиорация, мануфактурное производство (например, в Средневековье изобретается кривошип) и некоторых других, в целом можно констатировать, что математике как таковой также отводилась «земная» – инструментальная роль. Это означает, что математика ещё не понималась как безусловный путь достижения истины, который она обретёт позднее, во времена Галилея и Кеплера. К «истине» и с большой и с малой буквы в сознании средневекового человека может вести только «Откровение». Поскольку математика оказывалась бесполезна для спасения человека и его души, постольку она всё ещё продолжает оставаться в ряду вторичных ценностей. Вот главная причина, по которой математика оказалась не востребованной в Средневековье. Отсюда следует, что предпосылкой увеличения её значимости могла стать элиминация тормозящего условия – необходимости спасения души и бесполезность математики для этого. Эпоха Возрождения как раз и совершает этот шаг.

Как видим, привлечению математики в качестве компоненты технического проектирования, шире – общего отношения к миру, помимо её «сложности» с точки зрения обыденного сознания, препятствовало само христианское богословие. В соответствии с общей установкой христианской Церкви Средних веков – главная книга, данная человеку, это Библия, которая написана языком откровений, а не математических отношений и преобразований. Это вполне объяснимо, ибо задачи эсхатологии, которые ставились перед человеком в Средние века, были обращены не к естественному, а сверхъестественному миру. Для достижения сверхъестественного (Божественного) мира, согласно представлению правоверных христиан, математика оказывалась бесполезна. Только в эпоху XIV–XVI веков обнаруживается иное понимание назначения человека. Галилей уже говорит о том, что Богом дарованы человеку две книги: «Библия», написанная языком откровений, и «книга Природы», написанная языком математики. Причём, поскольку они написаны одним автором, постольку между ними нет и в принципе не может быть противоречий. Это стало возможным благодаря двум неотъемлемым предпосылкам: 1) наступила эпоха Возрождения, которая трансформировала, как мы показали выше, эсхатологию религиозную в эсхатологию светскую; 2) средневековая схоластика сама

предложила учение о двух истинах: «истине веры» и «истине разума», а также принцип симфонии «веры и разума».

Математика, шире – всё математическое знание, органично встроилась в эту средневековую предпосылку, естественным образом заняв подобающее только ей место – «истины разума»²⁷.

Однако, помня о том, что бытие содержит в себе возможность техники, нам следует признать, сохраняя последовательность, что эсхатологический характер техники также допущен бытием к осуществлению. Но лишь в той мере, в которой он допущен. Это не банальная тавтология, а самая суть проблемы.

10. Эсхатология техническая

Формы «религиозной» и «светской» эсхатологий хорошо и давно известны специалистам. Однако выявленные нами зависимости позволяют говорить о появлении новой формы проявления эсхатологизма. Трудно не обратить внимание на то, что «светская эсхатология» в современном мире принимает форму «эсхатологии технической».

Приведём наиболее яркий пример «технической эсхатологии»: разновидностью современной формы «эсхатологизма» стала так называемая «криогенная консервация» человеческого тела до отложенного прихода «нового технического царства», когда «новые технологии» позволят *реанимировать* законсервированного покойника, когда «столетний будет умирать юношей». По сути, это всё то же вполне узнаваемое ожидание всё той же «новой земли» воскрешения из мёртвых. Близкая ей программа – восстановление тканей тела человека из стволовых клеток. По сути, это рекорперизация человека.

Может создаться впечатление, что только что были приведены экзотические случаи эсхатологического понимания назначения техники, которые занимают ничтожно малый процент в отношении остальных не «нагруженных эсхатологически» областей техники. В действительности дело обстоит не так просто. Эсхатологический характер носит вся современная техника, и различие между «криогенной консервацией» человеческого тела и каким-нибудь «протезированием» того же тела или созданием накопителей информации, имеющих целью «протезирование человеческой памяти», носит отнюдь не демаркационный характер. Качественно эти процессы подобны.

Всё сказанное выше позволяет утверждать, что эсхатологизм в своей трансформации претерпел несколько стадий.

²⁷ Хотя и здесь возможны ограничения, имеются в виду письма Гаусса о границах дозволенного в математическом познании.

11. Формирование эсхатологической зависимости

Первая стадия – стадия собственно религиозная. На этой стадии происходит утверждение эсхатологизма как ценности и «настройка» любого наперёд заданного общественного организма, его жизнедеятельности, на достижение эсхатологических целей. Фигурально выражаясь, в общественный организм вводится нечто вроде «инъекции», которая вырабатывает у него «эсхатологическую зависимость». По мере того как эта зависимость формируется – в абсолютном большинстве случаев этот процесс проходил насильственно, параллельно приводя к перестройке организма, работают религиозные стимулы. Причём работают репрессивно! В Европе на этот репрессивный период ушло более 1000 лет. Когда эсхатологическая зависимость становится устойчивой, тогда необходимость в религиозной фазе утрачивается и наступает стадия «светской эсхатологии», о которой мы несколько подробнее сказали выше. Замена религиозной эсхатологии на светскую влечёт за собой соответствующее переацеливание эсхатологического механизма.

По мере того как общественный организм оказывается в зависимости от светских эсхатологических целей – они навязываются так же репрессивно, как и религиозные, – создаются предпосылки для появления новой формы эсхатологизма. На этой стадии утрачивается необходимость в светской эсхатологии и происходит новая смена фаз – светский эсхатологизм меняется на «эсхатологизм технический», приводящий к технической перенастройке общественного организма. Так возникает собственно техническая стадия эсхатологизма. Суть этой стадии в том, что теперь техника становится господствующим способом достижения эсхатологических целей.

12. Пути преодоления эсхатологического наваждения

Поскольку в современную нам эпоху эсхатологизм является преимущественно светским с элементами перехода в техническую фазу, постольку ожидать появления его новых форм следует, скорее, в технической сфере, а не в одряхлевшей и устаревшей светской форме.

Вполне узнаваемыми техно-эсхатологическими проектами являются проекты по созданию «искусственного интеллекта», «искусственного человека», «искусственной регенерации человеческих органов» и всевозможные производные от них суррогаты: «материнства», «отцовства», «авторства», «творчества» и т. д.

Здесь важно подчеркнуть ещё раз, что в отношении к «эсхатологической машине» любые модусы её проявления – будь то религиозный, светский или технический – являются случайными. Необходимым для эсхатологизма является только он сам и продолжение его существования – то есть утверждение прин-

ципа «линейного разворачивания времени» в человеческом сознании. Поэтому религиозный эсхатологизм, выполнив свою функцию по форматированию европейского общества, был сброшен подобно ветхой одежде, приняв затем обличие эсхатологизма светского. Утвердив светские эсхатологические ценности, «эсхатологическая машина» сегодня сбрасывает уже и эту, для неё стареющую личину, принимая новый – технический облик.

Примечательный в этом отношении факт: все попытки религиозной формы эсхатологизма пробить религиозную оболочку народов Востока – китайцев, индусов, японцев и др. – не увенчались успехом, несмотря на то что все без исключения традиционные европейские религии пали под её натиском. Войдя в культурное тело европейских народов, религиозная «эсхатологическая машина» перенастроила их жизнь и существование в соответствии со своими – эсхатологическими – принципами и ритмами. Затем в теле этих же европейских народов эта машина, переродившись, приняла светское обличие и уже в таком виде предприняла новую попытку подчинения общественных организмов народов Востока. Но и в этот раз успех оказался незначительным, если не сказать ещё более резко. Те светские эсхатологические цели, о которых говорилось выше, не были восприняты очень многими неевропейцами, что, впрочем, продолжается и по сей день. Как правило, наблюдалась двойственная ситуация: официальное прокламирование эсхатологических целей «сверху» и полное неприятие эсхатологизма «снизу»²⁸. Существенный перелом наступил лишь с приходом и утверждением ценностей «технического эсхатологизма». В чём причина успеха технического эсхатологизма?

Дело в том, что, по всеобщему глубокому непониманию, современный технический мир вообще не был отождествлен с эсхатологизмом в сознании современного человека.

Все народы радостно приняли достижения современного технического мира, совсем не сознавая, что с его «удобствами и комфортом» утверждается власть посвежевшей «эсхатологии». Проводники этого нового облика эсхатологизма словно бы цинично утверждают:

«Неважно, каким богам вы молитесь, важно, сколькими рапидакторами²⁹ вы пользуетесь!»

²⁸ Это очень симптоматично, например, и для русского сознания и для его формы усвоения «эсхатологической машины» – русского Православия. Народ, называемый обычно «овцы Христовы», инстинктивно, на праздники, например на Пасху, посещает кладбища – манифестируя свою веру в «предков» и в циклическую природу времени (свою неразрывную связь с предками), а священники, называемые обычно «Христовы пастухи», упрямо заставляют его «забыть предков», помнить «о Боге» и «грядущем наказании за грехи в будущей жизни», тем самым искусственно навязывая народу «эсхатологическую машину времени».

²⁹ Смысл этого термина подробно анализируется в кн.: *Возможность техники*. § 2.2. Совсем кратко: *рапидактор* – быстродействователь, то есть ускоритель любых естественных, соразмерных процессов.

Это и есть формула технического эсхатологизма.

В конце концов, «эсхатологическая машина» – сегодня это стало уже очевидно в связи с так называемыми «чудесами» экономик Востока³⁰ – подчинила себе все народы Востока, как в своё время и все народы Запада. Сегодня она уже пытается безгранично властвовать над миром, продолжая подчинять себе всё новые и новые сферы человеческой жизни. Может сложиться впечатление, что ситуация безнадежна. Однако это не так.

13. Выход есть!

(Ограниченность «безграничного» характера современной техники)

Продемонстрируем, используя строгие логические выводы, что ситуация, в которой оказался современный человек, не безнадежна. «Безнадежность» – это всего лишь постоянно внушаемая нам сторонниками «линейно-эсхатологической машины времени» видимость. Итак:

Шаг 1. Не существует универсальных, то есть данных раз и навсегда, естественно-научных запретов³¹.

Шаг 2. Следовательно, естественно-научные запреты связаны с конкретными теориями, которые исторически привязаны к конкретным эпохам.

Шаг 3. Следовательно, не существует универсальных технических запретов, опирающихся на универсальные естественно-научные запреты, но существуют технические запреты, привязанные к конкретной естественно-научной теории, в свою очередь связанной с конкретной эпохой.

Шаг 4. Следовательно, мы вынуждены признать, что существует только один универсальный запрет, определяющий состояние и утверждение техники. Это запрет, относящийся к миру возможных технических объектов, – «непротиворечивость».

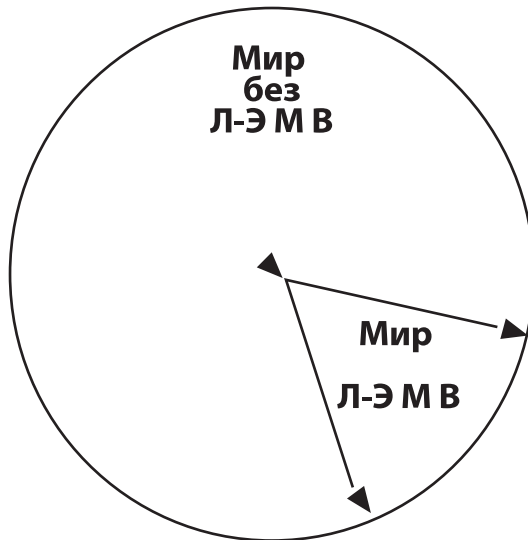
Шаг 5. Следовательно, поскольку не существует универсальных запретов (помимо «непротиворечивости»), технически оказывается возможным всё, что непротиворечиво.

Проиллюстрируем это рисунком (см. рис. на с. 108).

Тем самым перед человеком открываются самые невероятные и непредсказуемые в конкретную эпоху возможности. Ведь насколько бы ни оказался талантлив или даже сверхгениален конкретный инженер, каким был, например, Леонардо да Винчи, он никогда не

³⁰ Имеются в виду так называемые «японское экономическое чудо», «южнокорейское экономическое чудо», «малазийское экономическое чудо» и тому подобные феномены.

³¹ Показано и обосновано в кн.: Возможность техники. Гл. 2.



сможет охватить своим взором весь мир непротиворечивых объектов просто потому, что он ограничен своей эпохой и своим сознанием, зависящим в значительной степени от этой конкретной эпохи.

Таким образом, на технику накладывают запреты в конечном счёте логика (вместе со стоящей за ней математикой) и история (конкретный уровень знаний и соответствующие ему ценности в конкретную эпоху). Но логика, в свою очередь, является разделом онтологии³².

Шаг 6. Следовательно, техника, её форма и облик определяются логикой (со стоящей за ней онтологией) и аксиологией (господствующими в данную эпоху ценностями, определяющими конкретный облик техники). Аксиология, по сути, выполняет функцию створа, который позволяет видеть лишь ограниченный сектор возможных непротиворечивых объектов.

Выше мы показали, что специфическое соединение иудейско-христианской аксиологии (с соответствующим пониманием природы времени) с логикой и математикой греческого мышления дали на-гора современную технику или, ещё шире, – современную техническую цивилизацию.

³² На эту онтологическую предопределённость логики указывали многие философы. В частности, Хайдеггер. См.: *Хайдеггер М.* Прелегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.

Современная, математически детерминированная техника стала допущена к бытию благодаря открытию греками принципов мышления (логики и математики), а конкретный ценностный (аксиологический) облик ей был придан иудейско-христианским мировоззрением.

Шаг 7. Следовательно, и это главное, универсальная возможность техники (собственный вклад греков) по своей природе неизменна, а конкретно-исторический облик техники (сегодня он является иудейско-христианским) – преходящ.

А вот отсюда уже следует совсем нетривиальный вывод.

Шаг 8. Следовательно, человек не в силах изменить (отказаться) от такого требования, как непротиворечивость, но человек в состоянии и в праве отказаться от современного облика техники с его навязчивой и маниакальной идеей «покорения природы».

Попробуем выразить последний вывод лаконично:

Шаг 9. Непротиворечивый, то есть универсальный, по своей сути греческий характер техники – необходим, а его современный иудейско-христианский облик – случаен³³.

14. Некоторые итоги рассмотрения связи эсхатологии и техники

Итак, подведём некоторые итоги. Прежде всего, нам удалось установить, что не только сама терминология Нового времени, опирающаяся на феномен «будущего» как на некоторого рода залог «новизны», но и само понимание исторического времени – как разделённого на ущербное «прошлое», неполноценное и несовершенное «настоящее» и ожидаемое совершенное «будущее», – имеет чётко фиксируемые культурные и мировоззренческие истоки. Как мы убедились, схематизм Нового времени идейно вырастает из библейской традиции. Именно в библейской традиции имплицитно содержится то, что мы условно обозначили как «линейно-эсхатологическая машина времени», когда история Вселенной и человека понимается как изменяющееся движение от «начала» к «концу», который аксиологически выделен. Особенность «линейно-эсхатологической машины времени» заключается в том, что она, рассмотренная как именно «механизм», оказалась внутренне безразлична к конкретной форме своей оболочки. Так, с наступлением эпохи секуляризации общества и культуры в Западной Европе в XVI–XVIII столетиях и фактической независимости европейских государств от христианской Церкви «линейно-эсхатологическая машина времени» полностью сохранилась, приняв форму «секуляризованного (светского) эсхатологизма». Анализ «линейно-

³³ Следовательно, все аргументы о том, что «современный прогресс человечества» – это единственно возможный путь в существующих условиях, есть сознательное введение в заблуждение огромного количества людей.

эсхатологической машины времени» позволил обнаружить странное явление – наличие обратного отсчёта в отношении к какому-то официально не прокламируемому событию в будущем.

Современная нам эпоха является для «линейно-эсхатологической машины времени» переходной: мы являемся свидетелями её трансформации из формы «светской» в форму «техническую». Тем самым вопрос «о технике» в жизни современного человека приобретает исключительное значение. Перед нами снова возникает вопрос: как возможна техника?

Всё изложенное в докладе позволяет дать исчерпывающий ответ на этот вопрос: техника возможна как реализация

- (1) непротиворечивых объектов,
- (2) открывающихся человеку
- (3) в створе конкретной ценностной системы.

Анализ данного определения показал, что «технический мир» внутри створа, определяемого «линейно-эсхатологической машиной времени» (Л-ЭМВ) не тождествен всему миру всех возможных технических объектов. На рисунке (с. 108) это можно увидеть наглядно. Поэтому утверждение о том, что «современная техническая форма цивилизации является единственно возможной», оказывается фактически ложным, а навязывание этой доктрины – сознательное введение в заблуждение огромного количества людей.

Возможны другие технические миры без «линейно-эсхатологической машины времени»! И мы должны, преодолев рамки Л-ЭМВ-створа, проложить к ним дорогу!

ЧЕЛОВЕК «РЕЛИГИОЗНЫЙ», «ТЕХНИЧЕСКИЙ», «ЕСТЕСТВЕННЫЙ» И ГРАНИЦЫ ТЕХНИКИ

И.Д. Невважай

заведующий кафедрой философии
Саратовской государственной юридической академии,
профессор, доктор философских наук

Многим хорошо известны знаменитые кантовские вопросы, которые, как он считал, прежде всего интересуют человека. Это, во-первых, вопрос «Что я могу знать?», во-вторых, вопрос о том, «На что я могу надеяться?» и третий вопрос – «Что я должен делать?» Если мы найдём ответы на них, то нам станет доступен ответ на главный вопрос: «Что такое человек?» Имея в виду перспективу поиска ответа на последний вопрос, я хотел бы обсудить возможности природы человека в условиях развития техники как фактора, влияющего на все стороны жизни современного общества. Для этого необходимо фиксировать, условно говоря, систему координат, в рамках которой будет рассматриваться феномен техники. В качестве такой системы координат я предлагаю взять определённую типологию законов бытия.

Воспользуюсь кантовской классификацией законов. Первый тип законов – это законы необходимости: всё происходящее обусловлено, в частности причинно обусловлено. Эти законы человек познаёт посредством опыта. Кант называл их законами природы, поскольку они говорят о том, что реально и необходимо происходит в мире. Человек в той мере, в какой принадлежит природе, подчинён её законам. Но деятельность человека определяется также «прагматическими» законами, говорящими о том, что и как следует делать, чтобы достичь определённых целей, например: счастья, благополучия, равенства, справедливости и т. д. Прагматические законы являются целесообразными. Но собственно человеческими законами, то есть законами, которые создаются самими людьми, являются, как считал Кант, законы свободы, или законы морали. Законы морали, согласно Канту, говорят о том, что должно делать, если воля свободна, если есть Бог и есть загробный мир. Эти законы говорят о том, что я должен делать как свободное, как безусловное бытие. Таким образом, это законы целеполагания. Определяя принципиальное отличие законов свободы и законов природы,

Кант писал: «Разум даёт... законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идёт лишь о том, что происходит»¹. Фразой «хотя, быть может, никогда не происходит» Кант, возможно, хотел подчеркнуть, что законы свободы реализуются не автоматически, а лишь благодаря усилиям, совершаемым людьми. Такого рода законы существуют не только благодаря тому, что они произведены на свет, но и не менее важно благодаря многочисленным актам повторения, воспроизводства их в жизни людей. Должное тогда выступает как искусственное правило, норма поведения, и как цель, которую каждый человек сам для себя определяет. Понятие «должного» характеризует сферу любых «практических» актов – нравственных, прагматических, познавательных и т. д. Законы свободы как законы рождения и существования субъектного бытия не могут выступать в качестве объекта, которым мы могли бы по своему усмотрению владеть (даже умозрительно), поскольку закон свободы – это закон существования «*natura naturans*», природы самой себя производящей, закон самого себя определяющего безусловного существования. Она отличается от «*natura naturata*» – природы произведённой, которой и является по сути мир техники. Природа естественная – это по-латыни «*natura naturalis*».

Человеческое бытие, таким, образом, оказывается «разложенным» на три компоненты, которые условно можно назвать человеком «религиозным», человеком «техническим» и человеком «естественным». Человек в своём бытии подчинён действию и реализации соответствующих трёх видов законов: законов свободы (законов целеполагания), законов целесообразности (прагматических законов) и законов природы (законов необходимости). Техника принадлежит сфере прагматики, которая опосредует отношения между миром свободы и миром необходимости природы. С этой точки зрения человек «технический» не является автономным и отделённым от двух других своих ипостасей.

Далее, я хочу обратить внимание на внутреннюю связь трёх вопросов, которые, как считал Кант, решает в своей жизни каждый человек, и рассмотренной выше классификацией законов. Поиск ответа на вопрос «Что я могу знать?» есть дело научного познания. Знание, выражаемое дескриптивными суждениями, несёт информацию об объективной реальности, которой мы принадлежим фактически, по факту своего рождения и вхождения в природный мир. Человек «естественный» – это человек, который знает себя как осо-

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 659–660.

бую «мыслящую» вещь, принадлежащую объективному естественному природному миру и который подчиняется законам этого мира независимо от своей субъективности и свободы. Ответы на второй вопрос – «На что я могу надеяться?» – это вопрос техники в широком смысле этого слова. Эти ответы даются в форме суждений, которые имеют характер предписаний (прескриптивные суждения). Они говорят о том, что мне надо делать, если я хочу достичь известных целей. Таким образом, сфера техники есть сфера законов возможных, разрешённых действий, которые ведут к достижению цели. Поэтому к области техники мы можем отнести не только машины, автоматы, но и биотехники, политические и правовые техники. Ответы на третий вопрос – «Что я должен делать?» – принадлежат сфере безусловного, каковой принадлежат религиозные и связанные с ними нравственные абсолютные ценности. Такого рода ответы даются в форме не просто прескриптивных суждений, но и, что гораздо важнее, суждений перформативных, то есть суждений, которые собственно и являются действиями: я должен клясться, я должен обещать, я должен быть ответственным, я должен творить добро и т. д. Причём сами эти действия неотделимы от акта говорения и его осознания. Перформатив свидетельствуют о том делании, которое осуществляется ради него самого, такое действие содержит в себе цель, то есть является целеполагающим. С подобными суждениями мы сталкиваемся в области религии, где целый ряд фундаментальных догм формулируется в виде суждений, которые, на мой взгляд, являются не описаниями каких-то внешних событий, а тем, в чём мы сами оказываемся и актёрами, и авторами, и зрителями. В этих перформативных суждениях мы представляем самих себя, а не что-то другое либо дочеловеческое (природное), либо техническое анонимно-человеческое (целесообразные действия). В данном контексте я, употребляя термин «перформатив», имею в виду любую знаковую деятельность, связанную не только с естественным языком или речью. В этом смысле перформативные действия являются само-целевыми. Они совершаются с целью, которая состоит в том, чтобы их совершить.

Как уже отмечалось, техника есть сфера реализации прагматических законов. Прагматический закон говорит о том, что надо делать, если заданы определённые цели. Какие риски, опасности связаны с техникой, если она является лишь средством достижения целей? Во-первых, риски могут быть связаны с целями. Мы ставим недостойные цели, а средства не могут быть ответственными за то, что обеспечивают достижение таких целей. Или цели могут быть иллюзорными и недостижимыми. Другая опасность состоит в том,

что само средство может стать целью. Например, некоторые, выражаясь современным языком, гаджеты имеют не только функциональное, но и чисто статусное социальное значение. Примером может быть мобильный телефон или персональный компьютер. Обладание ими является не только (а иногда и не столько) средством связи и поиска информации, сколько самоцелью. Обладание этими средствами становится целью, достигая которую, люди демонстрируют свой социальный статус. Здесь мы имеем довольно старую экзистенциальную проблему, которая состоит в том, что для того, чтобы быть человеком, надо что-то иметь и/или чем-то быть. Присвоение внешнего в качестве свойства, то есть в качестве того, что является своим, есть простейший, но чисто иллюзорный и сугубо символический способ чем-то быть. Обладание книгой или очками может быть знаком ума. В этом смысле технические средства могут оказаться самыми иллюзорными объектами. Обладание калькулятором может быть знаком того, что вы умеете считать, хотя в действительности ситуация может свидетельствовать о прямо противоположном.

Знакомая всем экологическая проблема – это проблема техники в том числе. Но это проблема сосуществования, согласования двух рядов законов: законов природы и законов общества, в сущности которых лежат законы свободы. Прагматические законы можно рассматривать как промежуточный вариант законов, как законы, опосредующие связь законов необходимости и законов свободы. Техника, прагматические законы призваны соединять и опосредовать эти два других вида законов.

Сказанное о технике как посреднике в отношениях между миром свободы и миром природной необходимости позволяет оценить значение и смысл техники в жизни человека. Для этого рассмотрим технику в контексте тех жизненных ориентиров, которые присущи человеку.

Экзистенциальное пространство человека имеет три размерности: должное, возможное и сущее. Первая – сфера должного – есть та размерность экзистенциального пространства, в которой существуют символические предметы, благодаря которым человек производит и воспроизводит в себе социально значимые качества. Быть человеком – это долг, обязанность человека как перед самим собой, так и перед другими людьми. Почему здесь я говорю о долге? Да просто потому, что быть человеком – это не «естественное» состояние, а искусственно произведённое и поддерживаемое благодаря повторяющимся действиям. Этим я выражаю убеждение в том, что от природы человек не является чем-то заданным, то есть не является ни моральным, ни правовым, ни познающим и т. д. субъ-

ектом. Данная сфера должного есть одновременно сфера свободы. То, что выделяет человека из мира природы, – это как раз способность творить законы, по которым существуют человеческие личности. В этом смысле, например, законы морали – это законы свободы, и они могут существовать только за пределами мира природной необходимости и закономерностей. Человека в модусе должного я называю «религиозным», но не в традиционном смысле как верующего в Бога, а как обозначение той принципиальной особенности человека, которая состоит в необходимости формирования собственных человеческих качеств за счёт воспроизводства смыслов символических трансцендентных существований, выраженных в законах свободы, которые сотворены самим же человеком.

Поэтому я считаю необходимым рассматривать нормативность в качестве принципа человеческого бытия. Нормативность, долг связаны с трансцендированием. Человеческое существование не просто не детерминировано внешними причинами и обстоятельствами, его бытие не определено автоматизмами природных программ, но человек должен совершать собственные усилия, чтобы быть. Воспроизводство структур поведения – основа общественного бытия. Повторение превращает первичное «усилие» по созданию норматива в общую норму.

Поскольку понятие нормы в данном контексте является существенным, я хотел бы высказать ряд принципиальных соображений, касающихся общего понимания нормы.

Возьмём в качестве исходного определение нормы как установленного эталона, стандарта для оценки существующих и образца создания новых объектов. Норма отличается, с одной стороны, от воплощающего её реального предмета, с другой – от фиксирующего её нормативного высказывания, например, юридического закона или грамматического правила. Как эталонный объект, так и нормативное высказывание могут соответствовать норме, но не являются ею. Нормы также следует отличать от нормативных предложений, которые являются разновидностью фактических высказываний. Хотя некоторые юристы нередко их отождествляют, когда рассматривают право лишь как писанный закон. Таким образом, норма заключается в отношении между высказыванием и реальностью. Мне представляется возможным дать ещё более общее определение нормы. В своей книге «Социальные аспекты эмпирического познания»², посвящённой изучению природы и познавательных функций эталонов измерения, я показал, что эталон имеет символическую

² Невважай И.Д. Социальные аспекты эмпирического познания. Саратов: Изд. Саратовского университета, 1989.

функцию, благодаря которой мы связываем измеряемую величину с формой её представления. Для пояснения приведу простые примеры. Допустим, что измеряемая величина – это стоимость товара. Его стоимость выражается в некотором количестве монет. Эталон – в данном случае это деньги – связывает символически стоимость товара и, допустим, количество монет. Или, к примеру, время измеряется числом движений (колебательных) в часах, и поэтому всякий эталон в данном случае связывает время и количество колебательных движений. Таким образом, эталон – это предмет, процесс, который своей репрезентационной формой (в вышеприведённых примерах это количество монет или число колебаний) символически выражает измеряемое свойство. Эти примеры показывают, что эталон, норма есть фиксированное символическое отношение между измеряемой реальностью и её выражением, репрезентацией. Когда мы говорим о нормах в сфере человеческих поступков, то универсальной репрезентативной формой последних (хотя не только их) является язык, языковые выражения. С этой точки зрения мы можем говорить о необходимо нормативном характере отношения между языком и действительностью. Обобщая, можно сказать, что нормативным является само отношение знака и значения. Норма же есть фиксация характера этого отношения. Содержательно эти отношения могут быть разными, и они зависят от качества значений и форм представления. Формально мы можем классифицировать типы нормативности, отличающиеся по формам или способам, отношений между обозначаемым и обозначающим.

Я хочу обратить внимание на одну из возможных и важных классификаций, которая основана на том, что либо мы рассматриваем обозначаемое как обуславливающее обозначаемое (знак определяет значение), либо обозначаемое считается обусловленным обозначающим (значение определяет «свой» знак). Эта классификация позволяет выделить два типа норм, один из которых связан с интерпретацией знака, а другой – с выражением значения. Иначе говоря, есть нормы, в которых фиксируется то, что данный знак имеет определённое значение, которое есть следствие интерпретации. Речь идёт о значении знаков, или символов, существующих не только в виде предметов, но и поступков и отношений. Например, существуют имена, а люди придают им определённое – иногда новое – значение. С другой стороны, существуют нормы, которыми фиксируется определённое выражение (в виде знака) данного содержания, или значения. Например, когда мы даём чему-то имя. Таким образом, интерпретация имени и собственно именование являются разными способами образования норм. Кроме того, вид-

но, что предложенное понимание нормативности свидетельствует о том, что нормативность как атрибут человеческого бытия является трансцендентной по отношению к природе характеристикой.

Видимо, в человеке есть некая сила, которая толкает его к трансцендированию и создаёт нормативные формы бытия. Эта сила не является каким-то конкретным основанием, имеющим место в личной окружающей индивида действительности и с необходимостью порождающим новую реальность. Я думаю, что эта сила есть свобода, и заключена она в невозможности человека существовать в действительности в соответствии с необходимостью её требований. Невозможность человека удовлетворять требованиям существующей действительности требует дистанцирования от неё и выхода в новое измерение человеческого бытия³. Свобода здесь есть скорее отсутствие препятствий, запретов на возникновение нечего нового. Незапрещённое может быть, оно может случиться. Но для его возникновения необходимо определённое усилие спонтанного творения, на которое способен человек. Благодаря этому усилию возникает нечто новое в области знания, поступка, оценки. Сказанное о свободе также означает, что то, что мы считаем нормативным, например, честность, добро, любовь и тому подобное, отличаются от ненормативного (то есть отрицающего определённую нормативность) – лжи, зла или ненависти тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда. Разве должны существовать какие-нибудь причины для того, чтобы быть честным и добрым? У них нет причин. А у лжи, зла, преступления всегда есть причины. Это соответствует отстаиваемому пониманию человеческого бытия как укоренённого в сфере свободы. Нечеловеческий (в данном случае в значении «дочеловеческий») способ существования принадлежит царству необходимости и потому объясняется с помощью причин. Так, например, в рамках весьма популярного социобиологического подхода представители естественных наук стремятся доказать, что такие человеческие качества, как совесть, доброта, сочувствие и справедливость, есть результат биологической эволюции, показывая, что это выгодно в биологическом смысле, ибо благородство и справедливость давали людям преимущество в процессе выживания⁴. С моей точки зрения, подобные попытки объективно научно объяснить возникновение человеческих норм оцениваются как методологически некорректные, хотя и совершаемые с благими намерениями убедить нас в том, что нормы морали не случайны и произвольны, а необходимы и обусловлены природными условиями.

Личностное действие не выводимо из того, как принято дей-

³ См.: *Неважай И.Д.* Свобода и знание. Саратов: Изд. СГАП, 1995.

⁴ См., напр.: *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995.

ствовать в данном обществе, и совершилось не потому, что в данной культуре так принято поступать. То, что мы называем личностным деянием, не имеет никаких условных оснований, оно, напротив, безусловно. Наше личностное существование формируется в зависимости от нашей способности применять и расшифровывать некие символические предметы. Скажем, в христианстве личностное бытие рассматривается как такое, которое складывается в зависимости от того, как расшифрован символ жизни и тела Христа. Как подчёркивал М.К. Мамардашвили, личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности⁵. В той мере, в какой мы поступаем лично, мы не индивидуальны. Например, Будду или какого-нибудь индийского мудреца можно узнать только в той мере, в какой он сам выделился в качестве личности, т. е. не индуса. Личностные действия трансцендируют любые конкретные порядки. Поэтому данный тип личностного бытия я называю трансцендирующим, или «религиозным». Человеческие установления таковы, что они не существуют без того, чтобы в каждый данный момент не находились люди, способные поступать лично, т. е. способных воспроизводить такие установления, как, например, моральный закон, юридический закон, законы мышления и т. д. А если нет этих личностей или хотя бы одной такой личности, то эти установления не воспроизводятся, т. е. человеческий мир умирает. За другого человека невозможно что-то понять, невозможно прожить его жизнь, сделать его личностью.

Сегодня мы имеем рост числа людей, жизненные условия которых необходимо не связаны с личностными усилиями по их воспроизведению. Кроме того, среди людей весьма распространены идеологические схемы, упрощающие действительность, избавляющие от необходимого труда, от необходимого собственного развития. Чтобы воспроизводился сложный человеческий мир, должно воспроизводиться сложное усилие саморазвития, т. е. необходимые вложения в себя, в свои способности, деяния, воображение, мышление. Без этого мы будем иметь полностью застойное общество.

Современная же техника весьма способствует тому, что человеку всё меньше надо совершать усилий, чтобы иметь человекоподобный образ жизни, чтобы внешне быть похожим на человека, и при этом от человека вовсе не требуется собственных усилий, чтобы быть личностью. Техника опасна именно тем, что она облегчает имитацию человеческих усилий и тем разрушает человека, подобно тому, как сырьевое изобилие или избыток не созданного человеком богатства (Испания после завоевания Южной и Цен-

⁵ Мамардашвили М.К. *Философия и личность* // Человек. 1994. № 5.

тральной Америки) портит «слабую» человеческую породу. Человек, например, должен усваивать знания. Он должен отчитаться за это усвоение. Человек с помощью техники может отчитаться за то, чего он не делал (не усваивал). Это происходит потому, что человек должен что-то делать, имея в виду отчёт перед обществом. То есть человек что-то делает не для себя (честно, подлинно), а для других (ожидая поощрения). Связано это с тем, что мир техники – это уже не мир свободы в выше рассмотренном смысле, а мир возможностей. Иметь возможности и быть свободным – это не одно и то же. Человек как физическое существо может перемещаться в пространстве и во времени. Это обусловлено законами природы. Техника предоставляет новые возможности, например, двигаться быстро и перемещаться на очень большие расстояния. Человек может видеть глазами многое, но мелкие объекты он может видеть только с помощью, например, микроскопа. Техника постоянно расширяет наши возможности и во всё возрастающем количестве областей. Теперь сюда входят уже геновая инженерия и нейронауки, расширяющие возможности формировать наши биологические и психические свойства, способности без собственных усилий со стороны формирующейся личности. Но лишь свободный человек способен ставить цель: двигаться или не двигаться, смотреть или не смотреть, улучшить своё воображение с помощью наркотиков или же творческих усилий.

Человек, который живёт в пространстве возможностей, в пространстве того, что разрешено, что можно иметь в качестве условия своего существования, есть человек «технический». Такой человек относится к созданным искусственным условиям своего существования как к анонимным, «естественным» и существующим именно для него. Разрешённость, дозволенность чего-то является формой власти. Техника есть способ легитимации власти человека над предметным миром. Если мне что-то разрешено, то, значит, я имею право на это, значит, я имею власть над этим. Техника по своей сущности провоцирует человека на признание вседозволенности. Техника даёт силу, несоизмеримую с индивидуальной человеческой, и эта несоизмеримость создаёт иллюзию всевластия. И на кантовский вопрос «На что я могу надеяться?» техника даёт ответ: «На всё» или «На что угодно». Подобная установка сознания (а не реальные возможности техники) и является настоящей угрозой человечеству. Потому что тезис «всё может быть», или «всё возможно», означает утверждение беззакония, беспредельности, неопределённости в бытии человека.

Далее. Человек «естественный» – это существо, осознающее законность (но не правомерность!) своего существования. Он осо-

знаёт соразмерность и подчинённость своего бытия объективным законам природы. Законы необходимости как законы того, что не может не происходить, говорят человеку о невозможности жить вопреки этим законам, о невозможности их отрицания. Правда, эти законы ничего не говорят о том, как надо или можно существовать в таком мире. Из второго закона Ньютона не следует, как лучше передвигаться в пространстве, например, жилища. В частности, из этого закона нельзя вывести то, что наилучший способ перемещения тяжестей в поле тяготения Земли связан с использованием колеса. Законы природы ничего людям не предписывают. С экзистенциальной точки зрения самым ценным в науке является знание того, что, с одной стороны, не может не происходить, и, с другой стороны, что невозможно, что не может происходить. Всякий научный закон содержит в себе идею запрета. Развитие науки, по замечанию И. Пригожина, связано с всё более широким пониманием того, что в мире природы является невозможным⁶. Таким образом, человек «естественный» – это человек, имеющий научные представления о себе как части природы. Наука нужна ему для того, чтобы, с одной стороны, знать, каковы возможности нашей объективной природы, а с другой стороны, знать, чего мы не должны делать вопреки этой природе, что запрещено этой природой. Поэтому наука есть способ ограничения техники как бы «снизу», со стороны законов природы. И техника есть не столько, на мой взгляд, расширение возможностей природы, сколько человеческое изобретение объектов, существование которых не может противоречить законам природы. С этой точки зрения техника ограничена, она может не всё.

Но техника ограничена также и «сверху». А.Н. Павленко, рассматривая вопрос о границах техники в своей книге «Возможность техники», пишет о внутренних и внешних запретах техники. В моей терминологии «верхняя» граница техники определяется тем, что я назвал «религиозным» человеком. Кроме того, существует также экзистенциальный запрет, который заключается в том, что человек не предоставит самой технике решать вопрос об уничтожении человека. Техника – это ведь не просто «железо», но и его применение, функционирование. Атомную бомбу сделали, но массового её использования человек пока не допускает. Целеполагание всё же находится за пределами компетенции техники. Техника может лишь претендовать на эту функцию, но не реализовывать её самостоятельно. Целеполагание и нормотворчество – удел не «техническо-

⁶ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

го» человека, а человека «религиозного». Человек «религиозный» создаёт правила общего с другими людьми совместного существования. Он вырабатывает правила признания бытия другого человека.

Важно также понять, что ограничение техники не означает её подавления. Надо согласиться с тем, что бороться с техникой как источником некоторых проблем методами, соответствующими сущности самой техники, бесполезно. Это очень ясно было показано М. Хайдеггером, увидевшим сущность техники в поставе⁷. Технику нельзя преодолеть ею же, то есть следуя поставу. Техника является воплощением целерациональности, и эра поставы является временем разбожествления. Божественное есть синоним безусловного, которое есть то, что не может быть сделано, поскольку оно лежит, как отмечал Хайдеггер, в основе всякого делания, и поэтому оно должно было исчезнуть, когда все сущее стало познаваться в качестве наличного состояния, предназначенного только к использованию человеком. Хайдеггер видит угрозу человеку в его стремлении всё подчинить своей воле. То, что угрожает человеку в его сущности, – писал М. Хайдеггер, – есть волевое убеждение, будто посредством мирного высвобождения, преобразования, накопления сил природы, а также управления ими человек может сделать человеческое бытие для всех сносным и в целом счастливым. М. Хайдеггер был прав, указывая на то, что безусловное не находится во власти поставы. Сам Хайдеггер искал безусловное в произведении искусства. Но ведь и человек как совокупность социальных качеств есть также произведение, есть результат личностных усилий (о чём говорилось выше). Поэтому «верхняя» граница техники есть сфера безусловного, или сфера свободы. Поэтому я согласен с немецким философом В. Хёсле, когда он связывает решение проблемы техники не с опорой на целерациональность, а на ценностную рациональность, которая как раз и лежит в области свободы⁸. Техника сегодня существует в контексте процесса вытеснения ценностнорационального разума целерациональностью. Последняя всегда ищет ответ на вопрос «Что можно сделать?» (это иная формула кантовского вопроса «На что я могу надеяться?»). Дать ответ на вопрос «Что я должен делать?» техника не может. Религия, мораль, право, то есть ценностные формы сознания – призваны отвечать на последний вопрос. «Преодоление техники» станет возможным тогда, когда вопрос о должном станет важнее, чем вопрос о воз-

⁷ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.

⁸ Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 138–154.

можно. Когда же такой вопрос станет актуальным? Видимо, тогда, когда ответ на него не будет связан с возможностями власти, господства, постава, то есть с зависимостью от техники. Один из вариантов простого ответа – это отказ от техники, ограничение человеком своих «технических» возможностей. Это означает признание принципа недеяния, признание в качестве ценностей ограничение, меру, совершенство, гармонию. Это вариант отрицательной свободы, слабо проработанный в рамках европейской культуры.

Другой путь может быть связан с реализацией позитивной свободы, то есть с бытием безусловного. Техника создаёт условия возможности того, что нужно человеку. Но остаётся сфера безусловного, в которой само условие создаётся неким действием. Техника же даёт нам возможность отсрочивать действие по отношению к условиям его реализации. Условие есть, а действия нет. Временное дистанцирование человеческих возможностей и действительности – вот сущность техники. Но человек как безусловное бытие действует не только в согласии с имеющимися условиями, но и создаёт условия для совершения безусловных поступков. Таковы творческие поступки. Например, какие нужны условия, чтобы мыслить? Только одно: начать мыслить. Хочешь мыслить – мысли! Какие условия нужны, чтобы сделать добро? Только одно – начать делать добро. Почему? Да потому, что это достойно человека!

Надо развенчать смысл техники как единственной реальности, ради создания и овладения которой человек живёт. Не все вопросы бытия человека есть лишь «дело техники». Разбожествление мира есть результат атомизации, индивидуализации человеческой жизни, есть следствие непризнания человеческой свободы как безусловного условия человеческого бытия. Преодоление отчуждения человека от собственной сущности начинается с осознания необходимости совместного человеческого существования как условия индивидуальной человеческой жизни. Поэтому, хотя техника и даёт нам средства общения, они не могут заменить само общение с другим, они не должны отдалять нас друг от друга. Мобильные телефоны делают нас физически, но не духовно ближе друг другу.

Итак, ограничение техники «сверху» есть отношение к ней лишь как к посреднику между безусловным свободным человеческим бытием и необходимостью быть в природе и жить по её законам. Техника не должна замещать человеческих усилий к тому, чтобы быть. Наконец, надо всегда помнить, что есть сфера бытия человека, где техника вообще ничем помочь не может. Это сфера целе- и нормополагания и, таким образом, формирования собственно человека. Напомню, что нормы суть фиксация определённого отношения между знаком и значением, то есть они всегда связаны с интерпретацией, поиском смыслов и языка выражения.

Нормативные отношения важны для людей. Никакая техника не обеспечивает возникновение и прекращение этих отношений, т. к. нормативно есть сверхъестественное, которое не является «расширением» естественного. Никакие законы биологии не определяют содержание и смысл презумпций, которые мы должны принять ради обеспечения человеческого общения. Например, мы принимаем презумпцию о том, что все люди от природы добры и не злонамеренны, вовсе не потому, что они таковы «по природе», а потому, что без этой презумпции человеческое общение будет невозможным. Такова же «природа» знаменитого кантовского категорического императива. Век техники – это век, в котором не стало легче говорить правду, но легче стало обманывать.

Итак, как быть свободным в мире необходимости? Вот вопрос, ответу на который должна быть подчинена судьба техники. «Обожествление» техники есть следствие предания забвению проблемы морали и свободы. В центре жизни должно быть Общение Свободных Субъектов (Личностей). Техника даёт возможности что-то делать, чем-то обладать, быть способным к чему-то. Человек-творец вырождается в человека-работника, делателя. Что человеку остаётся делать, если всё, что он может сделать, обеспечивается техникой? Без неё человек уже мало, что может делать. Остаётся, однако, одно применение свободы: надеяние. Человек может отказаться что-то делать. И в этом отказе техника ему не нужна! Свобода надеяния – это важно. Отказ от привычных ложных ценностей. Этого требует современная тупиковая экономико-политическая ситуация в мире капитала.

Сегодня мы имеем кризис целе- и смыслополагания. Одна из серьёзнейших проблем – это то, что всякая деятельность превращается в технологическую. Связано это с тем, что все цели и смыслы кажутся уже определёнными и раз и навсегда заданными (тезис «конца истории»). Задача лишь в выработке средств и правил для их достижения. Изобилие средств привело к тому, что выбор целей ушёл на второй план и уступил задаче выбора средств и способов достижения целей. Актуальная задача сегодня состоит в том, чтобы люди стали сами заниматься целеполаганием и нормообразованием. Но что должно их подвигнуть к этому? Если не доводы разума, то невозможность быть человеком «техническим». Возможно, что наступит такая ситуация, когда техника станет предъявлять нам взаимоисключающие требования и наше «техническое» существование станет невозможным. Например, если следование требованиям техники будет связано с необходимостью отказа от самой техники, или когда следование технике будет угрожать нашему существованию. Как в случае с ядерной бомбой или иным видом оружия массового уничтожения (например, биологического) мы имеем,

с одной стороны, могучее средство господства над природой (овладение энергией) и, с другой стороны, средство уничтожения нас и нашего господства. Вот возможный новый поворот мысли! Техника как средство власти над миром может стать средством уничтожения себя как средства господства. То есть сама власть может уничтожить саму себя. Власть техники уничтожает саму власть и саму технику!

Я убеждён, что преодолевать надо не технику, не её влияние на человека, а доминирование в нас самих «технического» человека, то есть человека, который считает, что «всё может быть», «всё обусловлено» и поэтому «никто никому ничего не должен». Это вариант античеловеческого либерализма. Индивидуализм может оборачиваться против человека. Потому что нет «естественного» человека в качестве автономного индивида. Человек определён идеей долга перед другими и самим собой.

Техника есть судьба человека в том смысле, что человек по своей «природе» стремится трансцендировать за пределы своего личного бытия, а техника даёт нам возможность играть со своими возможностями и расширять их, и с её помощью мы способны делать человека другим. Можем ли мы сопротивляться этому? Очевидно, что нет. Как же тогда быть со свободой целеполагания?

Нередко обсуждается вопрос о клонировании человека, полагая, что это лишь техническая проблема. Но клонирование невозможно, если человек в своём бытии определён не биологическими программами, а социальным общением. Политического лидера, учёного, солдата невозможно задать генетикой. Человеческая природа «сверхъестественна», искусственна. Эту искусственность невозможно клонировать. Как же быть с общением между людьми, которое и формирует человеческие качества? Любовь, совесть, справедливость, правдивость, внимание, доброта, красота и т. п. не обеспечиваются техникой, хотя техника может мешать или помогать реализовывать эти ценности. Но их смысл, содержание находятся, как я думаю, за пределами компетенции техники.

Инструментальный подход к пониманию техники нередко критикуется как недостаточный. Но онтологическая интерпретация техники в конечном счёте означает, что технике остаётся лишь подчиняться, сопротивляться ей нельзя. Я призываю не к тому, чтобы интерпретировать технику сугубо инструментально, а к тому, чтобы относиться к технике инструментально, ибо тогда мы можем говорить о возможности её ограничения. Это означает, что мы не рассматриваем технику как самодостаточную ценность, что к целерациональности не редуцируется человеческая ценностная рациональность. Таким образом, разумно не только то, что нам кажется

полезным (с технической точки зрения), но и то, что значимо для нас само по себе. Что значит «само по себе»? То есть то, что делает нас людьми, что позволяет нам отличаться от всего остального в мире, от того, что есть в неживой и живой природе.

Главное: необходимо не господствовать над техникой, а стремиться не подчиняться её господству над собой, не перепоручать целеполагание и смыслообразование технике. Вот и всё. Это я и называю инструментальным подходом к технике. Наша проблема в том, что, онтологизируя сущность техники, мы позволяем технике осуществлять своё господство над нами. Таким образом, мы ещё не научились относиться к технике инструментально! В этом наша проблема.

ДВЕ ПАРАДИГМЫ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ НАУКИ И ТЕХНИКИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Я.В. Тараров

профессор кафедры теории культуры и философии науки философского факультета Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина, доктор философских наук

Проблема онтологических оснований науки и техники в связи с развитием научно-технического прогресса и особенно в эпоху, когда этот прогресс бросает вызовы различной природы современной цивилизации, привлекает всё более широкое внимание специалистов. Появляются многообразные концепции и подходы¹, но в данной статье будут изложены следствия относительно онтологии техники и её антропологического измерения авторской концепции, наиболее полно представленной в монографии «Онтологические основания современной физики и космологии»². Материал, изложенный в данной работе, структурирован определённым образом, и эта структура подчинена логике рассмотрения и решения озаглавленной проблемы. В первой «части» работы схематично будут рассмотрены процессы генезиса науки и техники от античности и до современной эпохи, во второй – кратко изложена авторская теория онтологических оснований науки и её «аппроксимация» на технику, и в последней, третьей «части» сделаны антропологические выводы и следствия из всего изложенного.

Рассматривая проблему генезиса научного знания, сразу же следует оговориться, что проблема появления науки, как и вообще любая проблема возникновения *сложного* культурного феномена, «многопараметрична» и неоднозначна. Исходя из этого, зафиксировать время возникновения науки возможно разными способами, и эти способы будут определяться основными критериями научности, которые исследователь науки для себя ставит во главу угла. Возможно как минимум несколько таких критериев³, которые бы указывали на одно из основных системообразующих свойств научного зна-

¹ О некоторых из них см., напр.: Павленко А.Н. Возможность техники. СПб.: Алетей, 2010.

² Тараров Я.В. Онтологические основания современной физики и космологии. М.: УРСС, 2011.

³ Подробнее см., напр.: Ильин В.В. Проблема начала науки // Вопросы истории естествознания и техники. 1984. № 2. С. 26–38.

ния. Если мы берём за основу научного знания его предмет, тогда мы можем говорить о возникновении науки уже в древнем мире, в эпоху первых цивилизаций, когда в относительно самостоятельную область знания выделились зачатки медицины, арифметики, геометрии, астрономии и права. Взятие за основу других критериев, прежде всего методологических, а не предметных, соответственно позволяет указать и другие «точки отсчёта» возникновения науки. Так, например, если брать в качестве критерия научности методологию *доказательства*, то моментом возникновения науки можно считать появление философии Пифагора или Парменида, которые последовательно развивали и обосновывали методологию логического доказательства, а если методологию, основанную на *эмпирических исследованиях и количественном описании*, то можно утверждать, что наука в современном понимании появилась в XVII–XVIII веках. Кроме предмета и методов, в качестве критерия можно брать *функции* научного знания, как это было сделано в упомянутой последней работе, и соответственно тогда возникновение науки датируется ещё более поздним временем.

В предложенном подходе в качестве основного критерия научности рассматривается наличие теоретического знания. Не вдаваясь в детальный анализ⁴ того, что, собственно, это знание собой представляет, в рамках данной работы необходимо отметить, что само научное знание отождествляется с теоретическим знанием в том смысле, что теория выступает содержательным «ядром» любой науки, «накопителем» смыслов научного знания, основным результатом научного процесса. Соответственно, говорить о возникновении научного знания, согласно этому подходу, можно только тогда, когда появляется возможность научной теории. Конечно же, исторически первой формой теоретического знания является философия, и поэтому необходимым условием возникновения науки является появление философии. Однако это условие есть необходимое, но недостаточное. Действительно, феномен науки возникает на базе древнегреческой философии, однако философия, кроме Древней Греции, возникает ещё и в древних Индии и Китае, однако ничего похожего на феномен европейской науки там так и не появилось. Следовательно, в качестве достаточного условия появления возможности научной теории необходима особая форма философии. Такой особой формой вполне разумно предложить логику, поскольку логика задаёт все те особые свойства научной теории, такие как строгость, системность, однозначность, доказательность,

⁴ Этой проблеме посвящена масса фундаментальных работ, см., напр.: *Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000.*

претензиозность на истину, которые и делают науку наукой. Иными словами, логика, осознанная и выделенная в отдельную область знания, выступает неким *методологическим каркасом* любой теории, наполняя который конкретным содержанием, мы получаем ту или иную научную дисциплину. Таким образом, согласно предложенному подходу, наука появляется вместе с логикой, и впервые полноценное научное знание возникает в лице аристотелизма. В доказательство того, что это так, можно сослаться на факт, что полноценные научные теории, не утратившие своей научной ценности и до сегодняшнего дня, суть теории, возникшие уже после появления логики как отдельной формальной дисциплины. И речь идёт не только о наследии самого Аристотеля – «начале» биологии, об этике или самой формальной логике. Позднее, в III веке до н. э., Евклидом создана геометрическая система геометрии, бывшая на протяжении более двух тысячелетий образцом строгости и научности, а на рубеже тысячелетий и в начале 1-го тысячелетия н. э. в Римской империи была создана система римского права.

Однако наука, возникнув вместе с теорией, длительное время оставалась в своём подавляющем большинстве теоретической конструкцией, и её эмпирическая составляющая, хотя и присутствовала, была очень невелика. Совсем по-другому обстоит дело с техникой. Если рассматривать технику как основной элемент предметно-практической деятельности человека, то тогда необходимо признать, что техника появляется ещё с первых шагов эволюции человека в качестве простых и примитивных орудий труда. С дальнейшей эволюцией человека эволюционировала и техника, однако за десятки и сотни тысяч лет этот процесс происходил очень медленно. Ситуация существенным образом не изменилась и с возникновением теоретического знания, т. е. науки. По сути дела, вся теоретическая часть технического знания была представлена работами Архимеда о рычаге и об основном законе гидростатики – законе Архимеда. Подобное положение дел сохранилось и в средневековой науке, и в этом фиксируется фундаментальное различие между наукой и техникой, которое сохранялось вплоть до эпохи Нового времени. Я.Г. Дорфман отмечает характерную разобщённость между средневековой физикой и практикой: «Технические усовершенствования лишены опоры на теорию. Теоретические (научные. – Я.Т.) исследования хитроумны, но абстрактны»⁵. Всё это позволяет сформулировать определённый «принцип симметрии» между наукой и техникой на первых этапах их становления, который можно назвать «симметрией первого рода». Согласно этому принципу, на этих эта-

⁵ Дорфман Я.Г. Всемирная история физики: С древнейших времён до конца XVIII века. М.: УРСС, 2007.

пах основной массив знания в науке «сосредоточен» в теоретической области, которая имеет слабую эмпирическую базу, тогда как в технике ситуация обратная – основной массив знания сосредоточен в эмпирической, предметно-практической деятельности, которая имеет небольшое (в содержательном смысле) теоретическое обоснование.

Однако в эпоху Нового времени, с развитием науки и техники, ситуация начинает существенным образом изменяться и «принцип симметрии первого рода» нарушается. Промышленные революции, развитие теоретического и экспериментального естествознания, и прежде всего физики, и на этой базе стремительное развитие техники и появление различных механизмов и машин, использующих энергию пара, падающей воды, тепловую энергию сгорания, электрическую энергию, возникновение новых средств коммуникации, развитие оптики, гидродинамики и аэродинамики и многое другое уже к концу XIX века полностью «разрушает» этот принцип. На смену ему органически приходит единство науки и техники, в котором техника существенным образом теоретизируется, тогда как наука формирует обширную эмпирическую базу и приобретает практические черты, существенным образом влияя и на повседневную предметно-практическую деятельность, постепенно становясь элементом производительных сил общества. Данное единство, в противоположность различию на ранних этапах развития науки и техники, можно назвать «симметрией второго рода», суть которой заключена в том, что техника теоретизируется, а наука – эмпиризируется. Данное изменение фиксируется не только в содержательном развитии науки и техники, но и в институциональном. Впервые это происходит в наиболее развитой в научном и техническом отношении стране – Германии. В 1887 году в Берлине открывается Имперский физико-технический институт, в задачу которого как раз и входило решение задач теоретизации техники и глубокого и всестороннего практического использования науки. К началу Первой мировой войны вместе с ним в Германии уже функционировали Имперский химико-технологический институт и ряд других институтов: биологии, химии, угольной промышленности, экспериментальной медицины, физиологии труда и физической химии, объединённые в общество Кайзера Вильгельма⁶. По подобной же схеме единство науки и техники институционально развивалась и в других странах. В частности, в СССР знаменитый Украинский физико-технический институт, открытый в Харькове в 1928 году, на первых этапах своего развития функционировал не в рамках Академии наук УССР,

⁶ Уолкер М. Наука в Веймарской Германии. URL: http://scepis.ru/library/id_456.html

а в рамках Наркомата тяжёлой промышленности. Всё это вместе позволяет утверждать, что уже к середине XX столетия и наука и техника перешли в своё новое качество – к своему единству, которое можно понимать как единство теоретического и эмпирического (практического). Говоря о науке, это в первую очередь касается физики, поскольку техническая революция, технический прорыв осуществлялся как прорыв в физике, поэтому под понятием «наука» будет иметься в виду, прежде всего, физика. Этот переход можно интерпретировать и как онтологический переход, однако, прежде чем это сделать, необходимо кратко изложить проблему и её решение онтологических оснований науки вообще и физики в частности, предложенной ранее в выше упоминавшейся монографии⁷.

Проблема онтологических оснований научного знания имеет глубокие философские истоки, и её первое разрешение, наравне с возникновением формальной логики⁸, и знаменует собой появление науки. Суть проблемы онтологических оснований науки заключается в определении предмета научного исследования, в формулировке того, что, собственно говоря, собирается изучать исследователь как существующее, т. е. обладающее свойствами бытия. Такой вопрос, т. е. вопрос о том, что существует, а что не существует, не возникает в нашей обыденной, повседневной практической жизнедеятельности, поскольку в этой деятельности мы опираемся на наше эмпирическое восприятие, ставить под сомнение которое значит ставить под сомнение здравый смысл. Однако в науке, которая по определению призвана выходить за рамки повседневности и в определённой мере – здравого смысла, проблема существования объекта исследования достаточно сложна и не так очевидна, как в обыденности. Для доказательства этого тезиса достаточно сослаться на то, каким сложным образом в преддверии возникновения научного (физического) знания происходило определение предмета этого знания. Не вдаваясь в подробности и детали, следует отметить, что античными философами были предложены несколько «кандидатов» на «реальное бытие», на котором необходимо сосредоточить внимание исследователей. Это «единое» Парменида и школы элеатов, «идеи» Платона, «атомы» Демокрита и некоторые другие. Но наиболее удачное решение проблемы существования объектов природы как объектов научного исследования было предложено Аристотелем. Согласно его подходу, первичным существованием обладают единичные, чувственно воспринимаемые

⁷ Тараров Я.В. Указ. соч.

⁸ Разумеется, эти два процесса взаимосвязаны и взаимообусловлены. Без достаточно чёткого и удачного разрешения онтологической проблемы, из которого необходимость логики вытекала как следствие, логика, а вместе с ней и наука не смогли бы возникнуть.

вещи, данные всей полноте наших органов чувств. За ту их «сущность», которая воспринимается нашими органами чувств, «несёт ответственность» материя (прообраз материала, из которого они состоят). За ту «сущность», которая воспринимается разумом, «отвечает» форма, под которой Аристотель понимал понятийное выражение, название данной вещи. Таким образом, первичное, истинное бытие, согласно Аристотелю, есть единство материи и формы. Из такого подхода автоматически следует общепринятая структура научного знания – из существования материи непосредственно следует необходимость эмпирического исследования и эмпирической составляющей научного знания, а из существования формы – необходимость логики и развития на её базе теоретического знания. Этот подход целесообразно назвать субстанциональной парадигмой онтологических оснований науки (физики), и его принципиальным моментом является то, что, согласно ему, первичное бытие (единичная вещь) в своих составных – материи и форме – существует изначально, оно представляет собой объективно существующую первичную данность. Особенно это касается аристотелевской формы. Понятие и его содержание есть объективная реальность, только лишь воспринимаемая человеческим мышлением, а законы логики не есть законы мышления, а являются законами бытия. Таким образом, природа есть совокупность вещей (тел), объективно существующих и имеющих объективное и однозначное выражение в понятии (логике, теории). Задачей исследователя является извлечь содержание (свойства) из самого понятия и представить их как определённую систему, несущую информацию о данном предмете.

Субстанциональная онтологическая парадигма оснований научного знания выступала базовой парадигмой античной науки, по крайней мере, в области естествознания и, прежде всего, в физике. Она же выступила базовой парадигмой и классической науки. И, несмотря на то, что содержание научного и, прежде всего, физического знания существенным образом, по сравнению с античностью, было изменено, в нём широкое развитие получили математические и эмпирические методы, с точки зрения онтологии античная физика и физика Нового времени были идентичны. И в том, и в другом случае мир представлялся как совокупность тел, движущихся и взаимодействующих посредством сил. Эти тела были даны непосредственно для нашего чувственного и логического восприятий, и для их теоретического представления, которое предполагает системное виденье, они идеализировались (упрощались). В теоретических моделях брались во внимание только их некоторые свойства. На базе субстанциональной онтологической парадигмы оснований научного (физического) знания возникает механистическое

мировоззрение, которое до определённого времени способствует развитию научного знания и даёт значительные результаты до XVIII века включительно.

Однако уже в XIX веке ситуация начинает изменяться. Это изменение связано с целым рядом факторов, одним из основных среди которых является трансформация природы научного знания и переход в науке, прежде всего в физике, от частных моделей и теорий к развитым (обобщённым) теориям. Подобная трансформация сопровождалась трансформацией объектов исследования, они теряли свою наглядность и полноту чувственного восприятия, «превращаясь» из отдельных, чувственно воспринимаемых вещей в абстрактные логические конструкции, теоретические и математические модели, которые чувственно (эмпирически) даны нам только лишь в некоторых своих аспектах и свойствах. Электромагнитное поле во всём своём диапазоне, атомы и молекулы, пространство-время Специальной теории относительности и Общей теории относительности, кванты квантовой механики, элементарные частицы стандартной модели физики элементарных частиц и многое другое – вот те физические объекты, изначально возникающие как логические конструкты, математические и теоретические модели и только впоследствии приобретающие онтологический статус, становясь элементами реальности, элементами научной картины мира. Всё это позволяет утверждать, что уже в XIX веке начинает формироваться новая онтологическая парадигма в основаниях научного (физического) знаний. Эту парадигму можно назвать реляционной парадигмой, поскольку в согласии с ней объекты научного исследования есть логические конструкты, являющиеся «связанной» совокупностью своих свойств. Можно утверждать, что в XX столетии в ряде направлений физического познания реляционная парадигма в онтологических основаниях физического знания стала доминирующей. Подобная ситуация сохраняется и в XXI столетии.

Возвращаясь к проблеме техники, можно отметить, что в ситуации единства науки (физики) и техники, сложившейся в XX столетии, и трансформации онтологических оснований физики, перехода от субстанциональной к реляционной онтологической парадигме оснований физического знания этот переход можно констатировать и в технике. Действительно, техника изначально имела конструктивную природу и являлась изобретением, а не открытием. Однако её слабая теоретичность существенным образом затрудняла её «онтологическую идентификацию». Собственно говоря, онтологические основания всегда взаимосвязаны с теорией, и в этом смысле в эпоху, когда в физике доминировала субстанциональная парадигма, техника в своём основном содержании относилась к области

предметно-практической деятельности, имея только лишь небольшие по логическому содержанию теоретические обобщения. Если говорить про онтологию в эту историческую эпоху, то можно констатировать, что не техника опиралась на онтологические основания, а скорее наоборот, техника выступала определённым базисом, на котором строились онтологические обобщения субстанциональной концепции. Этим и обусловлена вышеупомянутая «симметрия первого рода» между наукой и техникой. Всё это можно представить в виде схемы (рис.1).

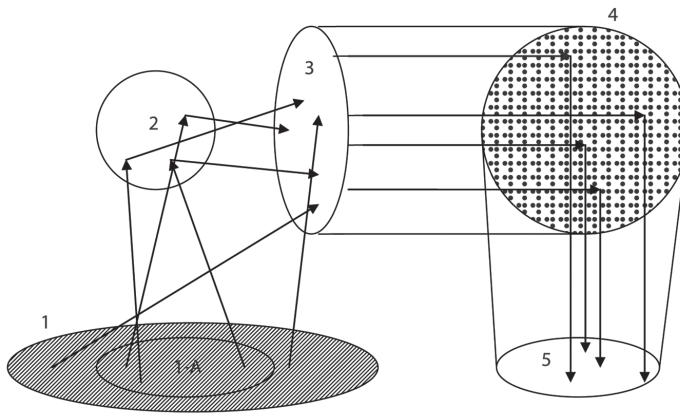


Рис. 1. 1 – область предметно-практической (эмпирической) деятельности, куда относится техника, и на базе которой формируется научная картина мира, взаимодействующая с техникой; 1-А – область непосредственно самой техники; 2 – теоретические модели техники; 3 – научная картина мира (онтология мира), в которой мир – совокупность тел, движущихся под действием сил; 4 – теоретические модели научной картины мира, в которых мир как совокупность материальных точек, движущихся под действием сил; 5 – эмпирический базис теоретической модели науки

В реляционной онтологической парадигме физического знания, связанного в единство с техникой, конструктивная природа техники приобретает онтологическое подтверждение, и сама техника обретает онтологический статус конструкта, поскольку в лице науки и, прежде всего, физики она уже имеет теоретический базис. В качестве аргумента, подтверждающего это, можно рассматривать «симметрию второго рода» между техникой и наукой. Наглядно это можно увидеть на рис. 2.

Таким образом, говоря о современной науке и технике, мы можем сделать вывод о том, что в них предметы, объекты их исследо-

вания, не есть некоторая данность, сущность которой «находится» вне человеческого сознания и целиком и полностью объективна, как это было в предшествующей, субстанциональной парадигме. Наоборот, современная наука, и тем более техника представляют собой творческий, креативный продукт человеческого разума, антропологическое описание окружающей человека действительно-

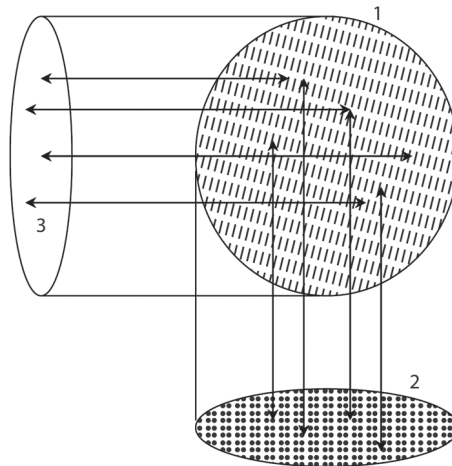


Рис. 2. 1 – теоретические модели науки и техники; 2 – эмпирический базис (предметно-практическая деятельность) современной науки и техники; 3 – научная картина мира современной науки и техники

сти, точнее говоря, описание взаимодействия человека с этой действительностью. Это описание не является жёстко регламентированным и детерминированным, оно всегда допускает различные варианты и интерпретации, различные стратегии своего развития и как следствия – различные результаты. В современном, стремительно меняющемся мире проблема выбора между различными вариантами в многовариантных описаниях и многовариантности человеческого действия является одной из самых острых, ключевых и злободневных проблем. Рассматривая антропологические следствия реляционной онтологической парадигмы в основаниях науки и техники, можно утверждать, что все те проблемы и кризисы современного человечества есть, прежде всего, кризисы и проблемы выбора онтологии, онтологической интерпретации внешней реальности и самого человека, проблемы и кризисы понимания им собственной природы и собственного бытия. С этой точки зрения мы можем говорить, что основной вызов в современном мире челове-

ку есть не техника и не природа, а, прежде всего, он сам. Принимая положение о реляционной онтологической парадигме в основаниях науки и техники, следует понимать, что в принципе не существует объективных, наперёд заданных и однозначно ведущих к цели алгоритмов разрешения этих проблем и кризисов. Каждое из решений выбирается и корректируется методом проб и ошибок, зачастую весьма трагических. В этом смысле бурная и сложная история XX столетия, особенно отечественная, в своём трагизме не есть «потеря исторических ориентиров», «сворачивание с магистрального курса человечества» и прочее. Наоборот, она представляет собой пример попытки творческого решения проблем, возникающих перед человеком и обществом в процессе их развития, и наглядно демонстрирует все те «платы», которые должен будет заплатить человек в случае выбора не вполне оптимального их решения.

Сложившаяся ситуация может иметь и теологическую интерпретацию. Если в субстанциональной парадигме мир есть некая данность, уже существующая во всех своих формах и видах, в которых их сотворил Бог, то в реляционной парадигме человек сам выступает орудием творения. С каждой новой теорией, каждым новым техническим приспособлением он сам совершает акт творения и тем самым продолжает творческий процесс, начатый Богом при создании мира. В развитие этой темы можно предположить, что это и являлось основным замыслом Бога при создании мира, но это уже тема совсем отдельного исследования.

СОВРЕМЕННАЯ ТЕХНИКА: НЕЙТРАЛЬНОЕ СРЕДСТВО ИЛИ ФОРМА ГОСПОДСТВА? (РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ ХАНСА ФРАЙЕРА)

А.В. Михайловский

старший преподаватель Учебно-научного центра феноменологической философии, доцент РГГУ и ВШЭ, кандидат философских наук

Философия техники – одна из самых молодых философских дисциплин, которая долгое время носила или примитивно-апологетический характер (главным образом у технократически ориентированных авторов) или, наоборот, не могла освободиться от груза так называемого «культуркритицизма». Последнее направление было широко распространено среди влиятельных немецких философов первых десятилетий XX века (Г. Зиммель, М. Шелер) и получило наиболее полное выражение в секуляризированной демонологии техники Карла Ясперса. Её отличительной чертой можно считать редукцию техники к простому средству и вытекающую отсюда критику тотальной механизации, механизации и массовизации современного общества.

Ход культуркритических рассуждений можно реконструировать следующим образом. Технические средства в процессе развития необходимым образом поглощают всё больше душевных сил. Опасность заключается в том, что технический инструментарий может превратиться в самостоятельную сущность: человек хотя и продолжает поддерживать работу машины, но уже не знает, для чего, и так средство из раба становится господином своего господина.

Поскольку человек приводится в непосредственное отношение к техническим средствам, то и сам он начинает приобретать черты автоматизма. Отсюда рождается метафора «демонизма техники», дополнением к которой выступает гётевская фигура «ученика чародея».

Вызвал я без знанья
Духов к нам во двор
И забыл чуранье,
Как им дать отпор!

Перевод Б. Пастернака

Техника уподобляется здесь ведьмовской метле, которую человек вроде бы заставил двигаться но, подобно ученику чародея, забыл дальнейшие заклинания и растерялся. Естественно возникает вопрос, а есть ли вообще хозяин у этой метлы, способный вернуть её на место в углу.

Демонизация техники обычно разворачивается на фоне оппозиции «высокоразвитой культуры» и «массовой культуры» или «технической цивилизации» и, соответственно, формирует дихотомический образ человека: с одной стороны, холодный рациональный техник со знаком минус, а с другой, «духовный» человек со знаком плюс. Альтернатива «проклятие или благословение техники?» – это всё-таки клише, упрощение, рецидив «чёрно-белого мышления».

Обратной стороной отношения к технике как средству, однако, оказывается приписывание ей некоей телеологии в смысле оптимального развёртывания культурных задатков человека. Интеграция техники в общество якобы сулит окончательное освобождение цивилизованного человечества от природных уз. Гипотеза, согласно которой у техники нет имманентного смысла и этического содержания, что ею может владеть всякий, кажется в этой перспективе негуманной, а потому техника вписывается в качестве последнего недостающего звена в божественный план творения (как, например, у Фридриха Дессауэра).

Наконец, в качестве ещё одной реакции на превращение техники в средство можно рассматривать эссенциалистский подход, когда техника оказывается единым идеальным объектом, обладающим некоей метафизической сущностью (например, техника как «постав» у Мартина Хайдеггера).

Нам представляется, что единственно верным выходом из тупика, в который нас заводят ценностное мышление и однофакторные теории техники, может служить лишь плюралистическая теория техники. А именно, речь идёт о *необходимости анализа технических феноменов в рамках исторической системы, равно как и привлечения для их рассмотрения социально-политического контекста их рассмотрения*. Ведь техника – это не просто машины; техника – это ещё и (или прежде всего) технология, которая является определённой социальной формой и формой господства. Более точный эквивалент понятия техники – социотехническая система. Это выражение подчёркивает момент конструирования, создания искусственных объектов и систем вещей, а также проектирования систем технических действий, которые соединяются в обширные общественные связи. Вопрос заключается в том, является ли характерной чертой техники то, что она лишь совокупность средств. И не обладает ли техника, характеризующая сегодня во многом наш мир, собственной

динамикой, особенно если мы хотим учитывать её тесную связь с общественным развитием. Решение этого вопроса должно помочь не только избавиться от иллюзорного представления о технике как нейтральном средстве, но и получить в руки противоядие от технократии в современной форме информационной системотехнократии, которая хочет убедить нас в способности техников и экспертов наиболее эффективно управлять обществом.

Здесь мы предлагаем обратиться к малоизученным взглядам немецкого консервативного социолога и философа Ханса Фрайера (Hans Freyer, 1887–1969), который первым подчеркнул всемирно-историческое значение современной техники и поместил её в контекст критики индустриального общества¹. Фрайер показывает, что *проблемы технического являются почти всегда одновременно социальными и даже социально-политическими проблемами*. Ведь для существующих высокоразвитых индустриальных обществ характерно переплетение влияний этих трёх сфер: технические средства и методы применяются всё больше в тех областях, которые традиционно избегают её вмешательства. Такая социально ориентированная философия техники отличается как от культур-философского структурного понимания, сторонники которого стремятся рассматривать технику как ценностно-нейтральную систему средств на службе других культурных ценностей, так и от эссенциалистского мышления а la Хайдеггер, усматривающего в техническом «поставе» и сопряжённом с ним нигилистическом отношении к миру метафизическую судьбу всего западноевропейского мышления.

В своей программной статье «К философии техники» (1929)² Ханс Фрайер выдвигает требование содержательной «философии истории техники», с точки зрения которой одинаково неподходящими, неуместными оказываются как претензии на управление техникой как нейтральным средством (инструментализация), так и «демонизация» техники, превращающая её в самостоятельную и независимую от человеческого субъекта силу. К технике должны предъявляться этические и политические требования, а сама она должна рассматриваться как объективация человеческого отношения к миру. «Философия истории техники» должна выявить её связь с системой культуры, представить технику как судьбоносный элемент всей культуры. И наоборот, динамика технического развития получает свой философско-исторический смысл лишь в контексте культурных трансформаций, т. е. вследствие *интеграции в культуру*.

¹ Подр. см.: Михайловский А.В. Философия техники Ханса Фрайера // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 62–72.

² Рус. пер.: Фрайер Х. К философии техники (1929) / Пер. с нем. А.В. Михайловского // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 73–79.

турное целое. Стало быть, Фрайера интересует место техники в системе культуры общества, а также её планомерное применение в политической организации господства. Техника есть лишь одна из возможностей достижения общественно значимой цели. Коль скоро сам выбор средств определяется культурой, то развитие техники – это не произвольное изобретение новых инструментов, а объективация ценностного отношения и целей конкретного общества.

Фрайер выделяет три отличительных признака современной техники: 1) «эмансипация от органической природы» («машинный характер»); 2) учёт всей «скрытой энергии», её высвобождение и установление над ней «планового контроля» («трансформация энергии»); 3) тенденция к «систематике» и «переплетению отдельных технических средств и методик с целью создания сплошной сети овладения природой». Можно предвидеть, – полагает Фрайер, – что со временем техника, будучи выражением человеческой воли к овладению природой, накинёт свою сеть на всю Землю.

Техника – это объективация культуры, западноевропейской культуры: «Истоки активной, доминирующей формы европейского мышления о природе прослеживаются вплоть до первых столетий Нового времени и даже до Средневековья. Она даёт науке импульс к развитию, прежде чем техника заключила союз с естествознанием. Насильственное опрашивание природы с целью научиться управлять её силами, одухотворение Земли с целью подчинить и оформить её – эта воля издавна присутствует в европейском духе»³.

Проблема современности, начиная с эпохи высокоразвитого капитализма, заключается в переживаемом европейским человечеством «серьёзном разладе между системой техники и жизнью народа, которой она должна служить». «Техника не интегрирована в полной мере в культуру, частью и созданием которой она является»⁴. Достижение техникой совершенного состояния означало бы окончательную «смерть человечества», превращение его в автомат: человечество оказалось бы в мире без культуры и истории, в последней стадии цивилизации, когда системы средств будут осуществлять тотальное господство над живыми субъектами.

На место «ценностно-нейтрального» рассмотрения техники (оно в большей мере свойственно либеральным идеологиям, в конечном счёте ставящим развитие техники в зависимость от требований капитализма), приходит взгляд, видящий в ней выражение определённой культурной формации. Современная техника – это «оружие,

³ Фрайер Х. К философии техники. С. 78.

⁴ Там же.

которое подбирает себе определённым образом направленная воля»⁵, поскольку любая форма исторического существования есть выражение воли. А стало быть, техника «обладает однозначной ценностью как член этого целеполагания, как воплощение исторического воления»⁶. Если контроль над развитием техники ещё не безнадежно утрачен, то продуктивное решение задачи по сохранению жизненного мира будет зависеть от того, насколько удастся «интегрировать её в жизненную тотальность европейских народов». Таким образом, Фрайер необходимым образом приходит к следующей постановке вопроса: «Возможен ли такой рабочий порядок, такое устройство общества, такая политическая система, которые бы создали живое ядро для системы техники?»⁷

В своём консервативно-революционном манифесте «Революция справа» (1931)⁸ Фрайер набрасывает контуры того революционного субъекта, который мог бы интегрировать все достижения культурного развития. Этим субъектом оказывается не марксистский пролетариат, но народ, культурная нация. «После того, как народ созрел для технической жизни (включая крестьянина, работающего с машинами и химией, ремесленника с электрифицированной мастерской, ребёнка, растущего в мире техники как в чём-то само собой разумеющемся), преобразился смысл самой техники. Это уже не магическое средство принуждения в руках её владельцев, но широкий пласт природы, кровеносная система духа и воли, пронизывающая землю и делающая её единством человеческого мира... Предпосылка бытия политического субъекта состоит в том, что он свободен в своём жизненном пространстве и что силы этого пространства – силы субъекта: лишь тогда он становится способен принимать исторические решения»⁹. Народ, единый с властью, плодотворно распоряжается техникой, использует её для своих жизненных нужд и тем самым осуществляет политическую власть. Политика предшествует технике, поскольку план, на который ориентируется техника, предполагает господство. Всё более совершенное техническое овладение природой объясняется не каким-то сверхчеловеческим демонизмом, а происходит на основании предварительного ценностного решения о средствах, которые следует применять. Категория «плана» превращает технику в политическую категорию, придаёт ей историческую конкретность. Содержательно адекватный и выполнимый план всегда предполагает легитим-

⁵ Фрайер Х. К философии техники. С. 77.

⁶ Там же. С. 77.

⁷ Там же. С. 78.

⁸ Фрайер Х. Революция справа. М.: Праксис, 2008.

⁹ Там же. С. 90.

ное господство. Но само господство находится вне сферы планирования – оно предполагает общность и идентичность, а последняя опять-таки основывается на вековых достижениях культуры.

Таким образом, можно утверждать, что философия техники Х. Фрайера, рассмотрение техники в культур-социологической и политико-социологической перспективе, представляла собой своего рода вызов и в отношении распространённых меж двух мировых войн технократических установок. Технократическое учение соизмеряло себя с универсальными и интернациональными масштабами. Его конечной целью было всемирное государство, организованное по общему техническому плану. Фрайер же делает ставку на национальное государство – одновременно как проводника, так и сдерживающее начало технической рациональности. На вопрос о том, кто контролирует и планирует развитие техники, он отвечал указанием на преимущественную роль национально-государственной политики.

Однако и Фрайер, и ряд других представителей консервативно-революционной мысли (например, Э. Юнгер) довольно рано осознали новые тенденции техники к формированию глобальных, наднациональных систем. Ставка на национальное государство, в котором народ определяет технический план, а техника служит для «овладения природой», себя не оправдала.

Как консерватор, Х. Фрайер выступал за революцию справа, надеясь на то, что она восстановит примат политического и государства над экономикой и рынком. Народ в силу своей принадлежности к традиции, истории и культуре виделся ему антиуниверсалистской величиной и потому способным оказать сопротивление реальному и планетарному универсализму техники. В ходе Первой мировой войны, националистических движений 1920-х годов и, наконец, успешной кампании национал-социалистов в 1933 году народ, казалось, заявил о себе как реальной силе, обрёл самосознание и способность к действиям. Однако именно после «националистической революции» правые интеллектуалы, как влившиеся в «движение», так и ушедшие во «внутреннюю эмиграцию», понимают, что в действительности эта концепция потерпела крах. Отсюда начинается волна ревизий. Рейх под руководством фюрера оказался «царством мелких бесов» (Эрнст Никиш), а народ так и не стал «действительным» субъектом, оказался не на высоте своих задач.

После войны, в 1950–1960-е годы, Ханс Фрайер становится одним из ведущих представителей социологии «индустриального общества». Однако теперь он ограничивается анализом принудительной, безальтернативной объективности систем. Здесь следу-

ет указать на основную работу его послевоенного периода «Теория современной эпохи»¹⁰, в которой отчётливо звучат пессимистические тона. Он фиксирует такие феномены, как «фрагментация мира», «организованность труда», «отрицание традиции», «завершённость истории».

В глобально организованном обществе Фрайер более не видит оснований для реализации понятий «культурной нации», «народа» или «рейха» как историко-органических порядков. Он разрабатывает теорию «вторичных систем» (*sekundäre Systeme*). В отличие от «первичных систем», или институтов, для которых характерны ритуал, миф и культ, «вторичные системы» действуют по меняющимся правилам игры, а институты превращаются в технические средства управления и планирования. «Вторичная система» не поддаётся осмыслению, её универсальная рациональность исключает органические целостности, имеет дело с хаосом элементов как с материалом, которому может быть придана любая форма.

Для позднего Фрайера характерна более жёсткая критика технократии. Тем не менее, несмотря на отказ от веры в возможность интегрировать технику в жизнь динамично развивающейся нации, консервативно настроенный социальный философ не оставляет «героической» позиции. Однако теперь его героизм приобретает отчётливые черты индивидуализма. Сопrotивление «вторичной системе», считает Фрайер, реализуемо лишь на уровне индивидуума. А единственная возможность преодоления анонимной власти и обезличенного господства видится ему в возвращении к «жизненному миру». Так, в качестве примера он предлагает образ помощника пекаря, который на своём велосипеде обгоняет попавшие в затор автомобили.

В последней посвящённой осмыслению техники работе «О доминировании технических категорий в жизненном мире индустриального общества» (1960) Фрайер ставит вопрос о «месте человека» внутри «жизненной системы» современной техники. «Современная критика культуры, – пишет он, – должна исходить из понимания того, что индустриальная культура является системой со своими закономерностями, и в скором времени она может стать жизненной формой для всей Земли»¹¹. Из средства власти, осуществляемой национальным субъектом, техника становится формой господства, определяющей в качестве «вторичной системы» жизненный мир индустриального общества.

¹⁰ См.: *Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1955.

¹¹ *Freyer H. Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960. Nr. 7. Wiesbaden, 1961. S. 15.

Предпринимая попытку описать характер «господства технических категорий в структуре индустриального общества», Фрайер выделяет три мыслительные формы, или технические установки, определяющие наше поведение. 1) Технике присуща «тенденция к совершенству». Он подчёркивает типичную для индустриального общества институционализацию технического прогресса, всё более полный контроль за энергозапасами, учёт расходования энергии, разрастание транспортных и коммуникационных систем, автоматизацию производственных процессов. 2) Изменение отношения «цель – средство». «Рождённая в ходе промышленной революции техника больше не создаёт специфические средства для заданных целей. Она производит сконцентрированные силы, высокие напряжения, методы управления, которые можно использовать в самых разных целях. Она как бы создаёт способность (Können) вообще, которая трансцендирует естественные способности человека». От имеющихся в наличии потенциалов осуществляется переход к возможным целям: смысл техники – не польза, а аморфная власть. Изначально созданные для какой-то определённой цели инструменты и методы приобретают абсолютный характер и произвольно «комбинируются» между собой внутри социального целого. Проблемы освобождаются от привязки к чувственному созерцанию и дают «техникам экспериментирования и математического упорядочивания» неограниченную власть¹². 3) Современная техника «работает главным образом с материалами и источниками энергии неорганического мира», всё глубже вторгается в молекулярную структуру материи. «Совершенство техники» исключает этическое отношение к природе, а потому целеполаганию могут задаваться только технические границы. Фрайер не без горечи, точно и изящно формулирует: «Есть хищническое истребление лесов, но нет истребления бокситов; можно мучить животных, молекулы – нельзя».

Идеи Фрайера оказали большое влияние на продолжение дискуссии о технике в 1960–1970-е годы, когда вновь стали раздаваться требования взять техническое развитие под контроль, соотносить её с этикой. Любопытно, что в своих основных пунктах программа «критики идеологии» у представителей второго поколения Франкфуртской школы повторяет аргументы консервативного мыслителя Фрайера. Так, Юрген Хабермас в книге «Техника и наука как „идеология“»¹³ показывает, что тенденции технического развития приводят к тому, что политическое господство в современном

¹² Ср. оценку другого немецкого социолога Х. Шельски: законом «производства» (т. е. универсального, непрерывного творения неприродного мира), законом научно-технической цивилизации является техническая эффективность.

¹³ *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

эффективном государстве замещается технико-оперативным управлением. Формула «управление вещами вместо господства над людьми» используется и Фрайером для описания технической власти. Однако можно сказать, что он идёт дальше Хабермаса, показывая, что технократическая власть определяется мифологизацией целерациональности, тесным переплетением административных систем, попытками администрировать всю социополитическую сферу. Далее, мысль Хабермаса о том, что технико-оперативное администрирование приводит к эрозии институтов, фактически повторяет идею Фрайера, которая лежит в основе «модели вторичных систем». Наконец, Фрайер более чем за десятилетие до Хабермаса отмечает трансформации человеческой души (psyche). Искусственные институты современности дробят целостную личность на частные функции и даже подчиняют инстинкты своим правилам игры. Человек как социальное и психическое существо внутри социотехнической системы становится для себя самого технико-научной и производственной задачей.

РОССИЙСКАЯ ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ УТОПИЯ: НОВЫЕ МОДУСЫ ПРОЕКТИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

О.В. Попова

старший научный сотрудник Института философии РАН,
старший научный сотрудник Научного центра здоровья детей РАМН,
кандидат философских наук

Осмысление проблем, связанных с интенсивным технологическим развитием, обозначает новые векторы постановки фундаментальной проблемы самопонимания человека. Технология раскрывает для человека новые, подчас неожиданные для него формы идентичности, новые образы, заставляя отбрасывать в сторону традиционные формы рефлексии о собственном онтологическом статусе. Образ играет конституирующую роль в процессе формирования и развития идеи человека, он способен определять способ человеческого существования.

Анализ современных антропотехнических проектов (утопий), в основании которых заложен тот или иной образ человека (проект как образ), как представляется, должен быть соотнесен с исследованием исторических форм действующей силы человеческого воображения. Конструкт «человек-как-машина» является проявлением одной из таких исторических форм. Он всё чаще и всё настойчивее задаёт наш способ отношения к себе и определяет саму возможность мысли о человеке.

Семантическая и этическая дистанции между проектами человека как животного и человека как богоподобного существа – огромны. Каждый из этих проектов взывает к определённому образу человека, наделяет его определённой совокупностью черт. За каждым из этих проектов кроется своё апологетическое сообщество, которое предъявляет к человеку те или иные требования, направляет к нему те или иные ожидания, выстраивает оси совершенствования, которые неожиданно могут даже находить друг с другом компромисс. Однако, если образ «богоподобного существа» и образ человека как «животного» уже культурно освоены и в определённой степени стали для нас привычными, можем мы утверждать это в отношении образа человека-машины? Насколько он отражает суть человеческого?

Данный вопрос будет спроецирован мной в российский социально-технологический контекст, наполненный в последние годы массовым появлением различного рода антропотехнических проектов, в которых заложена как минимум – миссия «обновления» России, а в более масштабной форме – мировое лидерство в инновационной сфере.

Современная технологическая утопия: производство человека-артефакта

В содержательном плане утопия классическая и утопия современная отличаются немногим. По большому счёту, обе они выражают чаяния о лучшем будущем, более совершенном обществе и человеке, отражая потребности и дух своего времени.

Так, классическая утопия, как правило, представляет собой определённого рода мечту, грёзу, противопоставленную действительности, в которой жил её автор. Классическая утопия либо не указывает на средства достижения благого состояния общественного устройства, либо указывает в общем виде, не выделяя промежуточных этапов и не планируя деятельность конкретной общественной группы. Её авторы не обладают соответствующими социально-экономическими и технологическими ресурсами для её осуществления, и она, как правило, остаётся замкнутой в границах воображения, отлитого в литературные формы.

Каковы же отличия современной утопии (а для кого-то дистопии)?

Б.Г. Юдин в статье «Ещё раз о перспективах человека» отмечает, что импульс, питающий современное утопическое мышление, не иссякает, однако «оно обретает себя на иной почве – место социальных утопий занимают утопии индивидуальные»¹. Индивидуальные утопии направлены на изменение будущего автора утопии, его детей и близких. Они локальны в том смысле, что зона их проявления – это приватная сфера, круг семьи. Обычно они ориентированы на достижения генетики и «выступают как проявления того, что именуют „приватной“, „семейной“, „домашней“ евгеникой»².

Приватный характер современной утопии, безусловно, характерная черта нашего времени. Однако уместным оказывается следующий вопрос: как соотносится частный характер утопии с глобальными тенденциями её распространения? Возможно, тенденция «вырождения» утопии, оформление её в качестве приватной несёт в себе социальные риски, последствия от которых будут не менее серьёзными, чем от утопии глобальной.

¹ Юдин Б.Г. Ещё раз о перспективах человека // Наука. Общество. Человек. М.: Наука, 2004. С. 245.

² Там же.

Латентный утопический глобализм может проявляться в том, что общий универсальный эффект от достижения выгодных государству (или конкретным лицам-заказчикам) целей будет оцениваться как если бы он был желателен с точки зрения перспективы частных лиц и возник как следствие совокупности частных перспектив, как результат выражения демократической воли граждан. Между тем за подобной демократией будет стоять не столько народный консенсус, сколько «игра» в него, навязанная (например, средствами массовой информации) перспектива и стратегия принятия решений в отношении своего здоровья, улучшения жизни и т. д.

По этой причине приходится постоянно держать в уме тот факт, что современная возможность реализации технологических проектов связана прежде всего с развитием «чувства» доверия технологической инновации и веры в неё. Индивидуальная вера в технологию способна стать источником для реализации политических действий, а любая технология – открыть горизонты политической драмы, разыгрывающейся в, казалось бы, невинном пространстве воплощения благих намерений, чаяний и грёз.

Итак, новый облик современной науки в обществе с избыточным, неконтролируемым потоком информации особенно остро ставит проблему доверия и искренности в отношениях между учёным и обществом. Так, разрушение монополии на знания в области медицинских профессий, создаёт прецедент разыгрывания новых социальных ролей и социальных ожиданий, в котором «врач уже больше не Бог»³, а пациенту «трудно быть Богом». С одной стороны, современный человек, имея широкий доступ к медицинской информации, подрывает контроль над знаниями и ту патерналистскую власть, которую врач имел в прошлом. Однако, с другой стороны, наблюдается своего рода реакция медицинского «рессентимента»: медикам и учёным приходится приобретать знания о социальных технологиях «правильного» информирования населения, создания собственного положительного и привлекательного имиджа (для проведения новых исследований и разработки новых научных продуктов) и имиджа предлагаемой биотехнологической продукции. По аналогии любая технологическая претензия на решение большинства социальных проблем, улавливаемая в трансгуманистических утопических проектах (например, проекте «Россия-2045», который я рассмотрю ниже), как правило, подаётся в красивой обёртке. Над созданием привлекательного образа новой технологии серьёзно работает междисциплинарное сообщество в лице PR-специалистов, психологов, журналистов и т. д. Потенциальные риски и опасения, сопро-

³ Юдин Б.Г. Указ соч. С. 245.

вождающие появление технологии, как правило, не озвучиваются. «Информация стала рассматриваться как ключ к современной экономической деятельности – базовый ресурс, имеющий сегодня такое же значение, какое в прошлом имели капитал, земля и рабочая сила»⁴. Эффективное использование информационных технологий становится преимуществом в продвижении инновации.

Между тем западный опыт внедрения новых технологий включает в себя проведение социального анализа. Его суть состоит в оценке рисков, которые несёт в себе технология и созданные с помощью неё новые виды продукции, поступающей на рынок. Большинство видов новой технологической продукции (особенно в свете динамичного усиления конвергенции технологий) не может быть отнесено ни к обычной продукции, качество которой проверяется непосредственно при покупке, ни к «товарам опыта» (*experience goods*), качество которых устанавливается после непродолжительного периода эксплуатации. Продукт, созданный на основе новой технологии, рассматривается прежде всего как «товар доверия» (*confidence goods*). Его качество оказывается невозможным проверить за определённый период времени, невозможно учесть все последствия его появления на рынке и все социальные эффекты. В связи с этим социальный анализ исследует проблему соответствия результатов инновационных научно-технических проектов и создаваемой в рамках этих проектов продукции интересам различных социальных групп, их ожиданиям и ценностям, то есть определяет статус новой технологии в отношении социальной реальности.

Наличие социального интереса стимулирует формирование «социального заказа» на внедрение технологии, поддержку инновации населением. Несоответствие внедряемого технологического проекта ожиданиям различных социальных групп приводит к низкой эффективности проекта. Социальный анализ эффективности проекта должен включать в себя исследование корреляции контента инновационного проекта и социокультурных особенностей ареала внедрения проекта. В этой связи особое значение приобретает анализ социокультурных рисков проекта.

Полное или частичное искажение картины рисков, создание вокруг технологии ореола ценностной нейтральности, к сожалению, – нередко встречающееся явление нашего времени. В связи с этим искажённое понимание функций социального анализа заключается в том, что его проведение расценивается как целесообразное не столько с целью выявления рисков для предоставления информа-

⁴ *Blumental W.M. The world Economy and Technological Change // Foreign affairs. Vol. 66. No. 3. P. 534. Цит. по: Кокурин Д.И. Инновационная деятельность. М.: Экзамен, 2001.*

ции о них членам сообщества, но с целью выявления рисков для последующей «работы» с населением (пропаганды) в направлении уменьшения бдительности в отношении потенциальных рисков.

Возвращаясь вновь к характеристикам современных утопических антропотехнических проектов, ещё раз подчеркну, что глобальный масштаб их применения (в предельном выражении современная утопия стремится охватить всё человечество) зачастую затеняется характером приватной перспективы, с обещанием решения частных проблем (например, в здравоохранении). Глобальный характер проявляется также в том, что современная утопия характеризуется потенциальностью воспроизводимости в различных географических и социальных контекстах при более-менее общем уровне технологического развития. Зачастую её определяет, как это будет показано ниже, трансгуманистический строй мысли. Его суть, как мне кажется, можно обозначить как онтологическую тоску по «другому» человеку в условиях недоверия и недовольства человеком, с которым мы имеем дело сейчас, – болезненным, слабым и умирающим. Цель – излечить человека и человечество – является одновременно и проблемой медицины, и проблемой теологии. Трансгуманизм переводит их в область технических решений.

Современная утопия (в виде антропотехнического проекта) представляет собой чёткий продуманный план, зачастую с указанием средств достижения цели и выделением промежуточных этапов на пути к цели. Онтологическая тоска по совершенному человеку выливается в стратегическое планирование по достижению новых высот совершенства. Технология становится лекарством против уязвимости человеческой природы.

Утопия и проблема отчуждения

Любая утопия может рассматриваться как своего рода абстракция, ей свойственно отвлекаться, игнорировать те или иные черты жизненного мира, его законы и его хаотичность в целях конструирования определённой модели социальной реальности, соответствующей ожиданиям и потребностям её авторов.

Отчуждение от реальности как отход от жизненного мира целесообразно охарактеризовать как процесс наполнения мира артефактами вследствие последовательного отчуждения от своей естественности. Данный процесс может быть рассмотрен как чередование определённых этапов развития, которые соотносятся с доминированием того или иного образа человека как реализующего абстрактную функцию в приложении к постижению жизненного мира, его возделыванию и воспроизведению в качестве схваченной и освоенной реальности (с помощью инструмента, образа, языка, числа).

Как полагает В. Флюссер⁵, этот процесс имеет четыре фазы развития, характеризующиеся становлением человека как разработчика (производство инструментов как первая стадия), наблюдателя (производство образов как вторая стадия), скриптора (изготовление текстов как третья стадия), калькулирующего существа (производство техники – четвёртая стадия). Все этапы являются последовательной реализацией абстрагирующей способности человека.

Данный процесс носит конечный характер. Так, при достижении высшей точки абстрагирования происходит вновь переход к конкретному жизненному миру. Одним из вариантов дальнейшего развития является переход к варварскому (дикому) состоянию, преодолев которое, человек способен пережить повторное рождение себя как абстагирующего существа. Другой вариант связан с ещё большим усвоением жизненного мира. Речь скорее идёт о том, что человек хочет действовать так, как если бы он и был жизненным миром, способным порождать различные формы естественного. В эпоху технологий переход к жизненному миру осуществляется не иначе как на технологической основе. Ярким примером этого является применение техник компьютерного моделирования и проецирования к телу человека. Тело рассматривается не столько в качестве источника природных процессов, сколько в качестве объекта манипуляций и контроля, места реализации идеи управления природой.

В работе представителя немецкой исторической антропологии Д. Кампера «Тело. Насилие. Боль»⁶ рассмотрена проблема конститутивной роли абстракции в процессе формирования человеческой культуры и трансформации (расширения) телесности как конкретного её приложения. Кампер оценивает процесс утраты жизненного мира и живого тела как его выражения в качестве неизбежной культурной предопределённости. Апофеоз бестелесной самости (вытеснение на периферию, замалчивание темы смерти), вектор на телесную безвременность (культ вечной молодости) характеризуют оборот от жизненной энергии к власти смерти. Современным аналогом бестелесной самости является самость, у которой предполагается замещение тела искусственными носителями сознания. Образ бестелесной самости, а точнее – самости с искусственным телом-машиной, заложен в основание современных трансгуманистических проектов (к ним же можно отнести рассматриваемые мною ниже проекты «Детство-2030» и «Россия-2045»).

В начале XX века этот образ стал трафаретным для идеологов футуристического движения. Так, вождь футуризма итальянский поэт Ф.Т. Маринетти ратовал за воплощение технической утопии

⁵ *Flusser V. Vom Subjekt zum Projekt. Menschenwerdung. Frankfurt am Main, 1998.*

⁶ *Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. СПб.: Изд. Русской христианской академии, 2010.*

на основе синтеза человека и машины. Он подчёркивал прогрессивную роль образов-«кентавров» того времени, пробуждающих силу технократического воображения: человека на мотоцикле и аэропланов («первые ангелы взмывают в небо на крыльях аэропланов»). Выдвинутая Маринетти программа создания «механического человека в комплекте с запчастями» в итоге обрела форму истолкования человека как «винтика» социальной системы. Идеи Маринетти после его сближения в 1914–1919 годах с Муссолини находят официальное признание среди идеологов итальянского фашизма. Фигура Маринетти показательна в плане доведения до абсурда абстрактной калькулирующей способности человека, выраженной в форме производства техники. Оно оборачивается пониманием человека как технически зависимого существа, «штифтика» на конвейере социального функционирования. Такой образ человека социально востребован, с ним проще иметь дело любым притязаниям тоталитарной идеологии. Он функционален и заменяем, как любая техническая деталь.

В современных технологических проектах (утопиях), как будет показано ниже, воспроизводится футуристический архетип человека-артефакта, человека-машины. Машинерия тел, возможная благодаря новейшим достижениям в области применения NBIC-технологий, раскрывает поразительный масштаб контроля над телом. Оно не только дисциплинируется традиционными культурными (хабитуальными) практиками, но всё в большей степени становится объектом внутренней биотехнологической интервенции. Применение психофармакологических средств для формирования «послушных» граждан, возможность применения генетического дизайна по отношению к будущим детям – эти и многие другие тенденции указывают на расширение способов социального контроля, на новый этап вторжения социального тела в тело индивидуальное.

Технологический и потребительский вызовы демонстрируют, как исчезает человек в форме единого субъекта, целостности. Если классический философско-теологический дискурс акцентировал внимание на «разорванности» человека в связи с его дихотомическим духовно-телесным статусом, то дискурс технологических утопий преимущественно направлен на модификацию его телесности. Конструкт «человека-машины», вытесняя все другие возможные формы идентичности, является такой разновидностью действия человеческого воображения, которая замыкает онтологию человека в пределах постчеловеческого (машинного) способа существования, проецируя её за пределы естественно данного способа бытия и конституируя её укорененность в производстве артефактного как возможности расширения телесного и замещения его.

Особенности современного антропотехнического «утопического проекта» (на примере анализа проектов «Детство-2030» и «Россия-2045»)

Обращаясь к анализу современных российских антропотехнических проектов (утопий), отметим характерную для них черту: в их основании лежит ориентация не только на применение западных инновационных технологических разработок, но и на заимствование идейной и методологической базы.

В методологическом отношении российские антропотехнические проекты «Детство-2030», «Россия-2045» опираются на широко распространённый методологический «бренд» – форсайт. Форсайт (от англ. «foresight» – «взгляд в будущее») рассматривается в качестве технологии формирования будущего. В отличие от прогноза форсайт подвергает разбору различные варианты возможного будущего и анализирует те или иные, способные повлиять на него условия, даёт оценку выгодным сценариям развития и информирует общество о необходимых мерах по реализации предпочтительного сценария. Практическими шагами к достижению желательного сценария развития, в частности, являются организация экспертной коммуникации и креативные семинары по сценированию.

Современная утопия представляет собой социальный заказ на определённый тип человека, который должен воспроизводиться в сложившемся формате социально-экономических отношений для достижения как сугубо частных, так и масштабных политических целей.

На данном этапе научно-технического развития метод форсайта является методом, стимулирующим технологическое воспроизводство человека. Определяя сценарии развития человеческого сообщества и выбирая среди них предпочтительные, форсайт направлен на конструирование определённого образа человека, черты которого отражают чаяния и ожидания заинтересованных лиц (заказчиков форсайта). Форсайт как технология «работы с будущим» формирует возможные сценарии развития «выгодного» человека. Одним из примеров такого проекта «Человека выгодного» является проект «Человека как конкурентоспособного капитала». Формат современных ожиданий от человека характеризуется зависимостью от идеи общественного воспроизводства как воспроизводства человеческого капитала, то есть человек должен обладать определёнными качествами, соответствующими требованиям рыночной экономики: быть успешным, умным, сильным, то есть социально эффективным.

Современный Проект Человека настойчиво поддерживается фоновым знанием современной культуры экономического мышления. В ней уместными и востребованными оказываются высказывания, подобные приводимому ниже: «Человеческие ресурсы создаются, выращиваются по самым сложным технологиям, которые являются главным достижением любой страны. Каждая страна „проектирует“ своего гражданина, как проектирует свои самолёты, атомные электростанции. Если нет такой возможности... то „проект человека“ покупают у развитых стран в форме идеологии, системы образования и воспитания»⁷. Итак, когда речь заходит о технологиях воспроизводства человеческого капитала, по сути мы имеем дело с технологиями, аналогичными тем, которые могли бы быть предложены конструкторским бюро, выполняющим заказ дизайнеров-проектировщиков, представивших тот или иной образ технического устройства. Контекст подобных рассуждений о Человеке носит исключительно экономическо-политический характер. Индивид оказывается значим лишь как отдельное звено в ансамбле общественных отношений, в контексте стратегических задач общественного развития, в контексте социального дизайна. Фактически его ценность сравнима со значимостью исправно функционирующего технического устройства на основании заложенной в него программы.

Проект Человека как машины выступает суррогатом проектов человека как богоподобного существа и человека как животного. С одной стороны, идея общественного воспроизводства окрашена в перфекционистскую тональность: человека постоянно совершенствуют, расширяют границы его человеческих возможностей, улучшая и модифицируя его тело, ему позволяют быть «богом». Однако, с другой стороны, технологическое вторжение в его тело (будь то улучшение его природы с помощью манипуляций с генами или «вживление» в его телесность технических устройств) можно сравнивать с попыткой сконструировать из человека «технологическое животное», инстинктивно действующее на основе записанных в его плоть технологических программ. Технология как одно из проявлений культуры парадоксальным образом выражает себя в своей детерминирующей функции, как если бы она была природой, и таким образом осуществляет поворот к жизненному миру.

Форсайт-проект «Детство-2030»

В апреле 2008 года Благотворительным фондом «Моё Поколение» на площадке Общественной палаты РФ был инициирован

⁷ Грузков И.В., Грузков В.Н. Воспроизводство человеческого капитала: Философско-экономический анализ. Ставрополь, 2010. http://www.sspi.ru/dir/_nau/fil/2.pdf

форсайт-проект «Детство-2030». Форсайт-проект «Детство-2030» был официально заявлен на проходившей в Шанхае выставке «ЭКСПО-2010» в качестве российской программы вхождения в XXI век.

Переход России на инновационный путь развития и её включение в мировую конкуренцию представляет патриотический вариант «грёзы о благе» – стратегической цели общественного развития. Движение к этой цели, по мнению авторов проекта, тормозится отсутствием концепции детства в России. Именно она призвана обосновать стратегию развития той части населения, на плечи которой в будущем ляжет задача создания инновационной экономики.

На основе анализа существующих российских стереотипов в отношении детства, авторы проекта подчёркивают, что доминирующим типом дискурса в России является «оградительное детство». Её главный признак – постулат необходимой изоляции детей от мира взрослых. В социально-экономическом отношении он характеризуется той особенностью, что «системы поддержки маргинальных слоёв» отдаются на откуп государству (правоохранительным органам), что, по мнению авторов, «приводит к развитию иждивенчества и воспроизводству маргинального слоя, а не к его социализации»⁸.

В связи с такой характеристикой сразу бы хотелось акцентировать внимание на том, что ставка на инновацию, за которой, как правило, стоит дискредитация традиционных иерархических систем ценностей, предполагает замену их другими ценностями, которые могут быть привлекательны не столько своим содержательным планом, обещающим прогресс, сколько своей новизной и непознанностью, своей манящей эстетикой. Однако отвержение старого выбрасывает вместе с ним и алгоритмы решения тех или иных социальных задач⁹. Проект «Детство-2030» страдает такого рода односторонним восхождением инновацией в различных сферах жизни. Отбрасывание в сторону доктрины «оградительного детства» выглядит по меньшей мере нелогичным, поскольку данная концепция в российском социально-экономическом пространстве в связи с отсутствием механизмов реализации всегда носила лишь «виртуальный» характер. В отношении России скорее следует вести речь о доктрине «заброшенного детства», являющейся прямым следствием отсутствия целенаправленной государственной политики в области прав ребёнка и слабой выраженности государственных «оградительных» механизмов, обеспечивающих полноценное развитие ребёнка.

⁸ См.: <http://detstvo-2030.ru/>

⁹ Инновация как вторичная обработка: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/groyce.htm>

Пристального внимания требует также понятие «маргинальный слой». Не вдаваясь в прояснение того, что понимается под понятием маргинального слоя (то ли сами дети, то ли наиболее уязвимые, финансово неблагополучные категории граждан вместе с детьми), авторы вводят его в анализ двух проблем современной России: иждивенчества и перенаселения (маргиналами). Эти проблемы рассматриваются в качестве негативного следствия действия механизмов социального распределения. В качестве альтернативного пути осуществления социальной политики предлагается «переход от распределительно-обеспечивающей системы на систему построения социальных лифтов для разных слоёв населения¹⁰, при этом не расшифровываются конкретные алгоритмы их функционирования, что вызывает подозрение в существовании латентной предпосылки – селекции детей (речь идёт о поддержке исключительных и игнорировании проблем уязвимых категорий граждан, в том числе детей-мигрантов, применения методов генетической манипуляции в целях создания детей с заданными свойствами). Евгенические коннотации звучат также в постановке проблемы «качества» населения, для решения которой предлагается привлечение «качественной» детской миграции.

Таким образом, ребёнок становится объектом манипуляций, в нём не видят качеств будущей личности, которая утрачивает своё достоинство при осуществлении акта влияния на соматические предпосылки свободы будущей личности. В случае либерализации евгенических идей, подобных отражённым в проекте, взрослые начинают рассматривать желательный генетический арсенал потомков как продукт, форму которого можно изменять, придумывая по собственному усмотрению подходящий дизайн¹¹. В результате возникнет такой тип управления, который вторгнется в соматические основы спонтанного отношения к себе и этической свободы другой личности¹². Этот тип управления конституирует Другого, подвергающегося воплощению индивидуальных предпочтений участников рынка в качестве вещи, продукта.

Дискурс «оградительного детства» авторы проекта противопоставляют более «выгодные» дискурсы «прикольного детства» и «компетентного детства». Первый связан с развитием целого ряда инновационных направлений развития ребёнка: новым родительством, перемещением расходов в пользу детства, развитием индустрии детских товаров и сервисов, появлением детской моды.

¹⁰ <http://detstvo-2030.ru/>

¹¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. С. 24.

¹² Там же.

Второй направлен на формирование самостоятельности ребёнка, в том числе на определение собственного стиля жизни, принятие независимых решений, построение собственных стратегий образования. Ребёнок здесь рассматривается как субъект экономических отношений, вступающий в деловые игры с миром взрослых, более того – конкурирующий с ними как равный участник экономических отношений.

Хотелось бы подчеркнуть, что в XX веке рыночная модель, придающая ребёнку инструментализируемый онтологический статус, была признана в отношении детского периода развития недееспособной. Модификация существующей концепции детства в России в сторону «компетентного детства» характеризуется возвратом к этой рыночной и по существу более старой, изжившей себя модели. Информационное общество способно предоставить ребёнку новые сферы занятости на рынке труда, которые будут отличаться, например, от фабричных, но тем не менее они не потеряют своих механизмов экономического диктата и принуждения. Кроме того, в качестве соучастников экономического процесса дети должны стать инвесторами процесса собственного развития.

Призыв к формированию новой социальной группы, состоящей из детей и преследующей экономические интересы (вследствие наличия определённого капитала (результата заработка), который должен стимулировать развитие сектора детских товаров и услуг и тем самым обеспечивать развитие капитализма в этом направлении), манифестирует прежде всего ценность рыночной экономики, но не ребёнка. Ребёнок становится значим лишь как «конкурентоспособный человеческий капитал»¹³.

В проекте «Детство-2030» прослеживается отчётливая взаимосвязь между внедрением технологических инноваций и трансформацией социальной структуры, поэтапным изменением распределения социальных ролей. К 2020 году в детях видят источник дополнительной рабочей силы («2020 год. Дети могут работать и получать доход в интернете»). К 2023 году планируется создание робота-ребёнка – робота, который способен имитировать поведение настоящего ребёнка. Его использование охватывает широкий спектр социальных программ: от обучающего инструмента для программ по подготовке родителей до продажи тем, кто не хочет или не может иметь настоящих детей, и т. д. И хотя это и не прописано в проекте, но, вероятно, ещё одной из функций детей-роботов будет замещение живых, но работающих и перегруженных детей.

Внедрение детей-роботов имеет прямое отношение к развитию систем компетентного родительства, тем не менее данная практи-

¹³<http://detstvo-2030.ru/>

ка приобретает совершенно неожиданные коннотации при указании на то, что её следствием может стать сокращение числа желающих рожать детей. В проект неявно закладывается сокрытая и неизбежная в свете основных его задач поступательная евгеническая политика в форме технологического планирования семьи. В данном контексте в детях видят предмет роскоши, в то время как для маргинальных слоёв, очевидно, предполагается лишь альтернатива – ребёнок-робот – в качестве одного из возможных способов контроля воспроизводства «некачественной» миграции.

Неотрефлексируемым остаётся статус ребёнка: с одной стороны, за ним закрепляется статус активного участника социального мира (дети могут участвовать в создании предметов, зарабатывать, выдвигать собственные стратегии образования), с другой стороны (к 2025 г.), – это биоматериал, из которого можно конструировать по социальному заказу то или иное существо, лишённое минимальной степени автономии и собственной стратегии развития («можно запрограммировать способности и характеристики детей; вместо детей можно заводить роботов или виртуального ребёнка; воспитанием и уходом за детьми могут заниматься роботы; способности ребёнка можно увеличивать за счёт генной модификации и чипизации»¹⁴).

Итак, содержательную часть проекта «Детство-2030» можно редуцировать к трём пунктам – основным стратегическим задачам проекта:

1. Создание из детей рабочего (креативного) класса как активного участника инновационного развития, активного участника бизнес-процессов.
2. Уменьшение количества населения России путём реализации возможностей технологического планирования семьи (новой формой семейной жизни становится её суррогат – «техногенная семейка», состоящая из семейной пары и ребёнка-робота или робота-воспитателя и ребёнка-человека).
3. Постепенная ликвидация семьи как консервативной аксиологической системы, препятствующей внедрению инновационных общественных механизмов (новой этики, стратегий образования и развития), и более жёсткая стратификация общества на основе целенаправленного стравливания поколений.

В конце 2010 года участники I Всероссийского родительского форума «Спасём семью – спасём Россию!» в своём обращении к Президенту РФ Д.А. Медведеву выразили резко критичное отношение к содержанию проекта. Они заявили, что «...общественность по-

¹⁴ <http://detstvo-2030.ru/>

ражена бесчеловечной циничностью положений форсайт-проекта „Детство-2030“. Чего стоят такие предложения, как: предложение отправить на свалку истории детско-родительскую любовь как заблуждение и атавизм; упразднить „устаревшую“ традиционную семью, заменив „множественными“, „гостевыми“ и прочими формами сожителства; ввести обязательное лицензирование и экзамены на право воспитания собственных детей, отбирать детей у „неуспешных“ родителей и передавать в „компетентные воспитательные сообщества“; отменить традиционное образование и вживлять детям в мозг микрочипы „для связи с глобальными информационно-управляющими сетями“ и другие „инновации“. Это антиобщественный путь модернизации и развития нанотехнологий в ущерб общечеловеческим ценностям»¹⁵.

После многочисленных открытых акций протеста против аморальной инновационности проект подвергся существенной редакции, стал более мягким по отношению к «старомодному» родительскому мнению, не так настойчив в отношении целенаправленного технологического дизайна ребёнка. Тем не менее базовая интенция проекта осталась прежней: понятие ребёнка как «человеческого капитала» так и не переросло в понятие «личности».

Форсайт-проект «Россия-2045»

Следующим примером применения методологии форсайт-прогнозирования является форсайт-проект «Россия-2045». Данный технопроект направлен на увеличение продолжительности жизни человека путём создания искусственного тела человека и возможности переноса в него сознания. Кроме того, он представляет собой общественное движение, включающее ведущих представителей (экспертов) из различных областей знания, которые в рамках сформированных рабочих групп реализуют конкретные задачи проекта (такие как, например, создание искусственной руки с высокой степенью свободы или нейрокомпьютерного мозга робота) и ставят цель формирования социального заказа на инновационные разработки в сфере высоких технологий, а также на наполненный новыми ценностями образ жизни в свете увеличения её продолжительности.

Идеологическим подспорьем проекта, очевидно, послужили футурологические идеи Курцвейла и других теоретиков технологической сингулярности. Именно в контексте этих идей 2045 год (по другим оценкам – 2030 год) приобретает символическое значение.

¹⁵ Обращение участников I Всероссийского родительского форума «Спасём семью – спасём Россию!» к Президенту РФ Д.А. Медведеву. http://www.ruskline.ru/analitika/2010/12/25/nadeemsa_chno_nash_golos_budet_uslyshan

Предполагается, что к 2045 году наступит момент, по прошествии которого технологический прогресс станет чрезмерно сложным и абсолютно неуправляемым, к этому времени будет создан искусственный интеллект и самовоспроизводящиеся машины.

В отличие от других подобного рода футуристических (как правило, трансгуманистических) проектов данный проект характеризуется чётким планированием, постановкой конкретных задач для решения их представителями междисциплинарных рабочих групп, в состав которых входят ведущие учёные России, представители точных и естественных наук. В связи с этим утопичность поставленной цели (бессмертие человека или резкое увеличение продолжительности жизни путём переноса сознания на искусственные носители) компенсируется потенциальными общественно значимыми результатами, которые могут возникнуть в рамках решения конкретных задач проекта (например, таких, как создание искусственной руки с высокой степенью свободы как часть программы по созданию нейроуправляемого аватара – гуманоидного робота). Кроме того, в отличие от других трансгуманистических проектов движение «Россия-2045» вошло в координацию с российскими социальными институтами и научными центрами. Оно социально эффективно не только своей ориентацией на технологическое решение глобальных проблем, но прежде всего эффектом создания общественного запроса на развитие науки. Министерство образования и науки РФ отмечает «положительную роль Движения в привлечении внимания общественности, в том числе молодёжи, к важнейшим направлениям современной науки, таким как робототехника, нейрофизиология, распознавание образов и моделирование живых систем, содействию в продвижении массового сознания идей инновационного общества»¹⁶. Более того, инициативной группе движения предлагается «подготовить и направить в Минобрнауки России обоснованный проект создания отдельного организованного на принципах частно-государственного партнёрства специализированного объединённого научного центра по исследованиям когнитивных процессов в живых системах, разработкам технических комплексов, обладающих когнитивными свойствами, искусственных органов, биотехнических интерфейсов и гуманоидных систем»¹⁷.

Авторы проекта настаивают на смене сценариев современного общественного развития. Так, транснациональный постиндустриальный капитализм и связанная с ним ценностная парадигма общества потребления должны смениться новой общественной формацией, с условным названием «неочеловечество». «Неочеловечество»

¹⁶ См.: <http://www.2045.ru/news/28923.html>

¹⁷ Там же.

представляет новую эпоху – переход к космической сверхцивилизации неолюдей на базе интенсивного развития NBIC (нано-био-инфо-когно) и GNR (генетик-нано-роботикс) технологий. Неочеловек будет создан на основе появления технологий по созданию искусственного тела. Он будет представлять собой существо, обладающее искусственным телом (или несколькими телами) и сознанием, которое имело опыт проживания в биологическом теле, исчерпавшем все ресурсы.

Поэтапная реализация проекта «Россия-2045» выглядит следующим образом:

2015 г. – первый экземпляр аватара; **2017 г.** – запуск аватара в серийное производство; **2020 г.** – первый успешный эксперимент по пересадке мозга в искусственное тело; **2025 г.** – первый коммерческий экземпляр искусственной копии тела человека, в которую пересаживается мозг в конце жизни; **2030 г.** – создание искусственного мозга; **2035 г.** – перенос сознания в полностью искусственное тело (то есть предполагается создание искусственной копии тела человека, в которую переносится сознание в конце жизни; **2040 г.** – создание тела-голограммы; **2045 г.** – перенос сознания в тело-голограмму.

Авторы проекта признают, что достижению стратегических целей препятствует недостаточный уровень научно-технической базы и кадрового обеспечения. В связи с этим особое значение придаётся методу реверсивного, обратного проектирования технологий. В экспертных заключениях проекта анализируются преимущества и недостатки зарубежных (японских) моделей андроидных роботов, рассматриваются их функциональные характеристики, обращается внимание на необходимые контакты с «зарубежными университетами для получения информации и проведения некоторых совместных работ по данной тематике»¹⁸.

Ориентация на инновационные разработки других стран, дилетанство во многих стратегических направлениях проекта, безусловно, не относятся к сильным его сторонам. Однако, по мнению разработчиков проекта, определённого рода дилетанство является не только его отрицательной стороной, но и особой методологической установкой, не только в отношении развития робототехники, но и других направлений развития науки. Позволю себе процитировать: «...особенность нашего проекта состоит в привлечении к решению задачи значительного числа „новообращённых“ нейроисследователей, не имевших до сих пор опыта в нейроисследованиях. Мера эта вынужденная, поскольку в России в настоящее время очень мало специалистов соответствующего профиля. Вместе с

¹⁸ См.: <http://www.2045.ru/expert/219.html>

тем опыт работы наиболее успешных до настоящего времени теоретиков (Дэвид Марр и Джон Хопфилд) показывает, что некоторая доля „дилетантизма“ может в определённой степени способствовать успеху теоретических нейроисследований. Грубо говоря, дилетанты могут не знать, что соответствующие задачи „неразрешимы“, и решить их. Другим возможным преимуществом „консорциума неспециалистов“ может быть априорное отсутствие „борьбы амбиций“ в ходе выполнения проекта. Иными словами, „дилетантизм“ может помочь в реальной кооперативности в работе над проектом»¹⁹.

Приемлемость данного приёма вполне очевидна. Он соразмерен российским социально-экономическим условиям. Однако настораживает сознательный (не вынужденный) дилетантизм разработчиков в этической сфере. Реверсивное проектирование технологий, к сожалению, не подтолкнуло авторов проекта к мысли о возможности реверсивного проектирования этики, то есть использования выработанных в технологически развитых странах этических подходов по отношению к внедрению инноваций.

Остановлюсь лишь на некоторых моментах, выражающих скрывающиеся логические противоречия в выносимых этических суждениях.

Так, одна из задач проекта связана с осознанием того факта, что люди «телом не являются, что они нечто другое»²⁰. Однако, настаивая на праве человека в расширении его собственной телесности за счёт увеличения количества его тел (искусственные тела, аватары) и увеличения продолжительности жизни, авторы проекта тем не менее не указывают алгоритма перехода от наличного, фактического к должному, то есть от тел к ценностям, к осознанию «чего-то другого», что не есть только тело. Если речь идёт лишь о духовном развитии, средством для достижения которого должно стать увеличение продолжительности жизни, то всё же остаётся непонятным, почему эта цель не может быть достигнута и при тех установленных пределах жизни, которые даны современному человеку. Авторы проекта поднимают проблему того, что за короткий срок жизни человек не успевает прийти к ценностям, следовательно, необходимо его увеличить, однако не уточняют, какие именно факторы (если только не директивное принуждение) позволят прийти к ним или не отказаться от них при более продолжительном сроке жизни. Таким образом, упускается из виду, что жизнь как абсолютная ценность может как быть основанием других ценностей, так и не быть им (например, когда сохранение или защита ценности требует отказа от

¹⁹ См.: <http://rebrain.2045.ru/bre/28946.html>

²⁰ За металл. Интервью с Дмитрием Ицковым, создателем движения «Россия-2045» // Наследник. 2011. № 4 (39). С. 41.

жизни). При увеличении продолжительности жизни возникает опасность не востребованности ценности, её обесценивания. Эти вопросы представляют собой частные случаи более общей и более напряжённой проблемы возможности обоснования этики и аксиологии внетелесного (как, впрочем, и телесного) существа. Это лишь малая часть проблем, которые должны быть подвергнуты тщательному этическому анализу. Все они подводят к фундаментальной онтологической проблеме. Человек как то, что больше, чем просто природа, являясь смертной природой, вынужден в этом своём несовершенном (но истинно человеческом) статусе преодолевать свою неполноту (неполноценность) как боль и тревогу своего бытия. Создание и культурное освоение нового через замещение естественных процессов искусственными как путь преодоления проблемы онтологической неполноценности (смертности) с неизбежностью приводит к ситуации, в которой сам человек ставится как проблема и может и должен быть разрешён. В контексте данных рассуждений проект «Россия-2045» как вариант «разрешения бремени» от смертного человека вскрывает такую точку кульминации непрекращающейся борьбы между естественным и искусственным, до сих пор обеспечивающей культуре непрерывный процесс самоорганизации, которая призывает перевести антропологический вопрос в область никогда и никем не прочитанного (не услышанного) мифа.

Внедрение инновации с лёгкой подачи технократически настроенных учёных может рассматриваться в качестве средства достижения морального прогресса и перехода к жизни, насыщенной новыми ценностями. В проблеме преобразования социального (ценностного) порядка путём технологического эксперимента вскрывается онтологическая потребность человека в переводе в новый формат самих ценностей, потребность в эксперименте над ними. И в этом отношении футуристическая идеология и её аналоги (такие, например, как трансгуманизм, представляющий идейный план проекта) оказываются чрезвычайно актуальны. А современный уровень развития технологии зачастую способен перевести любой мысленный эксперимент в формат реализации самых невообразимых и фантастических проектов. Однако необходимо помнить, что технология предоставляет для этого все возможности, только когда затихает голос этика или богослова, учёного, художника или просто любого здравомыслящего человека, способного обсуждать сценарии развития науки. Все они актом своего протеста против внедрения нового возрождают в более тонких, культурно изоциренных формах образец поведения луддитов, разъярённо протестовавших против новых станков как выражения угрозы их способу существования, в том числе угрозы разрушения границ их телесности, разрушения

целостности. Ощущение особой онтологической угрозы в связи с появлением нового подталкивает прежде всего к глубокому исследованию сущности любой инновации и онтологической потребности человека в трансформации ценностей, эксперименте над ними.

Заключение

Подведу промежуточные итоги российских особенностей внедрения исследования национальных особенностей «русского форсайта». Очевидно, что предпринятое в данной статье освещение инновационных проектов «Детство-2030» и «Россия-2045» представило весьма незначительную часть этических проблем, требующих глубокого и всестороннего обсуждения.

Тем не менее для обоих проектов характерен ряд общих черт. Во-первых, игнорируются этические стандарты «запуска» инновационного проекта. Управление инновационными проектами предусматривает проведение этико-социального анализа, который исследует вопросы соответствия результатов инновационных научно-технических проектов интересам различных социальных групп, их ожиданиям и ценностям, то есть определяет статус новой технологии в отношении социальной реальности при отсутствии возможности точной калькуляции рисков. Данный вид анализа подразумевает оценку масштаба рисков и особенностей формирования границ ответственности в процессе внедрения инновации; анализ тенденций влияния проекта на изменение потребностей и поведение; оценку возможностей создания экспертных сообществ, ответственных за анализ рисков и решения и определение состава их участников; прояснение статуса субъекта ответственности и анализ новых модусов ответственности в свете потенциальных, в том числе непрогнозируемых, рисков; анализ этических проблем информирования общества о внедрении инновации.

Разработчики проектов «Россия-2045» и «Детство-2030» фактически не задаются вопросом о приемлемости для общества ценностной парадигмы, заложенной в проектах. Таким образом, не выявлены и тем самым не учтены интересы, ожидания и ценности различных социальных групп. Между тем идеологическая линия проектов представлена авторами как единственно правильная.

Экспертное мнение ограничивается частными решениями и очевидно, что сфера их действия (поскольку речь идёт о глобальных, фундаментальных проблемах, касающихся трансформации сущности человека) не должна распространяться на всё общество. Директивный характер идеологии проектов и низкий уровень моральной рефлексии (на институциональном уровне это проявляется в том числе в той тенденции, что в состав экспертных сообществ не

входят специалисты, профессионально занимающиеся проблемами этики или биоэтики, и, кроме того, нет адекватного общественного обсуждения рисков проектов российским сообществом) свидетельствуют прежде всего об отсутствии комплексных механизмов защиты прав человека, в частности, защиты его достоинства и целостности.

Использование таких выражений, как «морально-этическая работа», «строительство нового общества на „высоких“ принципах» носит исключительно декларативный характер. Политизированно проведена в проектах и телеологическая линия: проекты, как это уже случалось в истории, утверждают особое избранничество России, которая должна указать новый вектор развития всему человечеству.

Оба проекта ещё раз свидетельствуют о двуликом статусе технологии: как источника угрозы и манипулятивного воздействия и, с другой стороны, как возможности обретения новых степеней свободы, достижения прогресса в различных сферах жизни. Проекты полностью игнорируют «теневую» сторону технологии, акцентируя внимание преимущественно на проблеме влияние технологии на экономическое развитие страны. К сожалению, на практике под привлекательными лозунгами развития прогресса и конкурентоспособности, достижения экономической эффективности выявляется факт масштабной инструментализации человека, ради которой голословно и выдвигаются все эти цели. Бесконечная величина человеческих возможностей как одна из приоритетных целей рассмотренных проектов оказывается ничтожно мала перед махиной экономики, определяющей их жёсткий инструментальный статус и постчеловеческий, а значит, безличностный, статус индивида.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС КОМПЬЮТЕРНЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

А.М. Анисов

ведущий научный сотрудник Института философии РАН,
профессор, доктор философских наук

О необозримых машинных процедурах

Когда понятия «понимание» и «компьютер» встречаются в одном предложении, у читателя может возникнуть мысль о том, что речь идёт о проблеме передаче компьютеру особой человеческой способности, называемой пониманием. Именно в этом контексте термин «понимание» чаще всего употребляется в литературе, освещающей различные вопросы, связанные с созданием и использованием систем искусственного интеллекта. Между тем имеется ещё одна проблема, в некотором смысле обратная к названной. Наряду с эпистемологическими, методологическими и социальными вопросами, возникающими в связи с попытками машинного моделирования процессов понимания, всё более актуальными становятся проблемы адекватного понимания человеком результатов машинных вычислений. Речь идёт о тех трудностях, с которыми сталкивается человек, пытающийся понять и правильно использовать возможности вычислительной техники. В частности, упомянутые трудности появились в математике как следствие применения компьютеров при доказательстве теорем. Складывающаяся в математике ситуация требует философско-методологического анализа, учитывающего достижения современной логики.

Более двух тысячелетий математические теоремы доказывались людьми, которые проверяли и правильность предложенных доказательств. Положение изменилось, когда при доказательстве теорем стали использоваться компьютеры. Можно ли считать, что доказательства, полученные в существенной части без человека, имеют одинаковый эпистемологический статус с обычными математическими доказательствами?

Применение компьютеров при доказательствах теорем отнюдь не образует однородной области деятельности и отличается большим разнообразием форм, результатов и целей. Уже доказанные людьми теоремы могли быть затем «переоткрыты» компьютером.

Некоторые теоремы были впервые доказаны с помощью ЭВМ. Машинные доказательства предлагаются в качестве полного или частичного решения малоизвестных или знаменитых математических проблем, не поддававшихся усилиям математиков в течение многих лет. Доказательство одних математических утверждений требует значительных машинных ресурсов, других – обходится без ощутимых затрат времени и памяти. Программы доказательства теорем отличаются по длине и сложности, по степени эффективности и используемому языку программирования. Программы могут обеспечивать вывод целого ряда теорем или служить средством доказательства одной-единственной важной теоремы.

Пестрота эмпирических характеристик этих задач затрудняет поиск ответа на вопрос об эпистемологическом статусе машинных доказательств. На наш взгляд, в рассматриваемом аспекте представляют интерес прежде всего те полученные с применением компьютеров теоремы, которые при сегодняшнем уровне знаний не могут быть доказаны без ЭВМ ввиду необходимости огромного количества расчётов, превышающего возможности человека.

В середине 70-х годов прошлого века было опубликовано сообщение об успешном решении К. Аппелем и В. Хакеном проблемы четырёх красок¹. Она заключается в следующем: допускает ли всякая карта такую раскраску, чтобы каждая страна на этой карте имела один из четырёх цветов, причём две соседние страны не должны быть окрашены одинаково². «Заманчивая простота формулировки проблемы четырёх красок, – писал А.А. Зыков, – по-видимому, явилась причиной того, что за её решение, как и за доказательство Великой теоремы Ферма, взялись, кроме серьёзных математиков, также целые полчища дилетантов...»³ Поставленная в середине прошлого века проблема четырёх красок продержалась более ста лет, причём и после появления работы Аппеля и Хакена многие математики отказывались признать, что задача о четырёх красках действительно решена. Причина возникших разногласий связана с существенным использованием ЭВМ в процессе решения.

Идея применить компьютеры при решении проблемы четырёх красок обсуждалась ещё в 60-х годах. Предложенные методы доказательства не могли быть реализованы без компьютеров, так как требовалось произвести большое количество вычислений. Хотя, как пишут Аппель и Хакен, «мы верим, что наши доводы логически очень

¹ См.: Appel K., Haken W. Every Planar Map is Four Colorable // Bull. of the AMS. 1976. Vol. 82. № 5. P. 711–712.

² Точную постановку задачи см., напр., в кн.: Зыков А.А. Теория конечных графов. Новосибирск, 1969. § 48.

³ Там же. С. 453.

просты и что все сложности имеют комбинаторную природу»⁴, объём работы исключал возможность осуществить все расчёты вручную⁵.

Особенности решения, предложенного Аппелем и Хакеном, выводят его за пределы традиционных представлений о математических доказательствах, даже если принять во внимание уже упоминавшиеся различия в подходах к понятию доказательства в философии математики. Сказанное относится к такой важной характеристике доказательства, как *проверяемость*. Невозможность ручной (или мысленной) проверки хода решения порождает серьёзные сомнения в том, что оно может быть отнесено к категории математического доказательства. По-видимому, именно поэтому некоторые математики предпочитают говорить не о решении проблемы, а об обосновании гипотезы четырёх красок с помощью ЭВМ⁶. Такая терминология выглядит необычно применительно к математическим гипотезам.

Сложившаяся ситуация требует для адекватного описания введения новых понятий. В качестве объектов анализа мы будем рассматривать математические утверждения и процедуры, разрешающие эти утверждения в смысле установления их истинности или ложности, исходя из предположения об истинности посылок процедуры. Частным случаем процедур являются доказательства или выводы.

Назовём процедуру установления истинности или ложности математического утверждения *обозримой*, если существует практическая возможность проверки правильности этой процедуры человеком. В противном случае процедура будет *необозримой*.

Требование, чтобы процедура могла быть проверена человеком, означает такую последовательность действий и мыслительных актов, которая базируется на индивидуальных физических и психических возможностях человека, что обеспечивает охват решения и его детальное понимание в рамках индивидуального сознания. Требование практической осуществимости проверки, по всей видимости, не нуждается в особых уточнениях, особенно если иметь в виду его размытый характер, не позволяющий установить чётко обозначенных границ.

Необозримость компьютерных доказательств может быть связана не только с их длиной n , но и с шириной m (n и m – натуральные числа). Длина доказательства определяется количеством содержащихся в нём высказываний. Ширина – максимальной длиной высказываний, зависящей от числа использованных при построении

⁴ Appel K., Haken W. Every Planar Map is Four Colorable. Pt. 1 // III. J. Math. 1977. Vol. 21. № 3. P. 486–487.

⁵ Программы вычислений в целях большей эффективности были написаны на ассемблере и выполнялись на трёх ЭВМ. Подробнее см.: Appel K., Haken W. and Koch J. Every Planar Map is Four Colorable, Pt. 2. P. 491–567.

⁶ См., напр.: Рингель Г. Теорема о раскраске карт. М., 1977. С. 12.

высказывания знаков алфавита (который может включать цифры и специальные значки). Теоретически известно, что сравнительно короткие высказывания могут иметь как угодно длинные доказательства. Но и сами высказывания теоретически могут быть произвольной длины. На практике, например, в компьютерных вычислениях доказывают теоремы типа «число m обладает свойством P », где m бывает необозримым. Так, полученное в 2008 году наибольшее из известных к тому времени простое число (относящееся к классу так называемых чисел Мерсенна) $M_{43112609} = 2^{43112609} - 1$ необозримо, поскольку длина $M_{43112609}$ составляет 12 978 189 десятичных цифр. Ещё более впечатляющие примеры связаны с вычислениями числа π . В 2010 году американский студент Александр Йи и японский исследователь Сигэру Кондо рассчитали π с точностью до 5 триллионов цифр после запятой. Они же 19 октября 2011 года вычислили π с точностью до 10 триллионов цифр после запятой.

Необозримая процедура, реализуемая в существенной части на ЭВМ, либо допускает, либо не допускает редукцию к обозримому доказательству имеющимися в распоряжении математиков методами. В первом случае применение ЭВМ можно устранить, поэтому проблема соотношения машинных и обычных математических доказательств по-настоящему обретает остроту только во втором случае, когда нетривиальная теорема доказывается с использованием компьютера и неизвестны способы её доказательства без него (что вовсе не исключает появления таких способов в будущем). По мнению некоторых учёных, здесь мы имеем дело с ситуацией, типичной для экспериментальных наук.

Математическое доказательство или математический эксперимент?

Заслуживает внимания аргументация в пользу данной точки зрения известного математика и программиста Х.П.Ф. Суиннертона-Дайера. «Если теорема была доказана с помощью компьютера, то невозможно изложить её доказательство таким образом, чтобы оно удовлетворяло обычному требованию – позволить достаточно терпеливому читателю проработать доказательство и проверить его правильность, – пишет Суиннертон-Дайер и продолжает: – Более того, каждый современный компьютер имеет скрытые дефекты в программном обеспечении и электронике, – так редко приводящие к ошибкам, что они остаются незамеченными годами, – и каждый компьютер подвержен случайным сбоям. Как ни редки такие ошибки, но некоторые из них могли случиться в ходе вычислений»⁷. Этот довод с завидной регулярностью воспроизводится в ли-

⁷ Swinnerton-Dyer H.P.F. On the Product of Three Homogeneous Linear Forms // Acta Arithmetica, 1971. Vol. 18. P. 373.

тературе от 70-х годов прошлого века до наших дней⁸ и, надо полагать, будет воспроизводиться и дальше. Как будто к человеку это не относится и он не делает ошибок в доказательствах и при проверке доказательств. Ещё как делает! Тогда в чём принципиальное отличие компьютерных ошибок от человеческих? В том, что якобы первые неуловимы из-за необозримости компьютерных процедур, а вторые встречаются лишь в обозримых рассуждениях и потому устранимы?

В действительности созданные человеком доказательства могут приближаться к необозримым или даже быть таковыми. Люди в состоянии создавать содержащие доказательства тексты такой длины, что ни авторы, ни рецензенты не в состоянии осуществить их полноценную проверку. Самый убедительный пример в этой связи – теорема о классификации конечных простых групп. Эта теорема, в доказательстве которой участвовало более 100 математиков разбросана по многочисленным издававшимся в разные годы на протяжении примерно 40 лет журнальным статьям числом около 500 общим объёмом примерно (похоже, точно никто не знает!) 10–15 тысяч страниц⁹.

Имеется ли всё же возможность проверки полученных компьютером результатов? Единственный способ сделать это, по мнению Суиннертона-Дайера, – осуществить независимую проверку, в ходе которой другим программистом должна быть написана новая программа для другой машины, решающая ту же самую задачу. Отсюда делается вывод о том, что метод доказательства теорем с использованием компьютеров является фактически экспериментальным и обязан удовлетворять стандартным требованиям, предъявляемым к постановке эксперимента, в частности, обеспечивать его воспроизводимость¹⁰.

По-видимому, не приходится сомневаться в экспериментальной природе исследований, которые имеет в виду Суиннертон-Дайер. Необычность создаёт, однако, то обстоятельство, что в роли экспериментальной установки оказывается ЭВМ, а результатом экспериментального подтверждения является математическая теорема. В связи с методом математического эксперимента говорят о новом направлении математической деятельности, сближающем математику с экспериментальным естествознанием, о «размывании границ математики» и т. п.¹¹

⁸ См., напр.: *Tymoczko T.* Four-color problem and its philosophical significance // *Journal of Philosophy*. 1979. Vol. LXXVI. P. 57–83; *Целищев В.В.* Эпистемология математического доказательства. Новосибирск, 2006. С. 46–48; *Белякин Н.В., Черепанов Е.М.* Об основных критериях убедительности доказательства // *Философия науки*. 2010. № 3. С. 31–44.

⁹ *Горнштейн Д.* Грандиозная теорема // *В мире науки*. 1986. № 2. С. 62–74.

¹⁰ *Swinnerton-Dyer H.P.F.* Op. cit. P. 373–374.

¹¹ *Арменский Е.В., Винокуров В.А., Дышлевый П.С.* Взаимодействие математики и технологии через ЭВМ в условиях НТР // *Вопросы философии*. 1983. № 11. С. 52–53.

По мнению В.М. Глушкова, математический эксперимент есть принципиально новый метод научного познания, «занимающий промежуточное место между классическим дедуктивным и классическим экспериментальным методом исследования»¹². Обсуждение особенностей математического эксперимента в цитируемой статье ведётся в более широком контексте проблем математического моделирования объектов науки, изучения свойств полученных моделей на ЭВМ и, таким образом, выходит за рамки задач данной работы.

Вместе с тем идея о «промежуточном месте» математического эксперимента не позволяет пройти мимо очевидной возможности отнести машинные теоремы к области особого знания, отличного как от эмпирических, так и от математических истин. Здесь уместно вспомнить о критериях разделения эмпирического и математического – допускают ли принятые определения существование особой области между первой и второй разновидностями знания, или её постулирование ведёт к противоречию?

Мы придерживаемся точки зрения, соответствующей традиционным представлениям. Пусть дана система математических объектов и сформулирован специальный язык описания объектов системы и отношений между ними, правила которого достаточно строги, чтобы избежать недоразумений, связанных с двусмысленностью выражений. Если эта система сложная, то утверждения на указанном языке о входящих в неё объектах и о действующих в ней закономерностях распадаются на два класса. В первый попадут все утверждения, которые опираются на относительно полную информацию о всей системе или её части, фрагменте. Во второй – утверждения, основанные на неполной совокупности сведений о системе или её частях.

Что имеется в виду под относительно полной или неполной информацией о математической системе, станет ясно из следующих примеров. Предположим, поставлен вопрос о том, обладает ли каждый объект системы определённым свойством. Ясно, что ответ на такой вопрос предполагает знание, касающееся каждого объекта, хотя бы их было сколь угодно много. Утверждение о существовании объекта с определённым свойством также говорит нам нечто о всей системе. Действительно, если известно только то, что искомым объектом существует, то, удалив из системы один-единственный элемент, мы уже не можем быть уверены в истинности утверждения о существовании.

¹² Глушков В.М. Математизация научного знания и теория решений // Вопросы философии. 1978. № 1. С. 29.

Примером утверждения, сделанного на основе неполной информации о математической системе, может служить высказывание «Теория множеств Цермело-Френкеля непротиворечива», которое, как заметил П.Дж. Коэн, «существенным образом представляет собой предмет веры»¹³, хотя эта вера и подкреплена колоссальным практическим опытом успешного использования данной теории.

Процедура, посредством которой устанавливается принадлежность утверждения к первой или второй совокупности, является соответственно либо математическим доказательством, либо эмпирическим подтверждением. Таким образом, места для промежуточного типа знания не нашлось. Из сказанного, естественно, не вытекает, что нет никаких других типов человеческого знания, кроме математического и эмпирического. Речь идёт только о том, что на языке математики о математических структурах можно высказать либо эмпирическое, либо доказанное утверждение (третьего не дано), причём одно и то же утверждение способно воплощать в себе как эмпирическое, так и математическое знание в зависимости от того, какое именно обоснование произнесённого или написанного высказывания подразумевается или предъясняется.

Следует ли из факта применения ЭВМ на определённом этапе процедуры обоснования математической теоремы вывод об эмпирическом характере полученного в результате знания и тем самым заключение о том, что теорема, полученная таким образом, не может считаться доказанной?

Развёрнутая критика идеи доказательства теорем с использованием компьютера даётся в письме известного специалиста по конструктивному направлению в математике Н.М. Нагорного. Непосредственным поводом для критики послужил именно результат Аппеля и Хакена. Н.М. Нагорный пишет: «...есть серьёзные возражения против того, чтобы считать работу К. Аппеля и В. Хакена решением проблемы четырёх красок. Отношение к ней очень зависит от того, что мы согласимся рассматривать в качестве доказательства в математике»¹⁴. Отмечается, что традиционной формой представления доказательства является текст, который должен обеспечивать возможность поиска в нём ошибок, а также последующих исправлений и добавлений. «Аппель и Хакен, – продолжает Н.М. Нагорный, – предлагают считать элементом доказательства некоторый физический процесс – процесс вычислений на ЭВМ, протекший и исчезнувший бесследно. Даже если доказать,

¹³ Коэн П.Дж. Теория множеств и континуум-гипотеза. М., 1969. С. 102.

¹⁴ Цит. по: Кудрявцев Л.Д. Современная математика и её преподавание. М, 1985. С. 103.

что их программы были составлены правильно, всё равно нельзя быть уверенным, что правильно работала машина и, в частности, то устройство, которое напечатало заключительный ответ. А вдруг машина дала «сбой»?»¹⁵. Из-за невозможности проверить результаты данного конкретного процесса вычислений мы вынуждены поверить авторам на слово, хотя речь идёт о решении знаменитой математической проблемы.

«Мне кажется, – пишет далее Н.М. Нагорный, – что протекший и никак не зафиксированный процесс в ЭВМ так же мало годится быть элементом доказательства, как и процессы, протекающие в синхрофазотронах, паровозах или, например, в утюгах. То, что ЭВМ является машиной, используемой математиками, не меняет сути дела»¹⁶. Смену состояний ЭВМ человек не может контролировать с помощью своих органов чувств. Эту задачу, по мнению цитируемого автора, могла бы выполнить только какая-либо другая машина, которая, в свою очередь, нуждалась бы в третьей проверяющей ЭВМ и т. д., – мы имеем, таким образом, регресс в бесконечность. «Следует, может быть, добавить, – заключает Н.М. Нагорный, – что повторный счёт может только повысить нашу уверенность, но в принципиальном отношении он не даёт ничего нового. Кроме того, со временем ЭВМ, на которых производились вычисления, отомрут, и тогда это „доказательство“ нельзя даже будет воспроизвести, так что оно перестанет, быть может, удовлетворять простому критерию научности»¹⁷.

Понимание доказательств и ошибки в доказательствах

В основе приведённых рассуждений (как и в доводах Суиннертона-Дайера) лежит, по-видимому, противопоставление деятельности человека, обладающего способностью понимания процедуры решения математической проблемы, и функционирования быстродействующего вычислительного устройства, наделённого упомянутой способностью не в большей мере, чем другие созданные человеком приборы и машины. Человеческая способность понимания математических доказательств не сводится к хорошей памяти и умению безошибочно выполнять элементарные операции. Об этом достаточно убедительно писал, например, Анри Пуанкаре, признаваясь, что он «неспособен сделать без ошибки сложение», причём данное обстоятельство не препятствовало безошибочному проведению сложных математических доказательств¹⁸.

¹⁵ Цит. по: Кудрявцев Л.Д. Указ. соч. С. 103

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 104.

¹⁸ См.: Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 311.

Наличие различных критериев доказуемости никак не отразилось на самой возможности понимания математических рассуждений. Хотя доказательство, предложенное представителем одного направления философии математики, может не принять сторонник другого, спорящие стороны всегда могут явным образом указать именно тот шаг в доказательстве, который вызвал разногласие. Независимость адекватного понимания математических доказательств от индивидуального сознания, интерсубъективность математических рассуждений, зафиксированных в виде текста, – такова важная отличительная черта математического знания в его традиционном понимании.

Нельзя сбрасывать со счётов и вопрос о персональной и профессиональной ответственности человека за результаты своей деятельности. Средства социального и личностного контроля в немалой степени способствуют совершенствованию математических доказательств, большей эффективности и надёжности предлагаемых решений. Санкции за промахи и ошибки могут быть довольно суровыми. Приведём следующее примечательное свидетельство. «Одна из самых знаменитых гипотез в математике, впервые высказанная... в 1916 году, доказана американцем, предыдущие исследования которого долго игнорировались математиками-соотечественниками»¹⁹. Доказательство принадлежало Луи де Бранжу, «который, – по словам многих коллег, – значительно подорвал доверие к своим результатам 30 лет назад, опубликовав одно ошибочное доказательство»²⁰.

Де Бранжу удалось «взять реванш» за неудачу, но не всегда подобные истории заканчиваются благополучно. К драматическим последствиям для выдающегося немецкого логика Г. Фреге привело обнаружение Б. Расселом в его системе (потребовавшей от Фреге многих лет упорного труда) противоречия, устранить которое Фреге не удалось. В результате, прожив ещё более двух десятков лет, Фреге «не опубликовал ни одной значительной работы по логике»²¹.

Бесспорный факт наличия ошибочных математических доказательств со всей определённой демонстрирует различие между теоретическим идеалом математического знания и практикой реальных рассуждений. Не следует преувеличивать значение данного расхождения, поскольку лишь очень редкие имеющиеся доказательства содержат существенные ошибки. Вместе с тем существование ошибочных доказательств, успешно прошедших сквозь фильтры понимания, порождает сомнения в справедливости тези-

¹⁹ В мире науки. 1985. № 1. С. 13.

²⁰ Там же.

²¹ Карри Х. Основания математической логики. М., 1969. С. 32.

са о безусловном превосходстве «понимающих» процедур над машинными. Конечно, коль скоро ошибка обнаружена, всегда можно сказать, что предшествующее понимание было неполным и основывалось на добросовестном заблуждении. Однако такой вывод осуществим лишь задним числом. В действительности массив математических доказательств, признанных научным сообществом полноправными составляющими математического знания, в каждый данный момент времени содержит неустранимую часть, составленную из неправильных выводов, в которой опровергнутые доказательства, подобно головам Лернейской гидры, замещаются новыми ошибочными рассуждениями.

Ещё в 1880 году англичанин Кемпе опубликовал работу, в которой приводилось доказательство гипотезы четырёх красок. Лишь десять лет спустя Хивуд обнаружил пробел в доводах Кемпе и доказал, что любую карту на сфере можно раскрасить в пять цветов. «Тот факт, что рассуждения Кемпе не оспаривались в течение десяти лет, – пишет Г. Рингель, – убедительное свидетельство, что математики тех дней были не более склонны читать статьи друг друга, чем сегодня»²². Количество примеров остроумных замечаний по поводу распространённости ошибок в математических работах, призванных служить цитаделью строгости, можно было бы без труда умножить.

Не претендуя на исчерпывающую классификацию всевозможных математических ошибок, будем различать *ошибки-опечатки*, *ошибки-недосмотры* и *ошибки в доказательствах*. Уже первая разновидность ошибок – далеко не безобидная вещь, особенно если число их велико, а утверждения, в которых они имеют место, не отличаются очевидностью.

Источником возможных ошибок может служить неоправданная краткость рассуждений, когда вместо полного доказательства предъясняется, по существу, его набросок. «Мой план, – писал выдающийся польский математик А. Мостовский, – состоял в том, чтобы дать насколько возможно более полные доказательства... Я хотел избежать стиля, принятого по многим публикациям по основаниям математики, где доказательства лишь намечаются и автор фактически просто уверяет читателя, что все пробелы могут быть восполнены ценой тяжёлых выкладок»²³. Однако идеал строгости вновь остался недостижимым. По иронии судьбы, в оригинале, с которого был сделан перевод на русский язык, одна из семи аксиом оказалась пропущенной в результате недосмотра. Между тем, как

²² Рингель Г. Указ. соч. С. 12.

²³ Мостовский А. Конструктивные множества и их приложения. М., 1973. С. 8.

замечают редакторы перевода, она не следует из шести оставшихся²⁴.

Следующий пример касается ошибки в доказательстве. В 1930 году Ж. Эрбран доказал утверждение, на котором основываются наиболее распространённые машинные алгоритмы поиска доказательств теорем математической логики. Только в 1963 году в его рассуждениях была обнаружена трудноустраняемая ошибка, потребовавшая особой тщательности в проведении повторного доказательства²⁵.

Необходимо обратить внимание на отсутствие методов, позволяющих эффективно отделить любые неправильные доказательства (содержащие ошибки по крайней мере одного из перечисленных видов) от доказательств, безупречных с точки зрения самой строгой критики. В самом деле, если осуществлена детальная и неоднократная проверка сложного математического рассуждения, в результате которой проверяющие могли бы сказать, что они поняли доказательство и убеждены в правильности каждого шага вывода, то это ещё не является абсолютной гарантией от просмотров возможных ошибок. Степень субъективной уверенности в адекватности некоторого утверждения не может служить критерием его принадлежности к тому или иному типу знания.

Чем же отличается описанная ситуация от положения дел в экспериментальных науках? Тем, что правильные доказательства существуют и, вне всяких сомнений, составляют значительную часть совокупности имеющихся математических рассуждений (особенно если не рассматривать как неправильные доказательства с ошибками-опечатками). Но мы не можем в каждом конкретном случае с абсолютной надёжностью установить факт правильности доказательства даже при условии всестороннего понимания, поскольку интерсубъективная природа понимания математических выводов, во-первых, сама подвержена изменениям с ростом математического знания, а во-вторых, никогда не реализуется в «чистом» виде, помимо индивидуальных механизмов психической деятельности. Другими словами, человеческое понимание доказательств в исторической перспективе обнаруживает способность ко всё большему углублению, позволяющему учитывать неизвестные прежде тонкие моменты рассуждений, что находит выражение, например, в критике некоторых имевшихся доказательств с высоты достигнутого нового уровня понимания.

Кроме того, понимание как индивидуальный психический процесс неизбежно подвержено разного рода случайным «сбоям», вы-

²⁴ Мостовский А. Указ. соч. С. 12.

²⁵ См.: Минц Г.Е. Теорема Эрбрана // Математическая теория логического вывода. М., 1967.

званным, допустим, усталостью или неспособностью охватить все детали доказательства при субъективной уверенности в противоположном. Неотделимость правильных доказательств от неправильных не должна истолковываться в том смысле, что вообще нет доказательств, соответствующих требованиям теоретического идеала, и что математическое знание имеет эмпирический характер. Даже если в будущем возросший уровень понимания математических структур позволит обнаружить противоречия в существующих дедуктивных системах, лежащих в основе математики, это не приведёт к катастрофическим последствиям, поскольку, по справедливому замечанию Ю.И. Манина, математический мир «обладает некоторой реальностью и внутренней жизнью, мало зависящей от формализмов, призванных его описывать»²⁶.

Компьютеры и рост математического знания

Покажем теперь, что в некоторых случаях реализация необозримых процедур на ЭВМ способна обеспечивать прирост математического знания. Существует принципиальная разница между машинными преобразованиями информации в соответствии с программами, правильность которых не доказана, и вычислениями по доказуемо правильным программам²⁷. Конечно, доказательство правильности используемых программ может содержать ошибки, однако если доказательство правильно и в памяти компьютера и его схемах²⁸ размещены именно эти программы, их ошибочное выполнение становится возможным только в результате машинного сбоя. Следующий момент существен. Заменяя в рассматриваемой ситуации реальный компьютер идеальным вычислительным устройством (по определению не делающим ошибок!), мы приходим к выводу о том, что, если результатом работы компьютера является доказательство математического утверждения, то это утверждение должно быть отнесено к совокупности полноценных теорем математики.

Аналогичная замена реальной экспериментальной установки её идеальным вариантом означает переход от не вполне надёжного эмпирического знания к такому эмпирическому знанию (фиксируемому, кстати говоря, в обоих случаях одним и тем же высказыва-

²⁶ Манин Ю.И. Доказуемое и недоказуемое. М., 1979. С. 108.

²⁷ О доказательствах правильности программ для ЭВМ см., напр.: Андерсон Р. Доказательство правильности программ. М., 1982; Грис Д. Наука программирования. М., 1984.

²⁸ В процессорах Pentium, выпущенных в 1994 г. фирмой Intel, была обнаружена серьёзная ошибка. Так, при вычислении выражения (4195835 / 3145727) * 3145727–4195835 вместо нуля возвращалось значение –256. Подобные факты привели к тому, что доказательство правильности программ (в том числе в автоматическом режиме) реально используется при проектировании микросхем и отлаживании программного обеспечения, управляющего опасными технологическими процессами.

нием), которое не обладает «недостатками» прототипа. Если бы эмпирически обосновывалась истинность последней теоремы Ферма неудачей поиска контрпримера в ограниченной области натуральных чисел (такой поиск на самом деле проводился с использованием ЭВМ), то отличие реального эксперимента от идеального состояло бы лишь в том, что в действительности контрпример мог существовать в проверяемой области, но оказаться пропущенным, в то время как в идеальном эксперименте такой пропуск был бы невозможен, хотя от этого обоснование не перестало бы быть эмпирическим.

Показанная замена является своего рода «лакмусовой бумажкой», помогающей определить тип знания, исходя из предположения о его инвариантности в условиях подобной проверки. Однако можно ли относить машинные доказательства к идеалу математического знания, зная о потенциальных ошибках в реальных вычислениях и невозможности их непосредственного выявления человеком? Выше уже было показано, что проблема эффективной отделимости всех правильных доказательств от неправильных практически неразрешима, и участие человека в проверке доказательств здесь ничего не меняет. Поэтому потенциальная возможность ошибок в компьютерных выводах сама по себе не создаёт непреодолимого препятствия, исключающего принадлежность обычных и машинных теорем к одному и тому же типу знания.

Конечно, каждый конкретно реализованный необозримый процесс вычислений может быть ошибочным. Повторный счёт также не даёт абсолютных гарантий правильности. Однако такова же ситуация и при проверке людьми конкретных сложных математических рассуждений. Кроме того, коль скоро ошибка при выполнении программы, правильность которой доказана, существует, рано или поздно она будет обнаружена. В противном случае приходится предположить, что многие компьютеры втайне от человека систематически совершают ошибки и не в состоянии без них завершить ни один длительный процесс счёта, что вряд ли соответствует действительному положению вещей. Напротив, прогресс в повышении надёжности ЭВМ и удешевлении машинного времени позволяет надеяться, что посредством увеличения количества и улучшения качества автоматических проверок необозримых процедур удастся достичь более высоких результатов, чем при ручной проверке обозримых доказательств.

Отметим ещё одно обстоятельство. Доказательство правильности программы может проводиться машиной при участии человека. Необходимость применения ЭВМ на этапе верификации программ вызвана сложностью и трудоёмкостью процесса доказатель-

ства их правильности. «Если бы можно было формализовать доказательство правильности и проводить его абсолютно надёжным образом (автоматически доказывающим устройством), – пишет Р. Андерсон, – то ему можно было бы полностью доверять. В будущем это, возможно, окажется реальным, но не сейчас»²⁹. Как видим, надёжность проверки правильности программ автор связывает с использованием ЭВМ (кстати говоря, надежды полностью формализовать доказательства правильности любых программ несбыточны из-за теоретических ограничений)³⁰. Но программа по доказательству правильности программ, в свою очередь, нуждается в доказательстве правильности. По-видимому, в конечном итоге правильность верифицирующей программы должна быть доказана человеком.

Если правильность программ, с помощью которых было получено математическое утверждение, не доказана, то мысленная замена реального компьютера на идеальный автомат позволит лишь освободиться от ошибок вследствие возможных машинных сбоев, но не избавит от неуверенности в том, что программы доказывают именно то утверждение, о котором идёт речь (фактически в устранении таких сомнений и состоит результат доказательства правильности программ). Вместе с тем какие-нибудь разумные доводы, подтверждающие правильность используемых программ, обычно приводятся или подразумеваются и при отсутствии доказательства правильности. В этом случае утверждение о правильности программ имеет эмпирический характер. В практике программирования распространён, например, приём тестирования программ, когда вывод о правильности делается на основе успешных испытаний работы программы при некоторых (не всех) значениях входных данных.

Таким образом, граница между математическим и эмпирическим знанием проходит не по линии разделения обычных и машинных доказательств. В зависимости от способов использования компьютеров при получении математических утверждений последние либо попадают в совокупность эмпирически подтвержденных высказываний, либо становятся доказанными утверждениями, т. е. теоремами, даже если имеющиеся доказательства относятся к числу необозримых процедур.

Остаётся ещё вопрос о месте нахождения теорем, доказанных с помощью компьютеров, в иерархии математических истин, упорядоченных по степени обоснованности. Следует признать, что ме-

²⁹ Андерсон Р. Указ. соч. С. 26.

³⁰ См.: Крайзель Г. Некоторые приложения теории доказательств к поиску программ для ЭВМ // Исследования по теории доказательств. М., 1981.

тод доказательства утверждений на ЭВМ, опирающийся на доказательство правильности программ, вряд ли в общем случае может претендовать на высокое положение в упомянутой иерархии. В процессе применения метода одна часть работы должна быть выполнена человеком (например, составление программ доказательства утверждения, доказательство их правильности, ввод соответствующих команд в машину с терминала, доказательство вспомогательных лемм и т. п.), другая – связана с выполнением программ компьютером. В любой из этих частей могут быть допущены неявные ошибки, способные свести на нет результаты всех усилий. Повидимому, суммарная вероятность ошибок, как и трудность их обнаружения, в целом будет выше, чем в обычных доказательствах. Не способствует улучшению положения и отсутствие представления доказательства в виде текста, на которое указывал Н.М. Нагорный, что увеличивает сложности проверки правильности машинных процедур.

На наш взгляд, существует возможность приблизить ранг обоснованности теорем, доказанных компьютером, к максимально достижимому уровню математической строгости. Допустим, что необозримое доказательство реализовано компьютером как вывод искомой теоремы в определённой формальной дедуктивной системе, который полностью зафиксирован запоминающим устройством. В этом случае удаётся радикальным образом избавиться от имеющихся трудностей обоснования использования машин в качестве инструмента получения доказательств.

Основное преимущество дедуктивных систем заключается в существовании алгоритмов, позволяющих однозначно определять правильность формальных выводов. Такая проверка не требует понимания смысла преобразований и вполне доступна машине. Метод применения ЭВМ, основывающийся на формальных доказательствах, которые представлены в виде текстов на бумаге или хранятся на безбумажных носителях информации, обеспечивает независимость полученных с его помощью результатов от конкретной ЭВМ и проверяющих программ. Для любой другой машины, обладающей необходимыми техническими характеристиками, даже если её функционирование осуществляется на иных физических принципах, может быть без особых затруднений написана новая программа проверки правильности этих доказательств. Таким образом, процедура проверки оказывается в итоге не связанной с конкретными физическими процессами, протекающими в компьютере и недоступными непосредственному контролю. Проверка оказывается неограниченной не только в пространстве (имеется в виду её осуществимость на любом подходящем компьютере), но и во

времени: если сохранность носителя информации обеспечена, результаты могут быть проверены на ЭВМ будущего.

Наличие доказательства (записанного в виде файла, например, на магнитных дисках), возможность создания его копий и проведения многочисленных независимых повторных проверок правильности даёт, как нам кажется, право говорить о своеобразном аналоге феномена интерсубъективности применительно к знанию, вырабатываемому компьютерами. Объектом критики в описываемой ситуации выступает совершенно определённое доказательство, но функции критикующего субъекта берут на себя вычислительные машины.

Насколько, однако, мы можем доверять компьютерам? Отметим, что длинные формальные выводы вызывают у людей значительные трудности при их проверке (если вообще проверка физически возможна), и количество допущенных ошибок обычно бывает больше, чем при просмотре доказательств той же длины, написанных естественным математическим языком. Поэтому неверно мнение Дж. Россера: «Когда доказательство открыто и записано на языке символической логики, его может проверить любой слабоумный»³¹. Так что на помощь человека особо рассчитывать не приходится. А вот компьютеры как нельзя лучше приспособлены для проведения подобных операций. Более того, машинная проверка формальных доказательств существенно надёжней, чем процедура выполнения правильных программ. Даже если правильность программ доказательства теоремы доказана, область возможных ошибок при их выполнении неопределённо широка. Допустим, например, что два различных компьютера, выполняя одну и ту же программу, завершили работу с одинаковым результатом, соответствующим ожидаемому. Такой итог вычислений, хотя это маловероятно, мог быть следствием неявных машинных ошибок, причём ошибки первого и второго компьютера в этом случае не обязательно должны вызываться одинаковыми причинами и быть связанными с выполнением одних и тех же команд в одном и том же месте программы.

Напротив, если ошибка содержится в файле текста, представляющего доказательство, то практически невозможно, чтобы обе соответствующим образом запрограммированные вычислительные машины при проверке этого текста её не «заметили». В противном случае получится, что сбой разных и работающих независимо друг от друга компьютеров произошёл в одной и той же точке вычислений. Если же компьютер выдал сообщение об ошибке в тексте доказательства, хотя на самом деле данный шаг доказатель-

³¹Rosser J. B. *Logic for Mathematicians*. New York: Putnam, 1953.

ства был правильным, то опять-таки практически невозможно, что второй компьютер независимо повторит это ошибочное заключение, относящееся к фиксированному месту в проверяемом тексте. Локальный характер возможных ошибок при осуществлении проверок формальных доказательств позволяет дать высокую оценку надёжности описываемого метода обоснования компьютерных теорем не только в сравнении с методом, базирующемся на доказательстве правильности программ, но и по отношению к традиционным формам проверки доказательств человеком. Верить в то, что содержащий ошибки текст формального доказательства, даже необозримого для человека, в состоянии выдержать многократные независимые проверки на правильность различными компьютерами – это всё равно, что верить в реальность заговора машин.

Вышеизложенная стратегия была предложена нами ещё в 1987 году³². Но насколько она оказалась практически реализуемой? Здесь есть все основания для оптимизма. Например, в «нулевые» годы начавшегося века при помощи компьютеров были найдены формальные доказательства теоремы о четырёх красках, первой теоремы Гёделя, теоремы Жордана о кривых, закона распределения простых чисел и др. Несомненно, это только начало. Постепенно преодолевается и первоначальный скептицизм в отношении компьютерных доказательств. «Компьютерный критерий в настоящее время является потенциально наиболее надёжным способом обеспечения достоверности математических знаний. Системы автоматизированного доказательства теорем – наиболее перспективный путь применения этого критерия»³³. К аналогичным выводам присоединяется всё больше исследователей.

Более подробное изложение рассматриваемых проблем выходит за рамки настоящей работы³⁴. Мы оставляем в стороне ряд вопросов специально-методологического характера, связанных с трудностями практической осуществимости необозримых доказательств, выбором подходящей дедуктивной формальной системы, машинным поиском выводов³⁵ и т. д.

В заключение кратко остановимся на различии в механизме понимания необозримых и обозримых математических доказательств. Несмотря на то, что степень обоснованности первых в

³² Анисов А.М. Понимание математических доказательств и ЭВМ // Вопросы философии. 1987. № 3. С. 29–40.

³³ Гаврилова Т.Л., Клецев А.С. Проблема конструирования правильных интуитивных доказательств в классических аксиоматических системах. Ч. I. Владивосток, 2003. С. 14.

³⁴ Дополн. сведения содержатся в ст.: Знатнов С.Ю. О программном обеспечении компьютерных доказательств // Логические исследования. Вып. 11. М., 2004. С. 138–148.

³⁵ См., напр.: Чень Ч., Ли Р. Математическая логика и автоматическое доказательство теорем. М., 1983.

принципе может быть выше обоснованности вторых, детальное понимание в первом случае вообще невозможно. Хотя детальное понимание вывода утверждения при установлении его принадлежности к математическому знанию не необходимо (подобно тому, как не необходимо знание всех траекторий молекул для описания поведения вещества), перевод необозримых доказательств в обозримую форму желателен отнюдь не только по соображениям психологического порядка. Такой перевод, если ему предшествовал длительный процесс неудачных поисков обозримого доказательства, означал бы качественный скачок в углублении понимания существа решаемых математических проблем.

РЕЛИГИЯ

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЦЕРКВИ В ТЕХНОЛОГИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Климент (Вечеря), архимандрит
проректор Киевской духовной академии

Из опыта предыдущих конференций видно, что поиск общего коммуникативного пространства для трёх областей познания (наука, философия, религия) часто сопряжён с «перетягиванием на себя одеяла» каждой из сторон диалога. Однако обсуждаемые сегодня проблемы существенно выходят за рамки теории. Они требуют ответственного подхода и преодоления боязни уступить ради достижения положительного выхода из сложившихся кризисов (при условии, что эти выходы будут правильно определены). Для этого необходимо отойти от тех клише, которые так часто звучат в современной философской и богословской литературе по поводу демонизации техники, стремления всю вину за сложившуюся ситуацию возложить исключительно на прогресс.

Дискуссия об ответственности науки или современной философии за будущее человечества имеет достаточно продолжительную историю и нашла широкое отображение в научно-публицистической периодике. При этом остаётся открытым вопрос об ответственности Церкви, которая в последние десятилетия получила возможность оказывать воздействие на общество и позиционирует себя как активный социальный институт. Это важно прежде всего для внутрибогословского дискурса, дабы избежать романтических иллюзий, существенно тормозящих развитие теологической мысли.

Этика определяет термин «ответственность» как проявление надёжности, честности по отношению к себе и другим; это осознание и готовность признать, что результат или реакции, которые ты получаешь в ходе своих поступков, и есть следствие твоих поступков. Ответственность включает в себя способность действовать в рамках этических норм на благо себе и окружающим.

Если апеллировать к Священному Писанию, то в его текстах можно увидеть некую дихотомию ответственности: с одной стороны, ответственность несёт на себе общество, Божий народ, община, Церковь, с другой стороны, ответственность персонифицируется, она имплицитно отображается в личности. Из неё выводится идея закона долженствования – обоснования необходимости поступка из уважения к нравственному закону.

Индивидуальная и общественная ответственность когерентны между собою. И, несмотря на постоянное утверждение корпоративных аспектов Божьего нравственного требования, Библия никогда не упускает из виду и не отменяет обязанность каждого отдельного человека жить праведно пред Богом. Первые вопросы в Библии, обращённые к Адаму и Еве, подразумевают личную ответственность: «Где ты?.. Кто сказал тебе?.. Что ты это сделала?..» (Быт. 3: 9–13). Те же вопросы обращены к каждому человеку, которых представляли Адам и Ева. Также вопрос Бога к Каину: «Где брат твой?» (Быт. 4: 9) обращён к каждому человеку, потому мы все ответственны перед Богом за своего собрата¹.

Подобная ответственность перед Богом за своё поведение и отношение друг к другу – это суть человеческого бытия. Это фундаментальное измерение, которое означает, что такое быть человеком, личностью, индивидуальностью.

Среди учёных хорошо известно, что еврейский текст Второзакония колеблется между обращением к Израилю во втором лице множественного и единственного числа. Сейчас это уже не считается указанием на различные документы или авторов в тексте, но стилистическим способом показать, что нравственные требования Бога к поведению его народа обращены как ко всему сообществу, так и к каждому из них в отдельности².

Такая интенция объединяет этические позиции Ветхого и Нового Заветов. После Пятидесятницы Церковь как Тело Христово стала символом преодоления антиномии общего и частного. Тот же вопрос: «Где брат твой?» – распространяет ответственность о ближнем не только на отдельных христиан, но и на всё христианское общество, именуемое Церковью. В силу многих обстоятельств историко-культурного характера проявление церковной ответственности нельзя считать на сегодня достаточно выраженным. В общественном сознании доминирует патерналистическое отношение к Церкви, которое, скорее, воспринимает её как внешнего оценителя, чем субъект ответственности. В определённом смысле это свидетельство некоей стабильности для христианства в его клерикальном выражении. Вместе с тем данная стабильность в условиях постмодерна и игнорирования всякого авторитета становится всё более шаткой.

Церкви как социальному институту приходится не только указывать на ответственность другим, но и самой всё выразительнее выполнять роль субъекта ответственности, воспринимая критику внешних оценителей – как общества в целом, так и отдельных его представителей.

Можно проследить корреляцию в отношении технологических достижений и всевозрастающей актуальности ответственности Церкви. Очевидно, экономический, экологический и другие глобальные мировые кризисы заставляют общественность искать виновных в возникновении всего этого

¹ Око за око. Этика Ветхого Завета / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2010. С. 386.

² Там же. С. 387.

клубка опасных проблем. И хотя данные кризисы напрямую связаны с технологическим взрывом последних десятилетий, отдельные части социума не готовы взять на себя полную ответственность за происходящее. XX столетие общепринято называть веком научного прогресса. Считается, что в этот период на Земле было столько учёных, сколько не было до этого за всю предыдущую историю. И вместе с тем XX столетие стало столетием двух мировых войн, геноцидов и самых кровавых диктаторов.

В связи с этим всё чаще слышатся упреки в адрес Церкви, что именно её идеология и деятельность создают предпосылки для углубления проблем социальной несправедливости, экономического неравенства, потребительского отношения к биоразнообразию.

Для богословов такие упреки оказались неожиданными. Возложение ответственности за все кризисы и трагические страницы на Церковь, императив которой «Бог есть любовь», получило эффект шоковой терапии. Очевидно, что такая «встряска» стала мощным мотивирующим фактором для современного богословия. Важность его определяется тем, что в силу многих обстоятельств в новейший период отечественная богословская мысль пребывала в стадии рецессии.

В первой половине XX века среди исследователей очень активно обсуждалась роль Библии в процессе демифологизации широко распространённых ближневосточных мифов о сотворении, процессе десакрализации природы. Высказывалось мнение, что библейский Израиль не имел ощущения сакральности сотворённого порядка и считал его всего лишь объектом, который используется на благо человека. Эта же точка зрения сформировала библейское обоснование научному, технологическому и потребительскому отношению ко всему остальному творению в целом³. И действительно, библеистам пришлось очень много работать над тем, чтобы герменевтически отвергнуть обвинение христиан в причинах экологического кризиса. Ведь в самой первой главе книги Бытия человек разительно превозносится над всем остальным творением. После слов о благословении, распространении, размножении, что было ранее сказано и другим созданиям, Бог даёт человеку уникальное поручение владычествовать над рыбами морскими [и над зверями,] над птицами небесными [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле (см. Быт. 1: 26).

В этом состоит богословское выражение очевидного биологического факта: человек – доминирующий вид на планете. Такое положение человека – это результат Божьего замысла. Человек создан по образу Бога. Тем самым владычество над остальными тварями является образом Божиим. Из этого порою делается поспешный вывод, что корни экологической ка-

³ См.: Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера. М.: Изд. ББИ, 2007. С. 265.

тастрофы лежат не в последствиях технологического прогресса, а гораздо глубже – в образе европейской культуры, сформированной (по общепринятому мнению) на базе фундаментальных христианских ценностей и космологических представлений.

В этом смысле стоит посмотреть и на более фундаментальную проблему, связанную с самоидентификацией человечества. Свойством владычества над природой в библейском повествовании персонально обладал Адам. Да и не только над животным миром, но, как известно, мужу повелено быть главой жены. Некоторые протестантские богословы высказывают мнение, что такие месседжи способствовали зарождению и последующему усугублению расслоения сознания между самоидентификацией человека и его восприятием человечества⁴.

В процессе истории человек всё более выражено воспринимает как объект владычества всё то, что однозначно не является его собственным телом. Другой человек также обладает личностным достоинством. Однако богоподобное свойство владычества над творением явилось импульсом для восприятия моего ближнего как субъекта владычества. Это наглядно отображается в социальной и экономической сферах. Но более принципиальными являются тенденции, которые многие мыслители обоснованно могли бы рассматривать базисом для оправдания промышленной эксплуатации человеческих зародышей, клонированных тканей, органов и многого другого.

Конечно, нам следует смотреть на эту проблему в контексте развития идей Ветхого Завета в Новом; православная экклесиология исчерпывающе преодолевает антиномию человека и человечества; святоотеческая письменность уже давно и в значительной степени разрешила многие онтологические проблемы. Но вернёмся к историческому контексту. Мы говорим о XXI столетии. И здесь весь огромный апологетический материал, накопленный Православием практически за два тысячелетия, наталкивается на мощную стену постмодернистского ригоризма. Среди всех богословских дисциплин это, наверное, ярче всего ощущается в православной этике. В ней проблема авторитета является на сегодня самой важной, а сам авторитет Церкви как исключительной проповедницы истины Откровения требует более фундаментального обоснования не только для секулярного мировоззрения.

Эта же проблема муссируется и в среде так называемых либеральных христиан (процентная доля которых достаточно велика и имеет тенденцию к дальнейшему возрастанию). Как видим, это становится ещё одним аспектом ответственности Церкви.

Церковная общественность имеет два механизма поведения в сложившихся условиях. Первый – уйти от ответственности, герменевтически дока-

⁴ См.: Хейз Р. Этика Нового Завета / Пер. с англ. М.: Изд. ББИ, 2005. С. 64–78.

зять, что такое понимание библейского текста является искажением мысли Откровения. Другой путь – принять возлагаемую ответственность и оказать обществу действенную помощь в разрешении актуальных проблем. В самом деле, в современных теориях, описывающих опасности для общества и намечающих способы их устранения, имеется серьёзная тенденция уменьшить угрозу, исходящую от внешних природных условий, и сводить её исключительно к рискам, обусловленным вмешательством человека в природу. Тем самым с религии снимается ответственность, ведь считается, что Бог несёт ответственность за явления природы, тогда как человек несёт ответственность за своё вмешательство в природу. Когда вся опасность сводится к последствиям человеческой деятельности, выстраивается ложная теодицея. Представление о Боге, контролирующем историю, редуцируется в богословском сознании. Христианским этикам в этом случае приходится выстраивать сложную схему герменевтических доводов всего лишь с целью оправдать тот способ жизни, к которому мы уже привыкли. Как следствие, любые ложные или неточные богословские предпосылки порождают искажение нравственных принципов, на что не преминут указать Церкви идеологи секулярного мировоззрения.

Учитывая характер Откровения и своё сотериологическое призвание, Церковь как общественный институт не может уходить от ответственности. Являясь непосредственно богочеловеческим организмом, она априорно ответственна за всё происходящее. И этой ответственности не следует бояться. Страх ответственности может возникать тогда, когда в этом организме паритет божественного и человеческого нарушается в пользу второго. Представляются недостаточно оправданными поиски современными библеистами всё новых и новых герменевтических оправданий перед лицом всё новых и новых техногенных вызовов, приводящих к глобальной трансформации мировоззрения. Этим увеличивается пропасть между богословской рефлексией Церкви и реальной жизнью. В конце концов сегодня этот разрыв направлен в сторону необратимости.

В таких условиях возникает вопрос – как достичь позитивного характера церковной ответственности и уйти от этих бесконечных обвинений во всём и вся, получивших сегодня масштабный характер, в том числе и вследствие развития промышленных и информационных технологий? Поскольку ответственность относится к сфере нравственности, её позитивная реализация видится в выработке нравственного авторитета (не учителя, не судии, а именно авторитета), без которого невозможно ощутить нравственную мотивацию. Как показывают история и агиология, такая цель необычайно сложна для достижения в силу многих метафизических обстоятельств.

Задача состоит не в герменевтическом преодолении, а в практической реализации максимализма евангельского нравственного императива. В этом видится одна из важнейших функций Церкви. Одновременно дан-

ная функция является индикатором идентификации Церкви в её сакральном значении. Уход от прямой ответственности за всё происходящее редуцирует Церковь до тривиального социального института с феноменом традиционно высокого уровня доверия и крайне низкого индекса авторитетности.

Как видно, церковная ответственность становится фактором идентификации как субъекта, так и объекта. Наглядно это прослеживается в одном из важнейших доктринальных документов – «Основах социальной концепции РПЦ». Профессор И. Силуянова в своих работах неоднократно указывала на размытость некоторых её позиций, и в частности п. 12.2, посвящённого проблемам биоэтики, а также на те онтологические последствия, которые проистекают из этих суждений⁵. «В случаях, когда существует прямая угроза жизни матери при продолжении беременности, особенно при наличии у неё других детей, в пастырской практике рекомендуется проявлять снисхождение»⁶. Безусловно, в данном пункте Церковь не даёт прямой установки делать или не делать аборт женщине в условиях, составляющих опасность для жизни. Вместе с этим налицо уход от ответственности за этот выбор, суть которого состоит в том, каков онтологический статус эмбриона. Можно предположить, что в будущем при герменевтическом исследовании текста «Основ социальной концепции РПЦ» у исследователя появится сомнение в вопросе идентификации эмбриона как живого человеческого организма, если доктринально допускается возможность его элиминации из организма как меньшего зла. Эта позиция резко контрастирует с новозаветным пониманием абсолютного достоинства человеческой личности.

Подобные тенденции можно проследить и в п. 12.8 цитированного документа, в котором решение врачей, продлевать или нет реанимационную терапию в конкретных случаях, в определённом смысле выводится из области религиозных нравственных суждений и перекладывается на область индивидуальной ответственности врача. В этом смысле опять налицо уход от прямой ответственности, с чем связаны возникающие вопросы об онтологическом статусе умирающего человека.

С развитием технологий количество такого рода вопросов будет только лишь возрастать. Учитывая их сложность и необычность, уже сегодня не всегда с очевидностью для себя возможно обнаружить в Священном Писании нравственную парадигму, которая помогла бы принять правильное решение. В этой ситуации от Церкви требуется быстрый и чёткий анализ проблемы, позволяющий христианину в дальнейшем реализовывать свою свободу нравственного выбора. Благодаря этому осуществляется сотери-

⁵ О социальной концепции русского Православия / Под общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Республика, 2002. С. 165–166.

⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Общественные общественно-религиозные чтения «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». 2001. № 1. Апрель. С. 87–88.

ологическая ответственность Церкви за каждого человека и за всё человечество.

Вместе с тем исключительным условием реализации церковной ответственности является авторитетность Церкви как социального института и как носительницы истины Божественного откровения. Представляется, что достижение данной задачи возможно лишь в контексте преодоления страха перед лицом евангельского нравственного максимализма, так часто являющегося бичом современных христиан.

БИБЛЕЙСКИЙ ВГЛЯД НА ФЕНОМЕН НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА: НОВЕВ КОВЧЕГ ИЛИ ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ?

Олег Мумриков, иерей

преподаватель Московской духовной академии и семинарии,
доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
кандидат богословия

Техника (τεχνικός от τέχνη – искусство, мастерство, умение) – это общее название различных приспособлений, механизмов и устройств, не существующих в природе и изготовляемых человеком для осуществления процессов производства и обслуживания потребностей общества.

Философы, богословы, общественные деятели, вступая в XXI век и оглядываясь назад, пытаются осмыслить прожитый человечеством отрезок времени, прежде чем перевернуть очередную страницу истории. Что дал нам XX век? Чему научил? В материале для размышлений недостатка нет: две страшные мировые войны, унесшие сотни миллионов жизней; экологический кризис; попытки манипуляций сознанием; сведение человека до уровня практически неодушевлённой детали, простой структурной единицы общей биомассы планеты – с одной стороны. Абсолютизация исключительно материальных, потребительских, эгоцентрических установок при полном господстве внешне различных, но сходных по своей сути богоборческих идеологий – с другой. Научно-технический прогресс постоянно изменяет условия существования человека, открытия и технологии постоянно порождают мировоззренческие и этические вопросы, остро встающие перед обществом и Церковью. Какую оценку христианское сознание может дать научно-техническому прогрессу? Для ответа на этот вопрос важно осмыслить саму сущность процесса научно-технического развития с позиций библейского богословия.

Как известно, само слово «прогресс» означает «движение вперёд» (лат. progressio). Движение предполагает определение начальной и конечной точек, что, в свою очередь, поднимает вопрос о цели и смысле этого движения. Таким образом, вопрос прогресса теснейшим образом связан с вопросом смысла жизни. Прежде чем по-

дойти к нему вплотную, следует определить эти точки – «альфу» и «омегу»: когда же начался научно-технический прогресс, и какова его цель? Между тем сама постановка данного вопроса – восприятие исторического движения как линейного – уже свидетельствует о библейском характере нашего мышления: именно в Библии мы встречаемся со всеобъемлющим видением истории, перспективой «развёртывающего времени, идущего от известного „начала“ к „концу“ и управляемого волей Бога»¹.

Начало истории человечества – это жизнь первых людей в раю. Возделывание рая, познание тварного мира – наречение имён животным – являлись одновременно и исполнением заповеди Бога, богослужением (лат. *cultus* – почитание, поклонение, культ)². Получив заповедь «возделывать и хранить» Эдемский сад (Быт 2: 15), первые люди были призваны Богом к *сотворчеству* с Ним, совершенствуя, преображая окружающий мир, непрестанно возрастая при этом в любви к творению, друг ко другу и к Богу (Быт. 2: 15; 19–20)³. Согласно святоотеческим толкованиям, задача первых людей состояла в преображении всего тварного мира до райского состояния, так как обожение космоса возможно по замыслу Творца только через человека – царя Вселенной, носителя божественного образа и подобия⁴. «Для человека в состоянии первоначального совершенства каждая точка земной поверхности могла быть ме-

¹ Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 696.

² Флоренский П., *свящ.* Записка о христианстве и культуре // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 547–559. (Статья была написана в 1923 г., уже после закрытия Академии.) Такое понимание термина «культура» нашло отражение и в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (разд. 14.2).

³ Быт. 2: 15: «И взял Господь Бог человека, [которого создал,] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его»; Быт. 2: 19–20: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарёк человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым». Дар творчества как аспект образа Божия рассматривали блаж. Феодорит Кирский, прп. Анастасий Синаит, прп. Иоанн Дамаскин, а также церковный писатель V в. еп. Василий Селевкийский. См.: Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 354–355.

⁴ «Эту задачу он должен был осуществить в сфере своего произволения, путём свободного направления всех сил души к Богу <...>. Человек, прежде всего, должен был победить бесстрастием разделение в себе (на полы); затем святой жизнью соединить мир и рай, чтобы и тот и другой для тела его одинаково были землей; потом равноангельской добродетелью утончить тело и чувства настолько, чтобы открыть себе доступ на небо; далее достигнуть равноангельского ведения и, таким образом, объединиться с миром мысленным; наконец, в любви недозведомо соединиться с Самим Богом. <...> Объединяясь в конце концов с Богом, он достиг бы того, что на него излились бы потоки обожения, а через него и на всё мировое бытие. Это обожение, соединение с Богом, погружение в Него, как естественная энергия тварного бытия, всегда стремящегося к своей Причине, доставило бы твари вечное и непреложное блаженство. Так осуществилась бы конечная цель, для которой Логос и поставил человека в центре мироздания, как Свой образ», – писал о миссии первозданного человека, обобщая мысли преподобного Максима Исповедника, С.Л. Епифанович (Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. С. 74–75).

стом блаженства, поскольку оно зависело не от внешней обстановки, а от внутреннего, духовного состояния. На первых порах с внешней стороны рай сосредотачивался около Древа жизни. Но если бы человек удержался от греха и, умножаясь, распространился бы по всей земле, то действительно вся земля стала бы для безгрешных людей тем же, чем был рай в Эдеме для первозданной четы», – писал профессор Я.А. Богородский⁵. Возрастание в любви предполагает жертвенность. Первым уроком такой жертвенности стала заповедь о невкушении с Древа познания добра и зла (Быт. 2: 17). Эту ступень совершенствования люди не смогли пройти: случилось грехопадение и как следствие – потеря первозданного состояния любви, счастья, гармонии, поврежденность природы человека и подвластного ему мира.

Взаимосвязь духовного состояния человека и космоса была раскрыта в традиции святоотеческого богословия. Высшая в иерархическом отношении часть человека – дух должен был жить исключительно Богом, душа – духом, физическое тело – душой. Но в результате грехопадения прародителей и неправильного расположения ума, чувств и воли у современных людей «дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными <...> Душа, в свою очередь, становится паразитом тела – поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, <...> и так обретает смерть»⁶. Смерть, вошедшая в мир грехом человека, – именно «это завещание каждому из нас оставили наши предки. <...> Возможен ли прогресс, логичен ли, оправдан ли, потребен ли прогресс миру, в котором смерть – самая неизбежная необходимость? <...> Культура не делает человека победителем смерти, ибо и сама дело рук смертных людей. На всём, что ей принадлежит, лежит печать смертного человека», – восклицает прп. Иустин (Попович)⁷.

Особо важное значение для осмысления состояния человека и его взаимоотношений с миром после трагедии грехопадения имеет святоотеческая экзегеза Быт. 3: 21: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их». Буквальное прочтение этого места ясно свидетельствует о появлении того, чего в природе никогда не было, – одежд, сделанных из кожи животных, убитых, как считают некоторые древние экзегеты, при первом жертвоприношении⁸. Мы видим, что, проявляя заботу о нагом человеке, поте-

⁵ Богородский Я.В., проф. Начало истории мира и человека по первым страницам Библии. Казань, 1906. С. 201.

⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 253.

⁷ Иустин (Попович), прп. Философские пропасти. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 36, 39.

⁸ Ефрем Сирин, прп. Толкование на книгу Бытия // Творения. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995. С. 249.

рвавшем рай и пытающемся сделать себе опоясания из смоковых листьев (Быт. 3: 7), а нагота, за исключением 2-й главы книги Бытия, на библейском языке, как правило, всегда является символом уничтожения, беспомощности и позора⁹, – Господь открывает вне-райский образ существования человека и мира, покорившегося суете (Рим. 8: 20). Не отрицая буквального смысла этого стиха, почти все церковные экзегеты вместе с тем указывали на глубокое символическое и онтологическое значение данного места, а именно: облачаясь после преступления Божественной заповеди в кожаные ризы, человек становится смертным и тленным.

«Первый человек, до своего грехопадения, не замечал своей наготы, потому что таковой не было: весь мир был телом царя тварей, и потому не было определённого места в мире, про которое можно было бы сказать: „Вот нагота тела“. Но когда единство с миром было разорвано грехом, тогда только небольшая область действительности стала более-менее беспрекословно подчиняться непосредственным велениям воли; явилась граница власти воли, предел её непосредственной мощи, и, заметив свою оторванность от прежнего своего тела, человек застыдился наготы её. <...> Первозданный Адам не был бы царём мира, если бы по существу не обладал миром <...>. Но когда, отпав от Источника жизни, он сам убил себя, ослабив свою жизнетворную силу, и нецельность, дробность, вражда вошла в его тело, тогда в разных степенях стали отпадать от единства целостного организма различные его органы, получая самочинную жизнедеятельность и в свой черёд разлагаясь и дробясь дальше и дальше. Органы и функции Адама стали особливими, односторонними, взаимно-поборающими полу-существами, – полу, – ибо, как смертные, они влачат лишь полу-существование, полу-бытие и полу-небытие. <...> Но и в унижении, и распаде Человек, хотя и теснимый взбунтовавшимися против своего царя стихиями собственного тела, продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром. <...> Человек ассимилирует плоть мира, как своё расширение, и несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир всё <же> есть продолжение его тела, или его хозяйство <...> – уже не крепко-сплочённый творческими силами духа организм»¹⁰.

После грехопадения человек должен был возрастать в любви к Богу, к себе подобным и ко всему творению уже в других условиях – в условиях падшего, тленного мира.

Итак, изначально научно-технический прогресс – это не что иное, как, во-первых, попытка богопознания посредством рассмо-

⁹ См., напр.: Быт. 9: 22; 42: 9–12; Исх. 20: 26; Иез. 16: 8; 23: 10; Ис. 20: 2–4; 47: 3; Плач. 1: 8; Мф. 25: 36; 2 Кор. 5: 3; Откр. 3: 17–18; 16: 15.

¹⁰ Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли // Соч. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1996. С. 403, 436–437.

трения тварного, окружающего мира: «Бог повелел Адаму размышлять и возвращаться умом ко всем прочим стихиям и разным их качествам, равно как и к собственной природе, и отсюда прославлять Бога», – сообщает нам Синаксарий Триоди Постной¹¹. Безусловно, здесь идёт речь о познании мира человеком в первоизданном, райском состоянии его чувств, разума и сердца, однако это повеление Творца находит свою реализацию в той или иной степени всегда, даже в мире падшем, который, неся на себе печать греха человека, продолжает свидетельствовать о своём Создателе (Пс. 18: 2–4; Пс. 103; Прем. 11: 21; Еккл. 1: 13; Рим. 1: 20)¹². Технические средства, являясь, по сути, проекциями нашего интеллекта и органов тела (греч. *ὄργανον* – орудие, инструмент)¹³, расширяют восприятие природы, раскрывают перед человеком глубины мироздания, побуждая прославлять Творца.

Во-вторых, технический прогресс позволяет человеку реализовать заложенный Богом особый аспект Его образа – творческий потенциал, способность создания качественно нового, неразрывно связанную с категориями свободы и любви, не утраченными безвозвратно человеческим родом и в падшем состоянии.

В-третьих, технический прогресс как следствие согласованной деятельности разума, душевных и физических усилий мог бы, насколько это возможно в условиях падшего мира, способствовать, хотя бы отчасти, облегчению бремени страданий, излишних забот о «хлебе насущном», добываемом «в поте лица» (Быт. 3: 17–19), освобождая время и силы для богообщения и богопознания. Именно поэтому, согласно свящ. Павлу Флоренскому, вся культура есть не что иное, как своего рода тоска по общению с Живым Богом, тоска по раю. Любая культура, любое искусство у любого народа (от крома-ньонца, древних цивилизаций Востока до культуры европейского Средневековья) всегда были религиозны: «Большинство культур, сообразно своей этимологии (*cultura* есть то, что имеет развиваться из *cultus*), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры»¹⁴.

¹¹ Синаксарий в Неделю сырную, в тот же день вспоминаем отпадение первоизданного Адама от сладости рая // Синаксари Постной и Цветной триодей. М.: ПСТГУ, 2009. С. 50–57.

¹² Пс. 18: 2–4: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передаёт речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их...» и далее.

Прем. 11: 21: «Ты всё расположил мерою, числом и весом».

Еккл. 1: 13: «И предал я сердце моё тому, чтобы исследовать и испытать мудростью всё, что делается под небом: это тяжёлое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нём».

Рим. 1: 20: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...»

¹³ Флоренский П., свящ. У водоразделов в мысли. С. 378–379, 401.

¹⁴ Флоренский П., свящ. Записка о христианстве и культуре // Соч. Т. 2. С. 549.

Любое жилище, дом или город становятся искусственным подобием, расширением сферы телесности в окружающий мир, земля которого произращает человеку «терния и волчцы» (Быт. 3: 18), и одновременно – сакральным местом особого божественного присутствия, образом утерянного рая. Современная библейская археология свидетельствует о том, что древнейшие поселения (например, неолитический Иерихон) всегда возникали или планировались вокруг святилищ¹⁵.

Однако реалии библейской истории, как мы видим из последующих глав книги Бытия, оказываются совершенно иными. При общем обмирщении, секуляризации культуры – искусства, архитектуры, науки – начинается её деградация. Отец Павел Флоренский отмечал, что культура есть и «хронический недуг восстания на Бога. <...> Вместо Бога был поставлен идол, самообожествивший себя человек, и тогда уже необходимым последствием было всё дальнейшее развёртывание культуры, имевшей оправдать всюду человеческое самообожествление»¹⁶. Инспирация и мотивация творчества здесь уже не от Бога и не в любви к Богу и Его творению, а в словах диавола – «человекоубийцы от начала» (Ин. 8: 44): «откроются глаза ваши, и вы будете, как боги» (Быт. 3: 5).

Противление Богу в «научно-технической» деятельности начинается ещё со времен строителей первых городов – Каина и ближайших его потомков. Знание об окружающем мире с неизменной целью властвовать над ним, а значит и техника, постепенно становятся идолами. Православная святоотеческая традиция всегда отделяла относительное «знание», «внешнюю», «плотскую» мудрость (1 Кор. 8: 1; 2 Кор. 1: 12; Кол. 2: 18), дискурсивный разум (греч. *dianoia*) от «ведения», «духовного ума» (*voúς, nous*), «созерцания». При выстраивании правильной последовательности иерархических ступеней в познании мира через Бога и Бога в мире «природа и наука получают своё истолкование из их конечного предназначения и цели»¹⁷, формируется целостное, непротиворечивое отношение человека к Богу, к самому себе и к окружающему миру. Но там, где абсолютизируются лишь интеллект и «техническая мощь», человек окончательно теряет целостное, адекватное восприятие Бога и

¹⁵ *Зубов А.Б. История религий. Кн. I. М.: Ин-т «Открытое общество», 1997. С. 131; Мерперт Н.Я. Очерки археологии библейских стран. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2000. С. 50–80.*

¹⁶ *Флоренский П., свящ. Записка о христианстве и культуре // Соч. Т. 2. С. 548–549.*

¹⁷ *Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. С. 80–81, 85–86.*

всей тварной реальности при мнимом господстве над ней. Этот тезис замечательно иллюстрируется прп. Максимом Исповедником в его экзегезе Быт. 11: 7: «сойдём же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого», – слов, произнесённых Богом в ответ на попытку осуществить на земле горделивое вавилонское столпотворение: «Бог, разрушая исповедание порочного созвучия заблуждающихся людей, множественным образом называет Себя Самого, исходя из душевного расположения опекаемых, рассеянного и разделённого на бесчисленное множество мнений, и тем самым показывает, что, будучи Единым, Он в них разделяется на многих»¹⁸. Таким образом, технический прогресс начинает служить самым грубым пристрастиям человека, возникает утопия построения «земного рая», индустрия «хлеба и зрелищ». В конечном счёте страсти несут в себе окончательный разрыв между Богом и человеком (язычество как многобожие и безбожие), человеком и миром (техногенные катастрофы), разобщение внутри человечества, смерть не только духовную, но и физическую (войны). Все эти пагубные пути активно обслуживаются научно-техническим прогрессом. Образ Каина, поднявшего вооружённую руку на брата, становится образом самопреследования (Быт. 4: 14) – шествия человека по пути технического прогресса в небытие.

«Алхимики занимались поиском эликсира жизни, а в конечном итоге изобрели порох, сокращающий и калечащий и без того короткую жизнь. <...> Большими, гигантскими прямо шагами идёт человечество по пути прогресса. Может быть, уже близится та блестящая эпоха, когда откроются воздушные рейсы и акционерные компании станут перевозить на громадных воздушных кораблях кладь и пассажиров. Но станет ли от этого человек более счастливым? Смело можно ответить: нет, счастливее он не будет. Залетают по воздуху корабли, и в чистой воздушной стихии откроется такая же беспощадная война, какая ведётся теперь на суше и на море. Появятся воздушные миноносцы и броненосцы. В непроглядной тьме грозowych туч и под голубыми сводами девственно чистого неба раздастся грохот орудий: стоны и проклятья и громкие крики победы нарушат священную тишину заоблачных стран, а на землю с высоты неба польётся алая кровь всё того же страдающего и умирающего несчастного человека», – пророчески заметил архимандрит Иларион (Троицкий), будущий архиепископ и священномученик¹⁹, в

¹⁸ Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. II. Вопросы к Фалласию. Ч. I. Вопросы I–LV/Пер. с др.-греч. и комм. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. М., 1993. С. 83–84.

¹⁹ Иларион (Троицкий), свщмч. Наука и жизнь: Вступительная лекция, сказанная в МДА 11 сентября 1913 г. // Без Церкви нет спасения. М., СПб.: Сретенский монастырь – «Знамение», 2000. С. 284–301.

1913 году. Год спустя, выступая перед студентами Академии 3 сентября 1914 года, он говорил: «Война – лучший показатель внутреннего существа культурного прогресса, и в этом внутреннем существе прогресса открывается ужасная трагедия. <...> Война – это самопроклятие прогресса»²⁰.

Таким образом, с библейской точки зрения, сам по себе культурный и научно-технический прогресс без прогресса духовного не имеет смысла, становится «дорогой в никуда».

Во-первых, потому что не решает вопроса о смысле жизни человека и смысле существования мира в целом: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, – всё суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. <...> Все вещи – в труде: не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чём говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1: 2–10). Смысл в «жизни ради удовольствия» очень быстро превращает людей в управляемых животных, лишённых великого божественного дара – свободы (Ин. 8: 34)²¹. Средствами научно-технического прогресса создаётся призрачная сеть удовольствий, развлечений, возможностей, а человек, лишившись привычных «благ», становится часто полностью управляемым и совершенно беспомощным.

Во-вторых, прогресс увеличивает не только общую сумму наслаждений, но и страданий. Выступая в 1905 году с докладом «О цели и смысле прогресса» в философском кружке МДА, о Павел Флоренский (тогда ещё студент Академии) размышлял: «Если говорят, что прогресс добра есть, то это – несомненно; против этого нечего спорить. Но отсюда до тождества добра ещё очень далеко, и это именно потому, что прогресс добра имеет своего двойника – прогресс зла, рост пшеницы сопровождается ростом плевелов (Мф. 13: 24–30). С возрастанием добра увеличивается ненависть к нему; с развитием и усовершенствованием средств добра идёт развитие и усовершенствование средств зла. Культура – это та верёвка, которую можно бросить утопающему и которой можно удушить своего соседа. Развитие культуры идёт столь же на пользу добра, сколько и на пользу зла. Растёт кротость – растёт и жестокость; растёт альтруизм, но растёт и эгоизм. Дело не происходит так, чтобы с увеличением добра уменьшалось зло; скорее так, как при раз-

²⁰ Иларион (Троицкий), свщмч. Прогресс и преображение: Вступительная лекция-речь, сказанная в академической аудитории 3 сентября 1914 г. // Без Церкви нет спасения. С. 264–283.

²¹ «Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8: 34).

витии электричества: всякое появление положительного электричества идёт параллельно с появлением отрицательного. Поэтому борьба между добром и злом не угасает, а обостряется; она и не может кончиться и не может, по-видимому, не кончиться»²². История XX века полностью подтверждает во многом пророческий характер этих слов, прозвучавших в стенах Московской духовной академии более ста лет назад.

Итак, с точки зрения библейского богословия можно прийти к трём обобщениям.

- *Научно-технический прогресс должен служить преобразению человека и развиваться в русле прогресса духовного, нравственного; иными словами, для человека и человечества нет прогресса без Богочеловека Христа, единственного победителя смерти*²³.

- *Произведения научно-технического прогресса сами по себе, как и разум, нейтральны, но дух человека находит им или злое, или доброе применение.* На страницах Библии мы видим примеры технической мысли, воплощающейся не только как зло, несущее страдание и смерть, но и как образ служения Богу и свидетельства Его особого благоволения к человеку: первые кожаные одежды, ковчег Ноя, «зоотехнические» приёмы Патриарха Иакова (Быт. 30: 37–43), скиния, а позднее Храм, со всем, что его наполняет, включая музыкальные инструменты и технологию письменности, святой город-крепость Иерусалим.

- *Научно-технический прогресс может и должен служить богопознанию, раскрывая возможности для изучения тварного мира с целью прославления Творца.*

Таким образом, высшей целью и ценностью Священного Писания является спасение бессмертной души человека, а осмысление и объективная оценка научно-технического прогресса и всей культуры в целом возможны только в том случае, если мы взглянем на них, по словам о. Павла Флоренского, «с трансцендентной высоты» богословия. Обращаясь к студентам МДА в 1913 году, священномученик Иларион (Троицкий) говорил: «Я полагаю, что для сознательного христианина может быть лишь один взгляд <...> на всякую науку и на все отрасли жизни и деятельности земной: всё имеет смысл лишь постольку, поскольку служит Церкви, потому что только в Церкви возможна та новая жизнь, ради которой Сын Божий приходит на грешную землю, и только в Церкви возможен истинный прогресс!»²⁴ Научно-технический прогресс в библейско-

²² Флоренский П., свящ. О цели и смысле прогресса: Выступление в философском кружке МДА. 1905 // Соч. Т. I. М.: Мысль, 1994. С. 196–204.

²³ Иустин (Попович), прп. Философские пропасти. С. 49.

²⁴ Иларион (Троицкий), свщмч. Наука и жизнь // Без Церкви нет спасения. С. 284–301.

христианском понимании имеет своим предназначением не служение страстям падшего человека, но указание, по словам священномученика Илариона, «пути в праведную землю», т. е. ко Христу²⁵. Критериями действенности служения этому самому главному делу являются, во-первых, любовь – («всё у вас да будет с любовью» (1 Кор. 16: 14), подразумевающая ответственность за мироздание и за то, что мы привносим в него, в т. ч. в рамках научно-технического прогресса; во-вторых, сами плоды этой деятельности, ибо «по плодам их узнаете их» (Мф. 7: 20), и по плодам – личное воздание каждому за его деятельность во время отведённой земной жизни (Иер. 17: 10; 21: 14; 32: 19)²⁶.

Настоящее время – эпоха бурного научно-технического и информационного развития и вместе с тем – обостряющегося всё больше и больше противостояния добра и зла. Миссия современного православного богословия очень часто состоит именно в том, чтобы, не отрицая развитие человеческого разума и творчества, указать людям, «двигателям» земного, материального прогресса, на небесный идеал – преображение.

²⁵Иларион (Троицкий), свщмч. Прогресс и преображение // Без Церкви нет спасения. С. 264–283.

²⁶Иер. 17: 10: «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его».

Иер. 21: 14: «Но Я посетю вас по плодам дел ваших, говорит Господь».

Иер. 32: 19: «Великий в совете и сильный в делах, Которого очи отверсты на все пути сынов человеческих, чтобы воздавать каждому по путям его и по плодам дел его».

КОМПЬЮТЕРНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Адриан (Пашин), игумен

секретарь Учёного совета Московской духовной академии и семинарии,
кандидат богословия, кандидат физико-математических наук

Компьютер – сравнительно недавнее изобретение человеческого разума. Однако за те несколько десятилетий, что он существует, компьютерные технологии существенно преобразили нашу жизнь, мы уже не можем себе представить её без компьютеров. Этот процесс, хотим мы этого или нет, уже не остановить. Более того, процессы изменения и пути развития компьютерных технологий трудно предсказуемы. Действительно, по общепринятым оценкам, скорость совершения операций компьютеров растёт во времени экспоненциально. Этот головокружительный рост быстродействия компьютеров гарантирует разработку и реализацию головокружительных проектов, о которых, как я сказал, мы можем только догадываться.

Одно из приложений компьютерных технологий – это **«обычная» техника**. Она уже почти повсеместно стала «умной»: процессоры и встроенные компьютеры есть и в бытовой технике, и в средствах передвижения, и в военной технике, и в энергетических объектах и т. д. Благодаря такой компьютеризации в значительной степени облегчается труд людей, эффективность их работы увеличивается, во многом повышается безопасность самой техники. Мы не будем останавливаться на этих вопросах, вопросах отношения к технике как таковой, так как вся наша конференция посвящена этому.

Может, стоит только несколько слов сказать по поводу применения **компьютерных технологий в медицине**. На прошлой нашей конференции этому вопросу было уделено недостаточно внимания.

Перспективы здесь тоже впечатляющие. Так, японским учёным удалось создать микроимплантат, который при вживлении в головной мозг человека позволяет управлять специальной робототехникой. В основе этих разработок лежит технология работы с волнами головного мозга через сеть датчиков. В обозримом будущем эти исследования, которые ведутся в Японии при поддержке государства, приведут к возможности для частично или полностью парализованных людей, у которых работа мозга остаётся чёткой и ясной, осуществлять определённые действия. К примеру, оснащённый та-

ким микрочипом человек сможет с лёгкостью налить себе стакан воды при помощи кибернетической руки или передвигаться в инвалидном кресле.

Казалось бы, замечательные перспективы. Однако недавний американский фильм «Суррогаты» показал, что подобными изобретениями можно воспользоваться и во вред. Одно дело, если пытаются помочь больным, имеющим то или иное нарушение в человеческой природе. Совсем другое дело – вторгаться, изменять человеческую природу, созданную Богом.

Начаться может со вполне безобидных вещей. Так, японские учёные – авторы описанных выше имплантатов предполагают, что продажи систем, «читающих мысли» людей, могут появиться на прилавках уже через несколько лет. При их помощи можно управлять телевизорами, мобильными телефонами, компьютерами и массой бытовых приборов. Среди других приложений новой системы можно назвать спутниковую навигацию, когда водителю будет достаточно просто подумать о еде, чтобы навигатор отыскал ближайший ресторан. Кондиционеры также могут научиться без слов понимать, насколько человеку комфортно в комнате и не стоит ли сделать температуру более прохладной.

Но стремление к комфорту человека на этом не остановится. И тут недалеко до тех реалий, которые описаны в фильме «Суррогаты», когда люди лежат в креслах и дистанционно подключены к своим суррогатам, которые живут за своих «операторов» реальной жизнью – работают, развлекаются, пьют, едят, путешествуют, отдыхают на курорте...

Перейдём к теме, которая в первую очередь ассоциируется с понятием «компьютерные технологии», – к интернету.

Ещё несколько лет назад интернет воспринимался только как большая библиотека, как *источник информации*. Эта его роль необычайно важна и сейчас и будет важна в дальнейшем. Как к этому может относиться Церковь? Церковь воспринимает интернет-пространство как огромное поле, важнейший инструмент для Евангельской проповеди. И это не может казаться неожиданным, такая постановка вопроса коренится в церковной истории.

Именно с христианством связан переход от свитков как носителей информации к кодексам, то есть к книгам. Быстрое распространение христианской проповеди в Римской империи связано именно с тем, что первые христиане стали активно использовать новое для своего времени, более дешёвое и более удобное средство связи – кодекс. Изобретение книгопечатания Гутенбергом в XV веке способствовало развитию Реформации и распространению Библии на доступном простому народу языке. Первые печатные книги на

Руси – это богослужебный «Апостол». Именно книгопечатание дало возможность вообще поставить вопрос о «книжной справе» в России в XVII веке. В XX веке на Западе христиане активно использовали радио и телевидение для евангелизации.

Вполне естественно для Церкви использовать для миссии, для нравственного просвещения любое средство, в том числе такое мощное, как интернет. Наверное, уже мало осталось храмов, которые не имеют свои сайты. Существуют христианские интернет-библиотеки.

Однако для пользователей интернета не секрет, что он содержит и вредную информацию. Так, объём скачиваемой порнопродукции в интернете составляет порядка трети от всего объёма интернет-трафика. Думаю, стоит задуматься о выделении в интернете части, доступной только для зарегистрированного, взрослого пользователя. Это позволит ограничить доступ к вредному контенту детей и подростков, да и многие взрослые, работая в интернете не анонимно, не захотят заходить на те или иные сайты.

Святые отцы говорят о нескольких стадиях развития греха. Сначала идёт прилог (он может быть и внешним, и через помысл), затем сочетание, сосложение. После наступают пленение и сама страсть. Так вот, яркая картинка позволяет легче преодолевать три начальные стадии, а в интернете такие картинки сейчас доступны для всех.

В последние годы интернет стал не просто огромной библиотекой. Его медиасущность стала интерактивной. Как мы знаем, Марк Цукерберг изобрёл Facebook потому, что ему не хватало общения. Поэтому можно сказать, что не Facebook создал социальные связи, сети, а они создали Facebook. И действительно, **социальные сети, блоги, чаты, «Живой журнал», Twitter** стали новыми медиапутями общения между людьми. Они снимают барьеры, преодолевают огромные расстояния, позволяют наладить личные отношения и доверие между людьми, наладить культурный обмен, почувствовать себя частью единой общности (в том числе и религиозной). Поэтому социальные сети, конечно, могут и должны использоваться нами для проповеди Евангелия.

Западные богословы даже уподобляют современные социальные сети той деятельности, которую начал вести апостол Павел, – его Послания, миссионерские визиты, проповеди способствовали быстрому распространению христианства по территории Римской империи. И поэтому Церковь они называют социальной сетью, которая даёт способ делать верующих ближе друг к другу, а значит, по мысли западных богословов, ближе к Богу.

Однако с таким уподоблением нельзя согласиться. Этот образ – Церковь как социальная сеть – практически совпадает с лютеровским представлением о невидимой Церкви. Поразительно, что именно социальные интернет-сети меняют в современном протестантизме образ веры, делая его всё более согласованным с учением Лютера о невидимой Церкви. В порядке вещей, например, такие факты, как участие в воскресном богослужении через онлайн-видеотрансляции, например, в Skype. Таким образом воплощается представление Лютера о Церкви, вернее происходит «развоплощение» Церкви – отрыв христиан от Тела Христова, от Евхаристии.

Конечно, надо понимать, что социальные сети открывают новые пути для агрессии и иного вреда. Думаю, что они несут часть ответственности за разрушение института брака в современном обществе. Виртуальный секс, возможный через социальные сети, через мобильный телефон, наряду с доступностью и «безопасностью» секса, не связанного браком, приводит к тому, что срок вступления в брак отодвигается за 30 лет, да и вообще необходимость брака ставится под сомнение.

Остановлюсь ещё на одной, сугубо специфической проблеме – участии в социальных сетях монашествующих. Святые отцы-аскеты призывают монаха быть в келье, «как рыба в воде» (прп. Антоний Великий). Даже выходя по необходимости из своего монастыря, они старались не обращать внимания на окружающие виды природы, окрестностей, города, то есть пребывать вне рассеянности. Зададим вопрос, насколько современный монах, не выходящий из своего монастыря, верен этому духу древних подвижников, если он имеет сотни, тысячи «друзей» в Facebook, активно ведёт свой ЖЖ, участвует в жарких дискуссиях в блогах?

Хотя эта проблема не является сугубо специфической для монахов. Аскетические правила в той или иной степени применимы для каждого христианина. Все мы призваны в своих помышлениях устремляться к единому на потребу, иметь перед очами своими Бога, не рассеиваться. Выходя же в социальную сеть, человек либо выставляет свой внутренний мир на всеобщее обозрение – вот вам и нарциссизм, вид тщеславия и гордости, либо выдаёт себя за другого – вот вам и лицемерие с безответственностью.

Ещё об одной проблеме, связанной с участием в блогах христиан и священнослужителей, говорит руководитель пресс-службы Московской Патриархии протоиерей Владимир Вигилянский в интервью, данном portalу «Богослов.Ру»: «Пустословие, стеб, зубоскальство – одна из отличительных черт стиля „блогосферы“. Вместо того, чтобы давать образцы культурной благожелательной полемики, священнослужители перенимают у своих собеседников загрязнённый сленгом язык ЖЖ... Как любое другое средство коммуникации, ин-

тернет нейтрален, и только от нас – авторов и пользователей – зависит, станет ли он языком миссии, свидетельством истины, христианской свободы и любви или превратится в мусорную свалку мелких самолюбий, словоблудия и зложелательства... У некоторых авторов „живых журналов“ совершенно утрачено чувство корпоративной солидарности, они ничтоже сумняшеся могут всенародно обсуждать и осуждать действия своих собратьев, сплетничать, делать рискованные обобщения, связанные с негативными сторонами церковной жизни».

Почему так происходит? Отчасти это можно объяснить лёгкостью – без видимого присутствия собеседника – возможности высказать своё зачастую необдуманное мнение. В глаза человека, реально беседующего с тобой, не всё можно сказать, что-то сказать с иронической интонацией. Письмо обычно перечитывают, прежде чем запечатать и отправить по почте (даже электронной). А в блоге, в ЖЖ, в чате, в смс быстро набрал первое, что пришло в голову, – и нажал enter. Конечно, многие занимаются в сети троллингом и совершенно обдуманно.

Наверное, из компьютерных технологий один из самых острых вызовов духовной жизни, да и психическому здоровью, сейчас несут **компьютерные игры**. На новостных полосах можно найти сообщения об убийствах, совершенных геймерами-подростками: друга, продавшего без его согласия виртуальный меч; отца, отобравшего клавиатуру компьютера, чтобы он не смог ночью играть в свою любимую игру, и т. д., и т. п.

Игроманию можно сравнить с наркоманией. Это беда, с которой очень непросто справиться. Некоторые психиатры, к примеру, утверждают, что требуются специальные подходы к её лечению, отличные от подходов, используемых для лечения и реабилитации алкоголиков и наркоманов. При этом с наркоманией идёт борьба на государственном уровне, а любые компьютерные игры практически общедоступны.

Многие подростковые компьютерные игры построены на агрессии и убийствах. Есть игры, в которых задействованы бесовские персонажи. При этом сам играющий, по своему желанию, может встать на сторону как сражающихся с бесами, так и на сторону самих бесов. Такие игры воспитывают в подростках запанибратское отношение к сатанизму.

Естественно, не все игры однозначно вредоносны. Например, в современной медицине с большим успехом используется метод биологически обратной связи, который построен на использовании специальных компьютерных программ. Это может, в частности, развить реакцию у пациентов, страдающих различными заболева-

ниями, тренировать у них сердечно-сосудистую, нервную, мышечную системы.

Есть, к примеру, и специальные развивающие игры, которые даже рекомендуются психологами и педагогами. Есть проекты развивающих игр, стратегий и квестов на христианскую тематику. Можно приветствовать такие попытки, однако очевидно, что это крайне сложная и опасная работа, в которой возможны как кощунства, так и ханжества.

Но все эти проекты окажутся бесполезными, если для достижения цели использовать только развивающиеся игры, отказавшись от комплексного подхода. Потому что истинное развитие происходит в познании реального, а не искусственного, виртуального мира, и инструментом для познания не может служить электронная игрушка, какой бы совершенной она ни была. Даже так называемые «умные» игры не столько развивают интеллект, сколько закабаляют его. Они развивают лишь те стороны интеллекта, которые в жизни оказываются бесполезными, так как эти игры всегда помещают человека в сильно упрощённый мир, регулируемый несколькими чётко сформулированными правилами, в то время как окружающий нас действительный мир ни в какой конечный набор правил втиснуть быть не может. Эти игры не развивают творческую интуицию, а учат мыслить технологически: есть задача, цель и комплекс средств, при помощи которых можно решить эту задачу.

Но даже относительно неопасные игры могут нанести существенный вред, если на них по-настоящему «подсесть». А плотно подсаживается на «игрушку», по разным данным, от 10 до 15 процентов увлекающихся компьютерными играми, причём подсаживаются не только дети и подростки, но и взрослые. На игру у таких геймеров может уходить и несколько часов и даже несколько суток. Может установиться и чёткий ритм: игра после работы или после школы, игра в обеденный перерыв и т. д.

Кстати, такое зависимое поведение может установиться не только от компьютерных игр, но и от самого компьютера, от интернета. Обилие и доступность информации настолько завораживает, что человек может просидеть в сети несколько часов, кликая одну за другой новостную ссылку, отрывая время от работы, от семьи, от молитвы, от сна. И даже если время на ту же молитву ещё есть, то нет уже сил. Да и прочитанная информация, как правило, не идёт на пользу, так как человек не вчитывается, а порхает с одной ссылки на другую. Отсюда такое явление современного общества, как фрагментарность сознания, отсутствие целостного мировоззрения.

Кстати, исследования, проведённые в Великобритании, показали, что сегодня 15-летние подростки по своему интеллектуально-

му развитию равны 13-летним 30 лет назад. Думаю, значительный вклад в эту деградацию вносят именно компьютеры, «убивающие» время.

Ещё раз скажем, что **виртуальная реальность**, даваемая нам в ощущениях с помощью компьютерной игры или иной компьютерной технологии, становится ближе для человека, чем реальная жизнь. Святые отцы особое внимание уделяли опасности для духовной жизни фантазий, мысленному удалению от реальности. В этой виртуальной реальности можно совершать реальные грехи, укореняться в злобе, гордости, сребролюбии, нечистоте. Вопрос: виртуальные добрые дела являются ли таковыми в очах Божиих?

Сегодня не только игры, но и всё новые и новые гаджеты всё более повышают степень вовлечённости людей в виртуальное пространство, всё более стирают грань реальности и виртуальности. Если раньше мужчина при встрече снимал шляпу, то сейчас вынимает из одного уха наушник. Ощущения становятся всё более качественными, и скоро их трудно будет отличить от реальных. Жизнь становится по ощущениям простой и лёгкой, эти ощущения переносятся и на веру – духовные опасности не так уж страшны, посмертная участь человека не пугает. Можно говорить о таких феноменах, как «cappuccino-Christianity» или «Православие-lite». В одном из современных романов-антиутопий описана на самом деле не такая уж далёкая картина, когда люди подключены к интернету через нанопыление на сетчатке глаза. Я сам недавно задумался, а стоит ли тратить усилия на изучение иностранного языка, если через несколько лет можно будет общаться с любым иностранцем с помощью гаджета-переводчика.

Заканчивая своё сообщение, упомяну классический пример ножа, который сам по себе нравственно нейтрален, но которым можно нарезать хлеб, а можно убить человека. Этот образ, конечно, применим и к компьютерной технике. Сама по себе она нравственно нейтральна. Но уж больно этот компьютерный «нож» сложен, он напрямую влияет на интеллект, на чувства, на волю, на душу человека. Это мощное орудие, которое может способствовать человеку в познании евангельских истин, но может привести его и к порабощению греху.

ОТ «ЛИЦА» К «ЮЗЕРНИКУ» – О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Стефан Домусчи, иерей

Московская духовная академия и семинария,
кандидат философских наук

Человек – существо социальное. Это так не только с точки зрения марксистски ориентированных философов, но и с точки зрения религиозных мыслителей. Уже с самого начала бытия человека Бог определяет одиночество как «нехорошее» состояние (Быт. 2: 18). И сама жизнь человека, по мысли митрополита Иоанна (Зизиуласа), «...должна рассматриваться как результат некоего состояния взаимоотношений, отношения личностей»¹.

Однако прежде чем рассмотреть и осмыслить проблемы человеческих взаимоотношений с религиозной точки зрения, обратимся к современному их состоянию.

Размышление над процессами, проходящими в современном обществе, приводят нас к пониманию того, что, внешне оставаясь существом общественным, человек, по сути, «изменяет» своей «социальности». Мы видим всё большее стремление личности закрыться в себе, быть в своей жизни самодостаточной. Некоторые учёные (Х. Яннарас) называют современную цивилизацию атомцентричной, а процессы обособления личности, происходящие в ней, атомизацией общества (В. Дамье). Под социальной атомизацией понимают – «обособление индивидов друг от друга вследствие распада социальных и личностных взаимодействий между ними»².

Однако, несмотря на это, человек ещё никогда не был настолько зависим от социума, как сегодня, причём не только в бытовой, но и в этической сфере. Он вынужден существовать сразу в нескольких социально-этических парадигмах; приученный существовать в рамках общественных ценностей и ориентироваться на них в нравственно маркированных ситуациях, он в то же время начинает воспринимать себя как меру, и нравственным ориентиром начинает считать своё представление или представление определённой группы. Так, например, происходит с уголовными преступниками, которые не нарушают всех существующих норм, но в тех случаях, когда что-то нарушают, – руководствуются своим представлением о норме.

¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия: Сб. статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева пустынь. 2009. С. 300.

² Социологический словарь. URL: <http://enc-dic.com/sociology/Socialnaja-Atomizacija-8665.html>

Христианское богословие лица

В откровении Бог являет себя не только как совершенная сущность, но и как Личность, в том смысле, что с Ним можно вступить в общение. Это обусловлено самим образом Его бытия. Отцы Церкви не доказывали Его существования, для них оно было очевидно, однако им было важно понять, «как Он есть». Ибо в конечном счёте от этого зависело, как должен существовать человек, это связано с тем, что целью его существования является причастность Божественной жизни. Для этого человек должен обладать чем-то, что делало бы его способным к этой причастности. Можно с уверенностью сказать, что возможность общения человеку дана в образе Божиим. Говоря о творении человека по образу Божию, мы утверждаем, что его Богообразность в самой краткой формулировке заключается в слове «личность». Человек так же, как и Бог, обладает личным бытием. Сам термин «лицо», обозначающий в античности театральную маску, получил в христианском богословии «онтологическое наполнение»³ – лицо «...перестало быть просто предикатом бытия, т. е. тем, что добавляется к конкретной вещи»⁴. Однако Бог существует не как одно Лицо, но как три Лица. Таким образом, Троичная модель бытия является иконой или архетипом человеческого бытия. По мысли В. Лосского, «„Отец“ не был бы истинным Отцом, если бы не был обращен к другим Лицам...»⁵. Это значит, что хотя Божественное бытие является тайной, для нас в откровении оно является «общением любви».

Важно подчеркнуть, что это именно общение Лиц, т. е. Они предельно открыты Друг Другу, они не являются Друг для Друга неизвестными.

Когда в XIX веке Н.Ф. Фёдоров писал о том, что догмат о Пресвятой Троице есть наша социальная программа, он имел в виду, что общение людей должно быть общением любви, именно таким его задумывал Бог. В таком случае можно сказать, что тот, кто скрывает лицо, – разрывает эти отношения любви. В Священном Писании мы встречаем мысль о том, что Лицо человека выражает его сердце (Сир. 13: 31), закрытие лица означает расторжение сердечного общения.

«Общение лиц» в мире после грехопадения

Грехопадение прародителей стало причиной изменения образа

³ Чурсанов С.А. Понятие лица как основа православной богословской терминологической системы // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М., 2005. С. 93.

⁴ Иоанн (Зизиюлас), митр. Бытие как общение. М.: СФИПХИ, 2006. С. 34.

⁵ Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 219.

бытия человека, извратило Божественный замысел. Первое знание, которое они получили после греха, было знание собственной наготы. По мысли православного богослова Христоса Яннараса: «Ощущение наготы – это потеря Богодарованного лица, они перестали узнавать друг друга, стали друг для друга чужими. Ощущение наготы вызвано тем, что смотрит „чужой“»⁶.

Более того, кроме потери истинного лица, мы видим попытку создания себе собственного лица, по своему разумению: «...узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясание» (Быт. 3: 7). Несмотря на то, что внешне они просто шьют себе одежду, все отцы понимали это место как первый шаг к утверждению в падшем состоянии. Ведь вместо Богодарованного света и попытки его возвращения через покаяние происходит попытка обойтись без него, своими силами. Закрываясь от чужого, человек видит в нём опасность, таким чужим становится для человека не только другой человек, но и Бог. Адам и Ева бегут от общения с Ним, прячутся «от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт. 3: 8).

Одним из результатов грехопадения является то, что «...природа дробится на множество индивидов, каждый из которых живёт лишь для себя, – индивидов, вероломных по отношению друг к другу и оспаривающих друг у друга право на жизнь»⁷.

Современные проблемы человеческого общения

Естественно, что те изменения в человеческой природе, которые произошли после грехопадения, распространяются на человека и сегодня, на последней глубине он ощущает разрыв и разобщённость с людьми. С богословской точки зрения, такое его состояние не нормально, чаще всего оно характеризуется как болезнь человеческого бытия, его испорченность. Однако вследствие того, что образ Божий в человеке не был уничтожен, но был искажён и замутнён – в нём есть внутреннее стремление, необязательно осознанное, к восстановлению должного состояния.

Ответственность есть способность осознавать ответ, жить им, ибо слово это этимологически восходит к слову *vet⁸, во-первых, обозначающему «договор», во-вторых, родственному слову «вить, связывать» (договор – то, о чём говорили до этого), в конечном счёте обозначает «общественную нравственную договорённость», «общую позицию». Поэтому способность человека быть ответственным означает глубину осознания им некоторых общих для всех принци-

⁶ Яннарас Х. Вера Церкви. URL: <http://www.pagez.ru/olb/04508.php#11>

⁷ Там же.

⁸ Фасмер М. Этимологический словарь. М.: Прогресс, 1986. С. 395.

пов устройства общества и мира. И если принять как истинное, что норма человеческих отношений есть общение в любви, которое в падшем мире предполагает общие нравственные нормы и ответственность друг перед другом, то человек, отказывающийся от ответственности, отказывается от истинного общения, от обладания лицом и в конечном счёте от своей человечности.

Ответственность в интернете

Нет смысла описывать, что такое общение через интернет сегодня. Не секрет также, что интернет даёт возможность быть анонимным при распространении любых сообщений, по почте, на форумах и в блогах. У человека есть возможность подписываться чужим именем, поставить чужое изображение. Таким образом, благоприятные условия для анонимности есть благоприятные условия для безответственности. Если у человека появляется возможность незаметно «покидать» пределы общественной морали – появляется разделение на мораль «их» и «мою». Суть именно в том, что человек находится в некоей пограничной аксиологической ситуации. Как отмечает И.Л. Полотовская, «сознание современного человека весьма склонно к такому поведению, когда сближаются границы нормального и ненормального и патологического, вымысла и действительности, искажаются смысл и ценности обычных ситуаций»⁹. Живя в таком мире двоящихся ценностей и норм, человек каждый раз имеет возможность выбрать основание для совершения и оправдания поступка. Уверенный в возможности и нравственной допустимости такого избирания, он считает себя по-настоящему свободным. Возникает феномен «нравственного скатывания», при котором «сексуальные изображения относительно быстро вызывают у публики некоторое притупление»¹⁰. По мысли Т. Ширрмахера, эффект нравственного скатывания приводит к тому, что человек, зависящий от порнографии, нуждается во всё более безнравственном и жестоком видеоряде. Таким образом, при внутреннем согласии с безнравственным, человеку всё труднее и труднее остановиться в нравственном падении.

Что же происходит, когда человек освобождается от ответственности? Дело в том, что человеку свойственно всё оправдывать. Один из векторов оправдательной деятельности направлен на самого человека, он чувствует необходимость нравственно оправдать акт, детерминированный его свободной волей, т. е. всё то, что

⁹ Полотовская И.Л. Смерть и самоубийство: Россия и мир (Историко-культурологическое развитие проблематики с древнейших времен до наших дней). СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 88.

¹⁰ Бросиус Г.Б. Цит. по: Ширрмахер Т. Правда о порнографии. М., 2009. С. 71.

этика называет поступком. Оправдывая свои поступки, человек соотносит их с признаваемыми им нравственными нормами, но (что важнее), существуя в обществе, он оправдывает свои действия не только перед собой, но и перед обществом. Получая возможность быть анонимным, человек постепенно теряет необходимость оправдывать свои поступки, сначала в сети, но потом он переносит привычку «не искать нравственного основания для своих поступков» и в повседневную жизнь. Такая свобода от оправдания у всё большего числа людей говорит о возрастании волюнтаристских воззрений на нравственность и деградации нравственной картины мира. Причем отличие от волюнтаризма Нового времени, в котором Спиноза, Лейбниц и др. исходили из благости человека, хотя и выводили её из природы человека, сегодняшний волюнтаризм – это волюнтаризм скатывания. Для человека исчезает сама необходимость морали, т. к. общества, перед которым он должен оправдываться, нет, да и сам он, как личность, готовая к встрече и ответственности, исчезает.

ЧЕЛОВЕК В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ: НОВАЯ ПАРАДИГМА ИЛИ ПОСЛЕДНИЙ АКТ?

Дмитрий Лескин, протоиерей

директор Православной классической гимназии,
заведующий межвузовской кафедрой теологии и истории религий,
настоятель Архиерейского подворья, доктор философских наук,
кандидат богословия
(г. Тольятти)

С момента своего появления человек, его природа и назначение, остаётся тайной для себя самого, предметом напряжённого самопознания, «вселенской историей». В пределах европейской традиции мы находим несколько ключевых антропологических парадигм, ставших основополагающими для всей мировой культуры. Величайшей интуицией античности было понимание человека как микрокосма, несущего в себе полноту мироздания. Библейское учение определило человека как носителя образа и подобия Божия, искажённого, но не утраченного полностью вследствие грехопадения. В христианстве антропология неразрывно связана с христологией. Христос явил в себе совершенного человека, свободного от греха и в единстве с Богом¹. Во Христе человеческая природа искуплена и преобразована. Человеческая личность мыслится как бесконечная ценность, ради её спасения совершается Боговоплощение.

Новое время началось с утверждения оптимистического антропоцентризма. Гуманизм провозглашает человеческую природу изначально благой, существующей автономно и не нуждающейся в спасении. Отвергается понятие греха и аскетика как наука борьбы с ним. Однако гуманизм вне ориентации на теоцентризм, а также секуляризм как изгнание из истории «вертикальной» ориентации уже в XIX веке приводят к тотальному развенчанию человека, его радикальной критике в качестве «венца творения». Воспринимаемый как «живая машина» или элемент цепочки биологической эволюции, человек теряет свою онтологическую уникальность. «Если нет Бога, то нет и человека – вот что опытно обнаруживает наше время»², – писал в 1923 году в своей программной статье «Новое Сред-

¹ *Василенко Л.И.* Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000. С. 239.

² *Бердяев Н.А.* Новое Средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. М., 1990. С. 11.

невековье» Н.А. Бердяев. Начатый под лозунгом «борьбы за человека» данный мировоззренческий исход парадоксально приводит к потере человека как ценности.

Эта «игра на понижение» – не порождение вульгарного материализма или рафинированного декадентства: начиная с Ренессанса слишком многие готовы рассуждать о человеке как о преходящей форме антропогенеза, о неизбежности появления новой, сверхчеловеческой формы жизни. От утопического социализма XVIII века к марксизму, от «белокурой бестии» Ницше к расизму Розенберга и Гитлера, от фрейдизма к концепции «одномерного человека» Маркузе, – идёт согласный процесс «антропологической революции», ставящий под сомнение традиционный для Европы антично-средневековый (при всех их различиях) взгляд на человека.

Впервые цивилизация оказывается в совершенно новых условиях. Уже не только социально-экономическое и политическое содержание жизни, не только формы мировоззрений и культур, но сам человек, само своеобразие человеческого мира объявляются подлежащими тотальной переделке в плавильном котле ускоряющегося прогресса. Человеческая природа всё в меньшей степени трактуется в категориях *аутентичности* – значительно чаще в категориях *пригодности* и *приспособленности*. Технологический подход к человеку стал общераспространённым. Если в начале Нового времени он был лишь футурологическим прогнозом, то в век генной инженерии и трансплантологии – насущной реальностью.

Не углубляясь в историко-философский анализ данной проблематики, всё же позволим себе привести один яркий пример, наглядно характеризующий радикальность данных процессов.

Эпоха Просвещения при всём своём гуманистическом пафосе породила ряд весьма характерных текстов, которые лишь на первый взгляд могут показаться для неё маргинальными. Один из них – трактат «Истина или истинная система» Леже Мари Дешана (1716–1774) – монаха-бenedиктинца, казначея монастыря и одновременно французского философа-материалиста. В этой книге, опубликованной полностью только в XX веке, большое место уделено футурологическому прогнозу, представленному весьма основательно. Скрупулёзно описывая идеальное общество будущего, Дешан утверждает, что в нём произойдут коренные изменения человеческой психики. «Совершенный строй нравственности», в котором осуществится социальное равенство и всеобщее благополучие, приведёт к исчезновению отдельных связей между людьми и ярких индивидуальных чувств. На всех лицах будет написан «ясный вид довольства», и все

они приобретут «почти один и тот же вид»³, станут похожи друг на друга даже больше, чем животные одного вида⁴. Сознание людей приобретёт «гармоничность», все будут придерживаться одинакового образа действий. В словах, достойных пера Оруэлла, Дешан (почти за двести лет до последнего и с полным сочувствием) живописует общество, которое достигнет предельной стандартизации условий жизни, а через неё – унификации внутренней жизни человека. На пути к этой всеобщей гармонии придётся уничтожить многое, в том числе изящные искусства, науку и технику. Подлежат ликвидации книги. Коренной модернизации подвергнется язык обновлённого человечества. Он станет «гораздо более простым, гораздо менее богатым, все люди станут говорить на одном языке, а язык этот будет стабилен и не подвержен изменениям»⁵. Из него будут изгнаны понятия, служащие для обозначения нравственных качеств, и даже «термины, напрасно отличающие нас от всех прочих предметов»⁶. Таким образом, через системную примитивизацию языка должно быть осуществлено предельно возможное нивелирование человеческой индивидуальности. «Слово „Бог“ подлежит устранению из наших языков»⁷. Передача традиции, культурная преемственность, система образования – всё это необходимо уйдёт в невозвратное прошлое, уступив место беззаботному благоденствию и покою, – «все дни походили бы один на другой»⁸. Не нужно будет учиться (всё необходимое дети будут усваивать, подражая старшим), письменность исчезнет, отпадёт необходимость «размышлять и рассуждать». Наконец, люди будущего станут умирать «смертью тихой, смертью, похожей на их жизнь... Похороны их не отличались бы от погребения скота... Их мёртвые собратья не должны для них значить больше мёртвой скотины»⁹.

Система Дешана не просто социалистическая утопия, не мечта об идеальном будущем человека в обществе всеобщего равенства и братства. Он проповедует унификацию сознания, ликвидацию понятий свободы, творчества, индивидуальности даже в качестве мыслимых и выражаемых языком категорий, то есть призывает к кардинальному изменению самой человеческой природы. Не в столь яркой форме подобные мысли, однако, встречаются и в «Утопии» Т. Мора, и в «Городе солнца» Т. Кампанеллы, и в «Завещании» Ж. Мелье, и в трактатах энциклопедистов.

³ Дешан Л.М. Истина или истинная система. М., 1973. С. 205.

⁴ Там же. С. 176.

⁵ Там же. С. 296.

⁶ Там же. С. 503.

⁷ Там же. С. 133.

⁸ Там же. С. 211.

⁹ Там же. С. 228–230.

Научно-техническая революция, начавшаяся в XIX веке, утвердила веру в безграничные возможности человека, привела к окончательному закреплению за ним центрального статуса в природе, над которой он призван господствовать с помощью техники. Культ науки и культ машины победоносно шествовали по миру вплоть до современной постиндустриальной эпохи, требуя «не ждть милостей от природы» и провозглашая, что «человек – это звучит гордо». До настоящего времени, несмотря на грозные экологические предзнаменования, сциентизм, как и техницизм, остаются важнейшими мировоззренческими позициями.

Концепты «*прометеева человека*» и «*фаустовского человека*» – покорителя природы, вырывающего у неё сокровенные тайны и самовольно её исправляющего, – стали ключевыми для индустриальной эпохи. Под знаком этих жизнеориентирующих образов происходило насаждение инструментально-технологического отношения к миру, превратившее природу в «лабораторию» и «мастерскую», источник безудержного экспериментаторства и удовлетворения всё разрастающихся материальных потребностей.

Утилитарно-прагматическое восприятие мира своим неизбежным следствием имело формирование подобного же отношения к самому человеку, вырванному из природного контекста и помещённому в порождённую им техническую среду. В яркой форме это отразилось в советской литературе 1920–1930-х годов, когда «электрификация» и «индустриализация» стали сакральными понятиями. В грохоте гигантских промышленныхстроек первых пятилеток чудилось рождение нового мира. Социализм надёжно сомкнулся с индустриализмом, ставшим мощным средством борьбы с «проклятым прошлым» крестьянской России.

У вымощенного тракта,
На гранитном току,
Раздавит раскатистый трактор
Насмерть раскоряку-соху.

М. Герасимов

В этих строках популярного советского поэта «раскоряка-соха» – синоним самой «избяной» Руси, обречённой на уничтожение.

Советский литературный официоз 1920-х годов выразительно передаёт охвативший миллионы пафос поклонения машине, желание молиться или даже слиться с ней: «Шеренги и толпы станков, подземные клокоты огненной печи, подъёмы и спуски нагруженных кранов, дыханье прикованных крепких цилиндров, рокоты газовых

взрывов и мощь молчаливая пресса – вот наши песни, религия, музыка» (А. Гастев)¹⁰. Особенно усердствовала литература для детей, воспевая героический труд советских индустриализаторов:

Где вчера плескались рыбы –
Динамит взрывает глыбы,
Где шумел речной тростник –
Разъезжает паровик.

С. Маршак. Война с Днепром

Мировая революция понималась её вождями не только как форма социального переустройства на началах коллективной собственности и обобществленного производства. Её мессианские амбиции шли неизмеримо дальше, провозглашая конечной целью полное изменение человека и природы в новом мире. Об этом откровенно пишет Л. Троцкий в статье «Искусство революции и социалистическое искусство»: «Если вера только обещала двигать горами, то техника, которая ничего не берёт «на веру», действительно способна срывать и перемещать горы. До сих пор это делалось в целях промышленных (шахты) или транспортных (туннели), в будущем это будет делаться в несравненно более широком масштабе... Человек займётся перерегистрацией гор и рек и вообще будет серьёзно и не раз исправлять природу... Социалистический человек хочет и будет командовать природой во всём её объёме...» Тонкая грань, отделявшая мир человека от мира природы в революционном атеистическом сознании, легко переходит. Чуть ниже Троцкий говорит уже о необходимости «перерегистрации» и самого социалистического человека: «Жизнь, даже чисто физиологическая, станет коллективно-экспериментальной. Человеческий род, застывший хомо сапиенс, снова поступит в радикальную переработку и станет под собственными пальцами – объектом сложнейших методов искусственного отбора и психофизической тренировки»¹¹.

¹⁰ Цит. по: *Шафаревич И.Р.* Две дороги – к одному обрыву. Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 350. В этой же статье приводится ещё один любопытный фрагмент из книги А.Гастева, наглядно характеризующий культовое отношение к технике 1920-х годов: «Мы не будем рваться в эти жалкие выси, которые зовутся небом. Небо – создание праздных, лежачих, ленивых и робких людей. Ринемся вниз! Вместе с огнем, и металлом, и газом, и паром... мы зароемся в глуби, прорежем их тысячу стальных линий, мы осветим и обнажим подземные пропасти каскадами света и наполним их рёвом металла. На многие годы уйдём от неба, от солнца, мерцания звёзд, сольёмся с землей: она в нас, и мы в ней. Мы войдём в землю тысячами, мы войдем туда миллионами, мы войдём океаном людей! Но оттуда не выйдем, не выйдем уже никогда... Мы погибнем, мы схороним себя в ненасытном беге и трудовом ударе. Землею рождённые, мы в неё возвратимся, как сказано древним; но земля преобразится; запертая со всех сторон – без входов и выходов! – она будет полна несмолкаемой бури труда; кругом закованный сталью земной шар будет котлом вселенной, и когда, в исступлении трудового порыва, земля не выдержит и разорвёт стальную броню, она родит новых существ, имя которым уже не будет человек (курсив мой. – Д. Л.).» С. 350–351.

¹¹ *Троцкий Л.Д.* Искусство революции и социалистическое искусство // Правда. 1923. 23 сентября.

О методах этой радикальной переработки человека в бесклассовом обществе прямолинейно рассуждает Н.И. Бухарин: «Пролетарское принуждение во всех формах, начиная от расстрелов, является методом выработки коммунистического человека из человеческого материала капиталистической эпохи»¹².

Совершенно очевидно, что «трудовые армии» 1920-х годов, концепция «милитаризированной рабочей силы», наконец, чудовищная система ГУЛАГа оказываются совершенно приемлемым для новой власти путём достижения существенно улучшенным «человеческим материалом» идеального общества. Мысли Бухарина и Троцкого удивительно созвучны в этом смысле Кампанелле или Дешану. Справедливо утверждение А.С. Панарина, что в XX веке «в России индустриализм явился в неприкрыто бесчеловечных крайностях»¹³.

Почти всё прошлое столетие социализм в его марксистской форме являлся главной левой политической силой, под знаменами которой собирались многочисленные непримиримые противники «старого мира». Здесь сомкнулись и просвещенческий философский утопизм, и политический интернационализм, и сциентистско-техницистский глобализм, и идеология общества-фабрики, и воинствующий атеизм, и квазирелигиозный мессианизм, готовый пойти на неслыханные жертвы ради достижения коммунистического рая.

Такой успех марксизма как двуединства философской теории и социально-политической практики во многом объясняется тем, что он, как верно заметил академик И.Р. Шафаревич, предельно конкретно ответил на два ключевых вопроса, без решения которых невозможно построить ни одной действенной идеологии: *какова общественная сила, избранный народ, руками которого будет демонтироваться прежняя система, и каков высший санкционирующий авторитет движения*¹⁴. Ответом на первый вопрос был – *пролетариат*, на второй – *наука*.

Однако уже во второй половине XX века оба они оказались в значительной мере недействительными. Мировой пролетариат утратил свою былую революционность. Наука также потеряла ореол абсолютной ценности, став массовой, чрезвычайно институализированной и специализированной областью человеческой деятельности, к тому же с весьма не бесспорными заслугами перед человечеством.

¹² Цит. по: Солоухин В.А. При свете дня. Собр. соч. Т. 2. М., 2006. С. 280.

¹³ Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 95.

¹⁴ См.: Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. Собр. соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 326 и далее.

В связи с этим уже в 1960-е годы в США и Европе ищутся и постепенно определяются новые «движущие силы» и «непререкаемые авторитеты», происходит очевидная смена «правил игры». На данном этапе, несмотря на усилия левой интеллигенции, мировой общественностью была осознана опасность социалистической концепции глобального будущего. Слова «Фултонской речи» У. Черчилля, обозначавшие открытое начало «холодной войны», о том, что коммунизм представляет собой «всё возрастающий вызов и опасность для христианской цивилизации», а его «экспансионистские» и «верообратительные» амбиции не имеют пределов, нашли широкий отклик.

Требовалась «смена парадигм». Дискредитировавшая себя откровенным тоталитаризмом и бесчеловечностью социалистическая система вызывала здоровое отторжение во всём мире и не могла уже оставаться в «мейнстриме» развития левой идеологии. Если 1950-е годы такой видный философ-авангардист, как Жан Поль Сартр, предлагал просто игнорировать проникающие на Запад сведения о концентрационных лагерях в СССР, так как это может привести французский пролетариат к отчаянию, то вскоре он заговорил о бюрократичности и репрессивности советского строя. В политике Советского Союза, который после Второй мировой войны перестал восприниматься флагманом прогрессивного мира, Запад вдруг рассмотрел столь неприятные ему, но сохранившиеся вопреки всему черты исторической России, в связи с чем возобновились традиционные обвинения в возрождении великорусского шовинизма, ксенофобии, притеснениях национально-культурных меньшинств, нарушении прав человека и т. д.

Итак, уже не рабочий класс и, тем более, не страна победившего пролетариата определяются отныне в качестве «избранного народа», с помощью которого должна продолжиться «антропологическая революция». Теперь это различные социальные *меньшинства*: сначала студенты и американские негры, вскоре представители нетрадиционных религий и лишённые государственности малые народы, наконец, гомосексуалисты и половые извращенцы. Новым санкционирующим авторитетом и важнейшим мировым достоянием провозглашаются «права человека» или «общечеловеческие ценности», в отстаивании которых в любом конце земного шара все средства хороши. Гарантом их сохранения выступают, естественно, США. Культовыми становятся понятия плюрализма, толерантности, космополитизма, глобализма; нормативными принципами нового мирового порядка объявляются безграничная свобода самовыражения, крайний индивидуализм, «мораль успеха» и «эстетика наслаждения».

Индустриальная цивилизация в её либерально-прогрессивном изводе, порождённая секулярным антропоцентризмом и в не меньшей степени, чем социализм, приводящая к нивелированию и обесцениванию человека, постепенно уступает место *постиндустриальному* или *информационному обществу*. Как социализм, так и западный либерализм тяготеют к построению однополярного мира. Не лишено объективности недавнее утверждение такого отнюдь не теоретика, как С.В. Степашин, председатель Счётной палаты РФ, что современная западная глобализация является «формой экономического тоталитаризма»¹⁵. Оба исторических феномена представляют собой два пути к реализации техницистской утопии, формирующей новую иноприродную и постчеловеческую реальность. Западный путь прогресса более мягкий, чем коммунистический, в большей мере основан на манипулировании и управлении массовым сознанием. Однако обоим характерно утилитарное отношение к человеку, сведение его до уровня «винтика» в социалистической системе или бездумного потребителя искусственно навязанных материальных благ в системе капиталистической. После краха социалистического «второго мира» западный космополитический глобализм осознал себя единственной исторической силой мирового масштаба и окончательно сформулировал свои претензии к человечеству, которые в не меньшей степени, выражаясь приведёнными выше словами Черчилля, являются экспансионистскими и верообратительными, чем коммунистические.

Идеологи нового мирового порядка, уже провозгласившие конец истории и одновекторность развития мира, не нуждаются в его культурном и цивилизационном многообразии и склонны интерпретировать не западные формы общественно-экономической жизни как тупиковые. Ещё в меньшей степени для них является подлинной, а не мнимой ценностью человеческая природа, с которой также можно экспериментировать, если не в физическом (мораторий на клонирование и генетические эксперименты пока ещё действует во многих странах), то в психологическом направлении.

К концу XX века кризис человеческого сознания обнаруживается сразу в нескольких измерениях. «Прометеев человек» Нового времени, выступающий в качестве покорителя природы, на протяжении нескольких столетий демонстрировал инструментальное отношение к миру, что стало причиной многочисленных глобальных проблем современности. Утилитарный функционализм стремится превратить в средство не только природу, но и самого человека. «Безудержная „прометеева воля“ в сочетании с моралью успеха ве-

¹⁵ Степашин С.В. Камо грядеши, планета людей? // Литературная газета. 2010. № 32 (6287). 8 ноября.

дёт к поразительной бесчувственности к правам жизни, неуважению высших тайн человека и космоса»¹⁶.

Кризис проявляется и в сфере ценностей и мотиваций. Налицо снижение общего жизненного тонуса западной цивилизации, утрата пассионарности, человек перестаёт осознавать себя как субъект социально-культурных процессов. Всё ярче проявляется эрозия ценностного каркаса культуры, утрата корней, маргинализируется само понятие европейской идентичности. Особенно сказанное относится к христианским истокам западной цивилизации, упоминание о которых после продолжительных дебатов было исключено из преамбулы общеевропейской конституции. Информационное перепроизводство, продукцию которого современный человек просто не способен в себя вместить, оборачивается дефицитом энергии, прежде всего социальной, утратой интереса к жизни, апатией и депрессией.

Наконец, кризис захватил и нормативную сферу. Всё больше размываются вековые устойчивые процедуры разграничения понятий добра и зла, добродетели и порока, прекрасного и безобразного.

Главным рычагом, с использованием которого начались крупнейшие архитектурные сдвиги в психологии западного человечества, стало раскрепощение сексуальной энергии. Именно высвобождение либидо, активизация инстинктивно-бессознательного подполья человеческой личности оказалась центром приложения многочисленных рекламно-пропагандистских манипуляций. Фрейдизм, особенно в его неофрейдистской интерпретации, оказался чрезвычайно востребованной идеологией (конечно, не наукой, поскольку на статус научности его метод, при всех претензиях, претендовать не может). Если мифологическими олицетворениями Нового времени выступали Прометей и Фауст, то героями постиндустриального общества становятся Нарцисс, Орфей и «восхитительный юноша» Эдип. В постмодернизме «эдипов комплекс», интерпретированный Фрейдом как чувство вины за убийство отца, трансформируется в учение о неизбежности «смерти отца», устранении отца как фигуры – носителя ограничений. Ликвидировав этот ненавистный образ, человечество вступает в эпоху «высшей свободы» – свободы от традиций, в том числе культурных и нравственных, совершается реванш чувственности и инстинкта над разумом и моралью.

Одним из ярких идеологов нового «*нерепрессивного общества*» является Г. Маркузе (1898–1979), стремившийся в своих работах осуществить синтез фрейдизма и марксизма. З. Фрейд, редуци-

¹⁶ Панарин А.С. Указ. соч. С. 273.

руя человека к биологическому уровню и расщепляя человеческую индивидуальность на три противостоящие друг другу области: Бессознательное (Оно), Сознание (Я) и Сверхсознание (Сверх-Я), приходит к пессимистическому выводу, согласно которому психические болезни и страдания – неизбежная плата за «цивилизованную жизнь», результат подавления области Бессознательного посредством контроля Я и Сверх-Я. Если первое функционирует исключительно согласно принципу удовольствия и в нём не существует разделения на добро и зло, то в сфере Сознания и Сверхсознания, возникших под воздействием социально-культурных факторов, формируются моральные нормы, которые стремятся ущемить деятельность Оно. Однако организм хранит воспоминания об утраченном идеальном состоянии неограниченного господства *принципа удовольствия* и пытается вырваться из порабощения. Мораль классифицирует такие попытки как «извращение» и «зло», выступая в качестве репрессивной силы. Фрейд приходит к выводу о подавляющем влиянии на человеческую психику нравственных принципов, сравнивая последние с продуктами разложения, которые вырабатываются клеткой и становятся причиной её гибели. Таким образом, во фрейдизме происходит радикальное развенчание человека: изначальной формой психической деятельности оказывается только инстинктивно-бессознательная жизнь. Области сознания и сверхсознания провозглашаются «отростками» Оно, возникшими в ходе культурного развития человека надстройками, порабощающими непосредственную человеческую энергию. Воспоминание об удовлетворении стоит у истоков человеческого мышления.

Маркузе стремится преодолеть пессимизм Фрейда, утверждая, что подобное ограничение Бессознательного в его исконных правах, характерное для «авторитарных» обществ, может быть преодолено в будущем. Он видит возможность возвращения фундаментального принципа удовольствия в социальное бытие при условии сокрушения «идолов», на которых базируются традиционные культуры. Им присуще *сверхподавление* (*surplus – repression*) инстинктивной жизни человека, что достигается приоритетом рациональности над чувственностью, контролем над внутренней жизнью человека посредством этических категорий «совесть» и «стыд», наконец, тотальной мобилизацией человека с помощью религиозных идеалов, призывающих к аскетизму, а также искусства и науки. Они способны привести целые социальные группы к торжеству «чистой культуры инстинкта смерти». Сняв эти табу, возможно избавиться от ситуации сверхподавления и построить новое, неавторитарное обще-

ство. В нём неизбежно произойдёт регресс культуры, разложится ряд социальных институтов, что с воодушевлением принимается левыми идеологами.

Переход к нерепрессивной цивилизации достижим посредством целой серии революций, среди которых наибольшее значение приобретают:

– *Сексуальная революция*, освобождающая сексуальные инстинкты, провозглашающая отказ от связи сексуальности и деторождения, а также от традиционных форм сексуальной жизни, так называемого «генитального доминирования». Отныне всё тело становится инструментом наслаждения. «Изменение в ценности и объёме либидозных отношений приведёт к разложению институтов, которые регулировали личные межличностные отношения, в частности, моногамной и патриархальной семьи»¹⁷. Орфей выступает как мифологическое олицетворение гомосексуальности, Нарцисс – аутоэротизма. Они отрицают «нормальный Эрос, но не ради аскетического идеала, а ради более совершенного Эроса»¹⁸ и протестуют против репрессивного строя детородной сексуальности.

– *Культурная революция*, призывающая к уничтожению «удушающей» буржуазной культуры и всемерно пропагандирующая «авангардное искусство», в том числе идеологию анархистских движений, субкультуры хиппи, панк и т. д. Многочисленные разновидности рок-музыки, активно воспринимающие технические достижения для максимального воздействия на человеческую психику, становятся флагманами движения. В качестве идеального оружия разрушения традиционного общества формируется триединая «rock-sex-drug» модель.

– *Психоделическая революция*, снимающая диктат репрессивного разума, что наиболее быстро достигается через массовое употребление наркотиков.

Мощнейшим фактором формирования сознания современного человека выступают электронные СМИ. Вторая половина XX века стала временем колоссального развития высоких технологий. Телевидение и интернет в настоящее время являются гегемонами в предоставлении информации. Медиа среда кардинальным образом меняет структуру познания человеком окружающего мира. От находящегося в ней не требуется стадии обучения; не предъявляются серьёзные требования к умственной деятельности. Информация в медиам мире передаётся посредством визуальных образов, активно замещающих собой слово, текст. Принципиальная общедоступность

¹⁷ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 2003. С. 201.

¹⁸ Там же. С. 145.

телекультуры приводит к размыванию различительных культурных признаков, редуцированию понятий сакрального, сокровенного, скрытого от всеобщего обозрения. Формируется психологическое пространство вседозволенности и релятивизма. «IT-революция» в не меньшей степени, чем революция сексуальная, разрушает традиционные правила регуляции общественной и частной жизни, иерархическую систему знаний, приводит к обеднению форм поведения¹⁹.

Психологические изменения в информационном обществе уже вполне очевидны и могут характеризоваться в категориях регресса и девальвации интеллектуальной и духовной сфер человеческой деятельности: затормаживается умственное развитие, деградирует политический процесс, минимизируется роль традиции, обесценивается культурное наследие. Информационный суррогат встаёт на место знания, узкая специализация заменяет классическое образование, при этом предельный утилитаризм цивилизации компенсируется искусственным эмоциональным разогревом и дешёвым мистицизмом, граничащим с китчем. Былые рационализм и культ позитивного знания Нового времени замещаются деинтеллектуализацией и деморализацией времени Новейшего. На смену «тоталитарных крайностей массовых воодушевлений»²⁰, трудового героизма и культивируемой общественной истерии приходит состояние духовной анемии, приглушения в человеке творческой энергии. А чтобы формирующийся вакуум не воспринимался столь болезненно, его заполняют посредством СМИ суррогатами воодушевления – азартом индустрии развлечений, захватывающей безграничностью виртуальных миров и идеологией безудержного потребления. Однако главное назначение разгула «праздника жизни», царящего на экране, – скрыть нарастающую бессмыслицу бытия и не допустить возвращения человека в отрезвляющую реальность самосознания и самоограничения.

В соответствии с запросами нового мирового порядка реформируется и система образования. Уже в 1970-е годы крупный американский футуролог Э. Тоффлер характеризовал переживаемый период как канун совершенно *новой нравственности*, призванной учитывать «ускорение перемен» в современном мире²¹. С огромным числом людей, которых человек видит ежедневно, он вряд ли встретится ещё раз в своей жизни, тем более вступит в серьёзные отношения. Человек постиндустриальной эпохи призван приспособиться

¹⁹ Более подробно см.: Лескин Д., прот. Медиамир и исчезновение детства // Дети в медиамире: Сб. статей. Предисловие. Тольятти, 2010. С. 4–9.

²⁰ Панарин А.С. Указ. соч. С. 94.

²¹ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2008. С. 15.

блываться к постоянно возрастающим изменениям в личной жизни, от него требуется принципиально иной, чем раньше, уровень адаптации. Система образования и призвана обеспечить эту адаптацию, исходящую из краткосрочности и прагматичности человеческих контактов. Люди собираются вместе, чтобы решить конкретные задачи. После этого, точно так же, как это бывает с мобильными спортивными площадками или площадками для игр, происходит «разборка» данных структур, в том числе и людей, которые в них входили.

Знание само по себе перестаёт быть ценностью. Оно всё больше превращается в «скоропортящийся» продукт. Сегодняшний «факт» завтра оказывается дезинформацией. Важнейшим становится не сумма знаний, но умение ею оперировать и выбирать. Очевидно, что такой выбор (а информационная эпоха превращает его в сверхвыбор, т. е. чрезвычайно богатый выбор) нужно осуществлять на основаниях некой системы ценностей. Однако толерантное общество не в праве навязывать молодому человеку единственную систему координат. Пережитком тоталитаризма считает Тоффлер понимание образования как формирования характера и мировоззрения, что является стремлением «заманить или загнать молодёжь силой в систему ценностей стариков»²². Новая система образования может требовать от человека только наличия чёткого представления о собственных ценностях, при этом не имеет значения, какими они будут.

Более того, ценности необязательно должны находиться в рамках одной взаимосвязанной структуры: таких структур у каждого человека может быть несколько, и он, в зависимости от жизненных условий, должен их последовательно применять. Очевидно, что в данной концепции целостное мировоззрение и наличие идеалов не имеет никакого значения: требуются только адаптация, стилизация, встраивание в существующую динамичную систему с целью извлечения конкретной пользы. Тогда такие психологические практики, как нейро-лингвистическое программирование, получившее широкое распространение начиная с 1980-х годов, бесконечные управленческие тренинг-семинары, методики командообразования (team-building) в маркетинге, особенно активно используемые сетевыми компаниями, и т. д., становятся не только оправданными, но и ключевыми направлениями перестройки сознания и межличностных отношений.

В соответствии с данными требованиями должна измениться и система образования. На место устоявшихся дисциплин со сформированной «базой данных» должны прийти многочисленные крат-

²² Тоффлер Э. Указ. соч.

косрочные курсы продолжительностью до трёх недель. Необходимы «вероятностные учебные планы», обучение детей оперированию проблемами, которые носят гипотетический характер. Например, занятия, моделирующие контакты с внеземными цивилизациями и порождениями генетических экспериментов, жизнь в подводных поселениях или на других планетах. Наконец, школа должна поощрять учащихся к «экспериментированию с типами семьи будущего»²³, что вполне реализовано сегодня в курсах «полового просвещения».

Такая школа, по мнению Тоффлера, выраженному ещё 40 лет назад, позволит сформировать людей с яркой индивидуальностью, способных породить многообразие идей, политических и социальных подсистем и т. д. Так ли это на самом деле? В своих более поздних работах и сам Тоффлер в значительной степени утрачивает былой оптимистический задор. На наш взгляд, главным результатом описанных выше процессов, характерных для информационного общества, станет отнюдь не максимальное освобождение человеческого потенциала и невиданный расцвет каждой отдельной индивидуальности, когда ни общественные ограничения, ни моральные нормы, ни религиозные и культурные традиции уже не будут препятствовать её полной самореализации, но беспрецедентное ниспровержение человеческой природы. Гуманизация всех сфер человеческого бытия, призыв к которой был начертан на знаменах сокрушителей старого «мира насилия», на поверку приводит к неслыханной дегуманизации. Цитировавшийся выше Г. Маркузе, философия которого стала формой радикального низведения человека к его биологическому уровню, откровенно утверждал, что ради полноценного возвращения в мир принципа удовольствия придётся принести в жертву не только культурную и интеллектуальную жизнь, но само понятие человеческой личности. Он справедливо называет личность «одним из самых непреступных идеологических укреплений современной культуры»²⁴ – напомним, культуры, в основании которой лежат христианские ценности, – и призывает к разрушению понятия автономного индивидуума.

Изгнанный из сферы серьёзного бытия, утративший надёжные критерии разграничения добра и зла, переставший ставить себя перед лицом Вечности, раскрепостивший и безудержно эксплуатирующий свои инстинкты, вытесненный техникой из системы производства, проводящий большую часть своего времени в формировании и удовлетворении искусственно создаваемых потребностей, ищущий, прежде всего, удовольствий – такой человек рискует сой-

²³ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 447–448.

²⁴ Маркузе Г. Указ. соч. С. 56.

ти со сцены истории, утратив свою вселенскую неповторимость и добровольно уступив место новому, уже постчеловеческому миру.

Альтернативой этому гибельному пути является восстановление ключевой идеи о человеке как существе, не сводимом к одной материальной составляющей, – которая получила своё предельно глубокое раскрытие в христианском учении об образе и подобию Божию в человеке, о чём говорилось в начале статьи.

ПОСТМОДЕРНИЗМ И РУССКИЙ РЕАЛИЗМ

А.Н. Родына

преподаватель Киевской духовной академии и семинарии,
преподаватель Института филологии
Киевского национального университета им. Т. Шевченко

Мы обсуждаем на этой конференции возможные реакции на вызовы «технического мира», но трудно прогнозировать их без осмысления того, какие творческие стили могут быть при этом задействованы. Тот стиль, который сейчас доминирует и который принято называть постмодернизмом (хотя некоторые его приверженцы и уклоняются от такой самоидентификации), утверждается довольно агрессивно как безальтернативный стиль «посленовой исторической эпохи». Устами глашатаев постмодернизма объявлено, ни много ни мало, об отмене прогресса: «Обращение к великим нарративам исключено; и мы не можем прибегать ни к диалектике Духа, ни к эмансипации человечества как оправданию постмодернистского научного дискурса» [1]. Одним из последствий перехода к постмодернизму является культурно-цивилизационный полицентризм: «Постмодернистская мысль вызвала энергичное отторжение западного интеллектуального «канона», давно уже обозначившегося и утвердившегося в образе европейца, занимающего привилегированное положение в обществе... Слишком много грехов было совершено под прикрытием западных ценностей» [2].

Декларации громкие, хотя по экспрессии отрицания и не все новы. Два столетия назад столь же энергично сбрасывали «оковы рационализма» романтики первой волны. Они восстали тогда против цензора, который мешал им творить героев из любого неординарного характера, а не только из тех, кто полезен государству и обществу. Рассудку слишком скучно стало экспериментировать в ретортах, и он выпустил героев в «несовершенный мир», с тем чтобы они его «пересоздали». На роль «пересоздателей» были мобилизованы не только языческие герои, реабилитированные Ренессансом, но и Люцифер-Сатана, а с ним и другие демоны-богоборцы: природа энергии, делающая героя «неординарной личностью», романтиков мало заботила. На самом деле романтики не только не скинули «оковы рационализма», но и подчинили рационалистической редукции, в дополнение к отвлечённо-умственной, волевою сферу человеческой личности.

«Пересоздать» творение Божие на основе редуцированной мудрости падшего создания – это и есть Революция как духовный феномен. С тех пор как романтический стиль возобладали, история человечества развивается под революционными лозунгами. Отменяют ли их постмодернизм или он всего лишь сглаживает углы люциферического Модерна – вот в чём вопрос.

«Жизнь, – провозгласил в начале XX века неоромантик Д. Донцов, основоположник украинского национализма, – это постоянное срывание оков, это борьба, и потому нравственными являются все качества, которые увеличивают способность к борьбе... Это мораль, которая ненавидит „добрых людей“, которые потому „добры, что не настолько ещё сильны, чтобы стать злыми“; которая протестует против „человечности“, угнетающей веру в себя и желание обрести своё место под солнцем... Это мораль, которая на все вопросы этических „евнухов“: „Счастливы ли вы?“ – отвечает гордыми словами байроновского Люцифера: „Мы могучи!“» [3].

Революционный пассионарий Донцов замечателен тем, что, во-первых, свои идеи выражал с циничнейшей прямоотой, а во-вторых, был не отвлечённым теоретиком, а практиком – идейно руководил и петлюровцами, и бандеровцами. «Острых углов» после него осталось столько, что, казалось бы, встроить его идеи в «мягкий» дискурс в принципе невозможно. Но в постмодернистской среде нынешней Украины отношение к ним более чем терпимое. Донцова пропагандируют уважаемые СМИ, в школьных учебниках его изображают героем. Может, Украина – это недопостмодерн? Но ведь и Европа, пристально «мониторящая» каждое шевеление «партнёра», в упор не замечает пропаганды нацизма.

«По плодам их узнаете их» (Мф. 7: 16). Если судить по плодам, произрастающим в постмодернистском саду Украины, и не только в нём, постмодернизм модернизму точно не антагонист. Это реакция не столько на сами модернистские революции, сколько на тот испуг, который породили они в человечестве. Заявляя об «отсутствии неколебимых основ для человеческого знания» [4], постмодернисты отнюдь не ставят под сомнение саму романтическую претензию «пересоздавать» мир на основе произвольно конструируемых рационалистических сценариев.

«Ирония, метаязыковая игра, высказывание в квадрате» [5] – вот, в сущности, весь предьявленный постмодернизмом арсенал. Согласитесь, этого слишком мало для «отмены Модерна».

Да, при иронично-игровом подходе можно позволить и в Бога верить, и даже серьёзно верить. Чего верующему позволить нельзя, так это требовать серьёзной реакции на свою веру. Если он будет слишком настойчив, его «религиозные нарративы» обя-

вят позавчерашним днём, на него навесят ярлык «фундаменталиста» или «фоба» и в «хорошем обществе» (т. е. в «респектабельных СМИ») принимать не станут. Да и постмодернистская юстиция не такая уж «мягкая»: не только за действия, но и за публичные высказывания, посягающие на «игривость», порой карает реальными сроками.

Ирония, что о ней ни фантазируют, всего лишь облицовочный материал. Она годится на то, чтобы отделать под «полицентризм» «старый добрый европоцентризм» и делать вид, будто «прогресс по-европейски» не завёл человечество в тупик.

Понятие прогресса как движения целенаправленного – христианского происхождения. Об этом здесь уже говорилось. Вот только когда уважаемый Андрей Николаевич Павленко утверждает, что до эпохи Возрождения «линейная машина времени» обслуживала христианскую Церковь, а дальше стала обслуживать раскрепощённого человека, как бы получается, что христианство не просто задавало вектор («вперёд»), а само же и формулировало историческую идею прогресса. На самом деле вектор, заданный христианством, отнюдь не исторический – «от тёмного прошлого к светлому будущему». Апокалиптические картины Откровения «светлым венцом истории» назвать затруднительно. Для отдельной личности целью движения является святость, обеспечивающая переход в жизнь вечную; для христианского народа это некий идеал Небесной Общины, которому усваются черты святости, – таким образом, стрелка, как видим, уходит в трансцендентность. С историей этот идеал как раз пребывает в весьма непростых отношениях: соблазн подчинить его политике всегда был велик, из чего, однако, не следует, что это политический идеал и что в зависимости от исторических обстоятельств он может переходить в другой политический идеал. Богу Богово, а кесарю кесарево – это не о смысле творчества. Смысл творчества у Бога и у человека, в том числе и у кесаря, один и тот же. Лишившись в рационализме опор Божественного Откровения, движение утратило чёткую цель, и «прогресс» стал обслуживать идеологии – рационалистические суррогаты религии. Когда цель сделалась совсем расплывчатой, она стала мерещиться повсюду. Но импульс движения вперёд по-прежнему действует, и это всё тот же импульс, который был задан христианством. Постмодернизм, полагая, что отменяет его, на самом деле всего лишь списывается в своей неспособности идентифицировать цель.

Утрата идеала, а с ним и мотивации к совершенствованию – симптом глубокой старости. Не благородной и благообразной, а злой и жалкой – той, которую напророчил человечеству библейский вождь: «Сколько будет слабость век от старости, столько будет умно-

жаться зло для живущих. Ещё дальше удалится истина, и приблизится ложь» (3 Езд. 14: 16–17).

Такая старость не может не удручать, и, чтобы не впасть в депрессию, постмодернизм предлагает воспользоваться стимуляторами идейного омоложения, прибегнуть к идеологической пластике. Под скальпелем «хирурга»-политтехнолога дряхлые романтические идеи какое-то время выглядят помолодевшими. Если иллюзию молодости можно вернуть, никуда не двигаясь, зачем вообще куда-то двигаться – к этому и сводится постмодернистская «отмена прогресса».

Невольно возникает ассоциация с тем паническим страхом, которым «ненаивный» [6] человек Постмодерна одержим перед биологическим старением своего организма. Хотя, разумеется, параллель эта не может быть полной: в отличие от биологического, духовный организм всё же способен омолаживаться. Для него существует реальная, а не мнимая альтернатива дряхлению, и те, кто взыскивают такой альтернативы, постмодернизму вправе предъявить упрёк в том, что он не только сам не ищет её, но и, навязывая «игривую ироничность» в качестве этикета, намеренно уводит в сторону от поиска, предполагающего серьёзный ответ.

Такой поиск, чего доброго, наведёт на мысль, что переоценка модернистских «нарративов» требует не отмены идеи прогресса, а пересмотра его качества, прежде всего отказа от интенции пересоздать мир без Бога. Это открытие, в свою очередь, может породить догадку, будто ирония, напущенная постмодернизмом, служит дымовой завесой для того, чтобы скрыть очевидное: то, что главная, самая глубинная, интенция у него та же, что и у якобы отменяемого им модернизма.

Цензор, которого романтики устранили, – это заповеди христианской веры. «Ведь адом сделал мир Ты для меня... и раем! А это – лишь земля!» [7] – в этом вопле, обращённом к Небу, романтик выражает недовольство тем, что Бог «навязывает» ему различие добра и зла. Однако без этого различия, вполне серьёзно убеждены христиане, земля неминуемо превратится для человека в сплошной ад; пленённый привременным, человек перестанет прозревать в земном черты вечности – и рай, вечная жизнь, закроется для него. Ни под какой ироничной обёрткой эту тревогу не скрыть, да и не может быть христианин ироничным, когда речь идёт о спасении души. А потому, пока христианство живо, требование вернуть Цензора, неугодного романтикам, будет звучать в этом мире на полном серьёзе. Этот Цензор требует смирения всякого человека перед истиной – не сегодняшней или вчерашней, не той, что, по образному слову философа, «с грибами родилась» (Сковорода), а перед Истиной, которая всегда была, есть и будет; не сконструированной чело-

веком, а являющейся первоисточником жизни и конечной её целью. «В начале было Слово...» (Ин.1: 1). В христианстве тот, кто к этому Слову чуток, противопоставляется романтику как реалист [8].

Для реалиста важен живой образ личности, а не абстракции, придуманные для её описания: сегодня этот человек кажется мне скупым и вызывает антипатию, но, может статься, завтра я точно так же буду восхищаться его бережливостью: бережливость и скупость – одно и то же качество, а добродетель оно или порок – зависит от меры. Цельный образ скорее символичен, чем логичен. Логика, если её последовательно применять, превращает икону в «чёрный квадрат». Романтизм – последняя стадия этого превращения. Начиналось же всё в Средневековье: ещё в готике редукция к абстрактной формуле оказалась важнее живого образа: отношение к человеку предопределялось тем, какая из дихотомий задействована: например, «скупость – щедрость» или «бережливость – расточительность». Ренессанс был антиготической революцией, но и в нём живой образ преимущественно оставался функцией редуцированной истины.

Рационалистическую редукцию можно сравнить со скальпелем, которым рассекают организм, чтобы отыскать в нём «моторчик» жизни. Благодаря вивисекции узнать можно многое, вот только «лягушка» после этого не оживёт. У реалиста жажда истины всегда сочетается с любованием красотой творения, а потому его собственное творчество предполагает соборность истины и красоты. Убийство «лягушки» из любопытства почитается за богоборческий грех; реалист верит в то, что тайна жизни может открыться ему и под щадящим жизнь острым созерцательным взглядом. Чем внимательнее созерцаешь, тем точнее будет портрет, и совсем не факт, что он хуже объяснит «лягушку», чем описание её трупа под микроскопом.

Господь, открывая человеку Истину, оставил ему не научный трактат, а Текст, исполненный живой художественной образности. Это не потому, что он рассчитан, так сказать, на массового адресата: чтобы проникнуть в глубину его смыслов, требуются как раз способности экстраординарные. Стиль Евангелия – теофания, а не анализ, явление Бога, а не Его объяснение. И Своим ученикам Христос заповедал творить в себе не мозаику тех или иных качеств, а являть цельный образ жертвенного человека. Потому апостолы не «моральные кодексы» составляли, а призывали смотреть «на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас» (Флп. 3: 17).

«Каждый святой – художник», – афористично выразил творческий смысл христианского преображения митр. Георгий (Ходр) [9]. Художником нельзя сделаться, только уразумев и научившись самому объяснять некие истины – художник должен уметь являть

образ. Художник-святой должен научиться являть собой цельный образ Бога Живаго. Это самый трудный из видов творчества, по-научному он называется «христианизация».

Христианизация народа – не крещение плюс катехизация, а преобразование доминирующего творческого стиля из языческого в христианский. Если внимательно всмотреться во всякий языческий стиль, то легко увидеть в нём нечто глубоко родственное европейскому рационализму. Это то, что о. Александр Шмеман называл «объективизацией» Бога – дроблением единого творческого начала на два: отмирное и неотмирное, сакральное и секулярное. В раю секулярному не было места – там каждый был священником, ибо со-творил Творцу. Первородный грех «состоит не в том, что люди нарушили закон, то есть восстали против «авторитета», а в том, что они и Бога, и мир ощутили как «авторитет», «объективизировали», что они сами себя заключили в эту темницу» [10]. Темница оказалась столь глубокой, что для того, чтобы указать человеку выход из неё, понадобилось вочеловечение Самого Бога. Но и после Христа свобода оставаться в темнице от человека никуда не делась. «Падение Адама и Евы совершается, продолжается, действует всегда, и locus этого действия не какая-то отвлечённая „природа“, которую-де мы унаследовали от Адама, „locus“ этот – цивилизация. Она и есть „змей-искуситель“. Она открывает человеку его возможности (неограниченные!) и скрывает от него тем самым его онтологическую ограниченность...» [11].

Если тупик рационализма в широком понимании (как объективизации Божества) был предопределён в момент грехопадения, то тупик европейского рационализма (мировоззренческой системы Нового времени), развившегося как ересь внутри христианства, был предопределён, когда Церковь, призванная являть человеку Бога, стала уклоняться от долга теофании на языческий путь Его объяснения.

Змей-«цивилизация» дала человеку власть превращать камни в хлебы, позволила обрести могучие крылья, подчинила все царства мира (Мф. 4: 3–9). Тех же, кто напоминал ему о его «онтологической ограниченности», цивилизованный человек всегда старался уподобить себе. Но в XIX веке реализм чудесным образом обновился в России: источник реалистического вдохновения забил здесь с новой силой.

Удивительно, но именно романтизм, течение, уклонившееся в богоборчество, способствовал этому обновлению. Перевернувший иерархию, поставивший выше христианской книжности фольклор, а книжного языка – разговорный язык, он породил в России моду на «народность». На этой волне возникли декабризм, украин-

нофильство и другие подражательные Западу направления, но в самом плодотворном слое русской культуры протест приобрёл существенно иные черты. В нём в качестве жертвы, достойной реабилитации, была воспринята подавленная барокко и классицизмом русско-византийская книжность, которая не воспринималась в качестве антагониста фольклору, а используемый ею церковнославянский язык – в качестве угнетателя разговорных диалектов. Оказалось, что на основе этой книжности и оплодотворённого ею устного народного творчества с его идеалом-иконой Святой Руси русским вполне по силам не подражать новоевропейскому стилю, а преобразовать его на свой лад.

Русские реалисты XIX века многое переняли у европейцев, но переняли с «различением», выбирая только то, что созвучно цельно-образному мироощущению. Именно по этому признаку Шекспир оказался для Пушкина «своим», а Мольер «чужим»: «Лица, созданные Шекспиром, не суть, как у Мольера, типы такой-то страсти, такого-то порока; но существа живые, исполненные многих страстей, многих пороков; обстоятельства развивают перед зрителем их разнообразные и многосторонние характеры. У Мольера скупой скуп – и только; у Шекспира Шейлок скуп, сметлив, мстителен, чадолюбив, остроумен» [12].

Обновление русского реализма в XIX веке имело черты новой христианизации, правда, на этот раз не всенародной, а христианизации европеизированного образованного слоя. В этом глубоко секуляризованном слое бóльшим авторитетом пользовались литераторы, нежели священнослужители, поэтому в учебниках по истории культуры расцвет русского реализма XIX века чаще всего ассоциируется с такими именами, как Пушкин, Гоголь, Достоевский... Можно ли их приравнивать к «христианизаторам»? Авторитетный учёный В. Непомнящий даёт на этот вопрос утвердительный ответ: «...смысл и дух творчества Пушкина, суть его идеалов не имеют в целом ничего общего ни с изощрённым католическим искусством приспособлять небесное для земных нужд, ни с прагматической линейностью протестантизма, ни с неоязыческим спиритуализмом... Полнота и ясность пушкинского созерцания Божьего мира – во всем величии его Замысла и во всей изуродованности его грехом – ведут к идеалам такой высоты, которая граничит с неотмирностью, составляющей одну из ключевых черт православного строя мысли и чувства» [13]. О том, что такая точка зрения не просто филологическая гипербола, свидетельствует то, что её разделяют многие авторитетные богословы, например, о. Василий Зеньковский и о. Александр Шмеман. Последний довольно убедительно обосновал неправомочность сведения понятия «христианская

литература» только к тем сочинениям, что написаны на церковные темы и претендуют быть «пособиями по христианскому благочестию». Как раз наоборот, для этой литературы, которой немало выставлено на полках церковных книжных лавок, чаще всего характерен «мольеровский» подход – когда образы являются лишь иллюстрациями к какому-нибудь нравоучению. Для о. Александра христианским можно считать лишь такого автора, у которого имеется «триединая интуиция сотворённости-падшести-возрождённости человека» [14].

«Интуиция сотворённости укоренена в ощущении и принятии изначальной „положительности“ Божьего творения... Ощущение мира как бессмыслицы и абсурда, „онтологический“ пессимизм, отрицание жизни как таковой, манихейский дуализм во всех его проявлениях и оттенках – неизбежно выводят за пределы христианства. Сколь бы ни было в мире уродства, страдания и зла, сколь бы он падшим – а христианство столь же твёрдо утверждает, что он „во зле лежит“, – в первооснове своей он светел, а не тёмн, осмыслен, а не бессмыслен, хорош, а не плох. Этот глубинный „космизм“ христианского мироощущения может затемняться и искажаться, но пока есть пусть самая слабая „отнесённость“ к нему в самих первоисточниках творчества, это последнее остаётся христианским» [15].

«Интуиция падшести» велит воспринимать зло не как «какую-то саму в себе обоснованную «сущность»» и не как «простой отрицательный знак, всего лишь отсутствие добра, как это кажется рационалистам всех оттенков в их утопическом оптимизме», а как «всегда и прежде всего именно падшесть. Падшесть же может только то, что высоко. И чем выше, прекраснее и драгоценнее то, что падает, – тем сильнее ужас, горе и страдание... Какими бы причинами ни было падение это вызвано, сколь ни казалось бы оно „закономерным“ и „обоснованным“, нет ему ни объяснения, ни оправдания, ни „извинения“. Есть только ужас, горе и страдание» [16].

«Интуиция возрождённости» не имеет ничего общего с гуманистическим оптимизмом, с «верой в «прогресс», «светлое будущее» и «торжество разума»». «Всего этого нет в христианском благовестии о возрождении и спасении... В нём... есть неистребимая вера в возможность для человека возродиться, отказ „поставить крест“ раз и навсегда на ком бы то ни было и на чём бы то ни было. Всё возможно, если человек свою совесть... Ничто не закрыто, не осуждено, не проклято» [17].

Исходя из этого критерия, Гоголь – автор «Петербургских повестей» – христианский писатель, но его «Выбранные места...» – преимущественно религиозный романтизм [18].

Лев Толстой к религиозному романтизму тоже был предрасположен с юности, но пока художник подчинял в нём «учёного», он яв-

лял потрясающие по убедительности реалистические образы; когда же гармония знания и искусства распалась в его сознании, он, со всем присущим ему максимализмом проникшись нигилистическим духом протестантизма, превратился в одного из злейших романтиков предреволюционной России, стал воистину «зеркалом русской революции».

Всю жизнь неистово боролся в себе с романтическими искушениями Достоевский. Сам внутренний диалог романтика с реалистом в нём глубоко психологичен и реалистичен, но когда он пытается выразиться монологично, философствовать, так сказать, научно – он скорее романтик, чем реалист: Иван Карамзов побеждает и Алёшу, и старца Зосиму.

Наука по-новоевропейски – это преимущественно монолог, а потому всё, что реалистично в русской литературе XIX века, имеет черты «антинаучности». Но эта «антинаучность» уже не похожа на средневековый синкретизм, а является совершенно новой по качеству, своего рода «постнаучной» перекодировкой новоевропейского опыта в духе византийско-русской реалистической традиции.

«Постнаучны» в этом смысле не только классики русской художественной литературы, но даже, в какой-то степени, и учёные-естествоиспытатели. Для того чтобы по-настоящему развивать в России химические знания, – полагал Д.И. Менделеев, – необходимо не только делать то, что «делали пришельцы, возбуждавшие интерес, сами знавшие на самом деле науку и её разработавшие», но и уметь «внушить своим слушателям стремление к необходимости дальнейшего развития науки при помощи своих родных сил» [19]. Что конкретно имеется в виду, великий химик объясняет в статье «Исследование водных растворов по удельному весу»: «Это исследование посвящается памяти матери её последышем... Умирая, [она] завещала: избегать латинского самообольщения, настаивать в труде, а не в словах и терпеливо искать Божескую, или научную, правду, ибо понимала, сколь часто диалектика обманывает, сколь многое ещё должно узнать и как при помощи науки, без насилия, любовно, но твёрдо устраняются предрассудки и ошибки, а достигаются: охрана добытой истины, свобода дальнейшего развития, общее благо и внутреннее благополучие. Заветы матери считаю священными» [20].

Выдающимся «постнаучным» богословом был свт. Игнатий (Брянчанинов), рационалистической теологии Запада противопоставивший богословие преображения в духе исихазма-паламизма. Исихазм, удерживавший Византию от пленения рационализмом, сообщил и русской средневековой культуре иммунитет к евро-

пейской секуляризации. Это был тот источник, из которого черпало творческое вдохновение русское старчество XIX века. Но если старцы новоевропейской учёностью в основном пренебрегали, по формально-стилистическим признакам сближаясь с фольклором, то у свт. Игнатия, получившего блестящее светское образование, этот новый опыт был творчески учтён, переосмыслен и преобразован в духе исихазма.

К сожалению, церковная элита оказалась нечуткой к русскому реализму XIX века, не разглядела в нём альтернативы романтическому пути, приведшему Россию к катастрофе 1917 года.

Двадцатый век в своём «рационалистическом безумии» смешал понятия: романтизм-модернизм стал называться реализмом (правда, «социалистическим»), а многие реалисты (как Андрей Платонов), наоборот, числились в стане модернистов. Это затрудняло ориентацию в духовном пространстве, но интуитивно интеллигенция воспринимала творческий стиль реалистической классики XIX века как послерационалистический стиль, антагонистичный модернизму. Неудивительно, что в 80–90-е годы, когда пресс государственного атеизма ослаб, эти интеллигенты стали с энтузиазмом воцерковляться. Церковь возвращала им смысл движения вперёд – творческое уподобление Богочеловеку, и они даже готовы были примириться с тем равнодушием, а порой и недоброжелательством, с которыми церковная элита продолжала относиться к их поводырям на прошлом пути ко Христу. Намного труднее им было примириться с тем, что те же самые круги демонстрируют вполне терпимое отношение к романтизму, из чего как бы следует, что светский реализм не в почёте у них отнюдь не по вероучительным соображениям. Одно дело отречься от учителя ради верности Первоучителю, и совсем другое – ради того, чтобы подстроиться ко вкусу новых учителей.

Когда эти учителя зовут к «первохристианской общине», это равнозначно подмене идеала как «живой иконы» если не какой-нибудь авангардистской геометрией, то чем-то вроде того. Для реалиста в принципе немислимо воссоздать дух первохристианской общины, так как для этого потребовалось бы воссоздать и весь остальной исторический антураж: первохристиане были другими в общине, потому что они были непохожи на нас и в повседневной жизни; игнорировать этот факт – значит впасть в романтизм. Быть «первохристианином» лишь в Церкви реалисту не только невозможно психологически, но и сама претензия для него равноценна измене Господу, чьим Промыслом мы поставлены в совсем другие обстоятельства христианского творчества. В чём-то нам сегодня легче уподобляться Христу, а в чём-то намного труднее – преодоления

этих трудностей Господь ждёт от нас, а вместо этого мы затеваем постмодернистскую игру в «первохристиан». Первохристианство годится для подражания как конкретный образ апостола, мученика, аскета, но не как абстрактный феномен «идеального христианства». Исходить из того, что «идеальное» или «более близкое к идеальному» христианство когда бы то ни было существовало, – проявление «хронологического провинциализма», как метко определил подобные грёзы К. Льюис. Автономизация церковного стиля как имитации «первохристианского» от остального, «непервохристианского», творчества – это банальная редукция христианизации к внешнему благочестию. Молитва, участие в церковных таинствах – это соучастие человека в творческом акте творения Богом Вселенной; реалист, как внимательный созерцатель и тонкий психолог, знает, что нельзя стать Ему сотворцом, не развив в себе каждодневным упорным трудом выдающихся творческих качеств. Именно так он понимает евангельское изречение: «Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11: 12). Как ещё сказал поэт, «душа обязана трудиться и день и ночь, и день и ночь» – и на литургию она должна приносить в жертву Богу не кегли из постмодернистской игры, а реальные плоды творчества. Если я в повседневной жизни не творю из себя христианина – какие дары я могу предъявить Господу в надежде получить от Него ответный Дар?

Чем больше малится душа новоевропейского человека, тем меньше она способна на жертвенность ради истины и тем сильнее соблазн заглушить в себе противоестественное равнодушие к истине изошрённым рационализированием. Отождествляя научность с эрудицией, превыше всего ценя в учёном навыки постмодернистского «плетения силлогизмов», а отсутствие таковых квалифицируя как «невежество» и «обскурантизм», научные богословы-постмодернисты формируют и в печатных изданиях, и в духовных школах, и в православном сегменте интернета довольно недружественную по отношению к русскому реализму среду. Этих адептов новоевропейской учёности раздражает всё, что имеет отношение к идеалу Святой Руси – тому идеалу, который пока ещё способен реально скреплять православную «общину», объединять русских людей в народ. Для богословов-постмодернистов это всего лишь «миф», неактуальный «нарратив», который должен быть отменён... нет, на поверку даже не ради возрождения «первохристианской общины»: весьма софистичные в научном богословствовании, в своих «блогословских» претензиях они на удивление скромны, солидаризируясь, по сути, с конструкторами «вместорусских» политических наций.

Сегодня приходится констатировать, что русское старчество как феномен к началу XXI века почти иссякло. Уже почти весь народ превратился в европеизированный «образованный слой», а на такой почве старчество имеет тенденцию вырождаться в романтическое младостарчество – по сути, антистарчество. В этих условиях христианизация «образованного слоя» становится ключевым вопросом выживания православной Русской цивилизации. Пытаться осуществить эту задачу, продолжая играть в революционные реформы, навязывая под видом реальных целей воображенные рационалистические конструкты (например, «болонское процветание»), равнозначно капитуляции. Самостоятельного творчества (которое только и бывает исторически успешным) у нас не получится без реалистического «различения духов» современного Запада, предполагающего чуткость к личному и живому образу Истины – ту чуткость, которая всегда отличала православного человека.

Литература

1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Алетейя, 1998. С. 145.
2. Тарнас Р. История западного мышления (Страсти западного ума). М.: Крон-Пресс, 1995 // URL: <http://psylib.org.ua/books/tarna01/txt11.htm>
3. Донцов Д. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів, 2001. С. 375–376.
4. Тарнас Р. Указ. соч.
5. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» // Иностранная литература. 1988. № 10. С. 194.
6. Там же.
7. Мицкевич А. Стихотворения, поэмы. М.: Худож. литература, 1968. С. 266.
8. «Церковное понимание искусства было, и есть, и будет одно: реализм» // Павел Флоренский, свящ. Канонический реализм иконы // URL: <http://newortart.narod.ru/documents/Florensky.htm/>
9. Георгий (Ходр), митр. Призыв Духа (Церковь и общество) // Дух і літера. 2006. С. 162.
10. Александр Шмеман, прот. Собр. статей (1947–1983). М.: Русский путь, 2009. С. 443.
11. Александр Шмеман, прот. Дневники (1973–1983). М.: Русский путь, 2005. С. 383.
12. Пушкин А.С. Соч. М.: ОГИЗ, 1949. С. 821.
13. Непомнящий В. Слово о благих намерениях // URL: <http://lib.rus.ec/b/201020/read>
14. Александр Шмеман, прот. Собр. статей. С. 768.
15. Там же.

16. Там же. С. 769.

17. Там же. С. 770.

18. *Василий Зеньковский, прот.* Смысл православной культуры. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. С. 77–108.

19. *Менделеев Д.И.* Какая же Академия нужна России? // Новый мир. 1966. № 12.

20. *Менделеев Д.И.* Письма // URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/29227.htm>

**ДИСКУССИЯ:
ОТ ТЕХНИКИ
К ТЕОДИЦЕЕ**

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

ДВА АРГУМЕНТА ПРОТИВ ИНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

А.Н. Павленко

руководитель исследовательской группы «Онтология»,
ведущий научный сотрудник отдела «Логика и эпистемология»
Института философии РАН,
профессор философского факультета МГУ, профессор РУДН,
доктор философских наук

Какова роль науки и техники в современном мире? Первый ответ может быть дан относительно роли науки и техники для человека вообще и современного человека особенно. На первый взгляд, такая акцентировка выглядит непонятной. Ну, неужели автор действительно настолько ослеп, чтобы ещё спрашивать: какая роль? Откройте глаза: весь мир современного человека – от выращивания герани на подоконнике до новейших технологий в космонавтике, коммуникации и во многом, многом другом – соткан из ролевых нитей науки и техники! Однако сейчас я хочу рассмотреть не *собственную величину* этой роли – об этом мы поговорим в другой раз и другое время, – а её *качественность*. Согласно весьма распространённому мнению, наука и техника могут быть уподоблены инструменту, который «используется» человеком в соответствии с его целями и потребностями. Наука и техника, при таком понимании их сущности, уподобляются «палке», которой можно и созидать и разрушать. Сама же наука (и стоящая за ней техника), как и всякий «бездушный инструмент», – никакая! Она – просто наука (техника). Какие выводы делаются сторонниками этой позиции? Они следующие: все негативные следствия (а возможно, и самоуничтожение человека) эволюции новоевропейской технотронной цивилизации следует отнести к нравственной деградации человека, который использовал и употребил «никакую науку (технику)» со злыми умыслами: властвовать над природой, наслаждаться материальными благами и т. д. Надо сказать, что такая позиция содержит в себе много сильных сторон. Во-первых, она даёт ясную и чёткую картину объяснения: у истоков экологической и других трагедий человека стоит сам человек, а не «инструмент». Во-вторых, она переносит

сит все вопросы – и прежде всего вопрос онтологический – в этическую плоскость: всё зависит от нравственного выбора человека. В качестве замечательной иллюстрации такого объяснения я мог бы сослаться на статью А.А. Гриба¹, в которой он показывает, что именно нравственный выбор – нежелание вторгаться в божественный мир искривлённого пространства – остановила К. Гаусса перед созданием неевклидовой геометрии задолго до Больяи, Лобачевского и Римана. И, наоборот, А. Эйнштейн в конце жизни признался в одном из писем, что атомная бомба впервые взорвалась в его уравнениях, а не на полигоне в Неваде.

Такой подход в объяснении сущности науки и техники (назовём его «инструментально-этическим»), однако, сам может столкнуться с рядом затруднений.

Аргумент: «Почему „хорошее“ хуже „плохого“?»

Я думаю, что «инструментальное» понимание роли науки и техники, хотя и имеет право на существование, является не только упрощённым, но и неудовлетворительным. Достаточно сослаться на его противоречивость.

Ведь, утверждая, что нравственность определяет использование человеком «инструмента», мы не можем игнорировать очевидных фактов:

1. Нравственному выбору предшествует нравственное воспитание и образование, которые закладывают сами основы нравственности.

2. Появлению новоевропейской науки и техники предшествовало почти тысячелетнее (с VI по XVI в. н. э.) христианское (библейское) воспитание и образование, определявшее эти два процесса во всей Европе *тотально*.

Однако истории известны как минимум два типа науки (и соответствующих им типа техники): античная и новоевропейская. Но так же точно известно, что только эволюция новоевропейской цивилизации, опирающейся в своём воспроизводстве всецело на новоевропейскую науку и технику, привела к отрицательным экологическим последствиям.

В то же время мы отлично знаем, что классическая *античность* – будучи свободной от библейских ценностей – была «экологически чистой», а *новоевропейский гуманизм*, выросший на библейских ценностях, – «экологически грязным»².

¹ *Grib A.A. Gauss, Dostoevsky, Einstein and adventures of Noneuclidean Geometry // Ralatorio de Pesquisa. Brasil. 1996. Novembto.*

² См. подр.: *Павленко А.Н. Экологический кризис как псевдопроблема // Вопросы философии. 2002. № 7.*

Позволю сформулировать вопрос: *следует ли отсюда, что античный человек, не знавший христианских (шире – библейских) заповедей вообще, был нравственно выше нововременного человека (выросшего на библейских ценностях), ибо более нравственно относился к «инструменту»? А новоевропейский человек использовал этот «инструмент» с «дурными намерениями»? Также хорошо известно, что исторически появлению новоевропейского человека – он появляется между XVI и XVIII столетиями – предшествовало, по меньшей мере, десять веков христианского просвещения и воспитания, тогда как появлению античного человека и античной цивилизации не предшествовало христианского (библейского) просвещения и воспитания вовсе!*

Я прекрасно понимаю, что вопрос этот чрезвычайно сложный и что ответ на него, возможно, находится вне человеческих возможностей. Я только хочу сказать, что указание на такого рода нелепости имеет под собой одну и единственную цель – напомнить сторонникам «простых» ответов, что всё далеко не так просто!

Аргумент: «Бог и спички»

Библейская точка зрения об этической нейтральности науки (техники), понятой как инструмент, сталкивается ещё с одной трудностью, которую я хочу зафиксировать и выразить в аргументе «Бог и спички». Итак, современные библейские богословы говорят, что наука (техника) по своей природе – не плохая и не хорошая. Она просто, как и всякий инструмент, нейтральна в отношении владеющего и пользующегося ею человека. Допустим.

Тогда мы вправе допустить, что этически нейтральна не только наука (техника) как инструмент, но и вообще всякий инструмент, в отношении которого наука (техника) является частным случаем. Это легко понять. Например, если свойством «вскармливать младенцев молоком» обладает весть отряд млекопитающих, то по определению им обладает и любой вид, входящий в этот отряд, то есть и морские млекопитающие и обитающие на суше. Раз так, то такой же «инструментальной» нейтральностью должны обладать, например, и «спички».

Теперь вспомним, как часто нам приходится – в рамках библейской традиции – слышать о том, что все люди – дети Божии. Если такое отношение между библейским Богом и людьми (верящими в него) действительно имеет место, то мы вынуждены констатировать совершенно неожиданный вывод. Поясним. Мы можем провести аналогию: библейский Бог также «окормляет» своих детей (всех своих последователей, в пределе – всех людей), то есть заботится о них, как, например, заботится любой вменяемый челове-

ческий родитель о своих собственных детях. Человеческий родитель несёт, прежде всего, нравственную ответственность за своих детей. Теперь, предположим, что человеческий родитель «уходит из дома» оставляя своих детей в доме одних. Что он делает прежде всего?

Прежде всего всякий ответственный родитель убирает из сферы доступности для детей – те «нейтральные инструменты», например, спички, которые могут привести к гибели детей и дома! Ведь ребёнок неразумен в отношении полноты разума взрослого родителя. Если так делает любой нравственный родитель в отношении собственных детей, то не подобает ли то же самое делать и библейскому Богу в отношении всего человечества (всех людей)? Да, подобает. Но почему же он этого не сделал?

Почему библейский Бог не убрал из сферы достижимости человека те инструменты, которые могут привести к гибели его самого и гибели всего живого дома («ядерная зима»)?

Усложним вопрос. Могут сказать так, что Бог оставляет человеку нравственный выбор между «добром» и «злом». Другими словами, Бог оставляет человеку свободу из любви к самому человеку. Но почему же такой свободы не оставляет своим детям вменяемый ответственный родитель? Разве он ЛЮБИТ их меньше, чем Бог – человека?

Он не оставляет потому, что неразумные дети могут воспользоваться этой свободой так, что это приведёт к гибели и детей и дома. Когда мы говорим «могут воспользоваться», то это значит, что нравственно ответственный родитель ликвидирует не только ПРЯМЫЕ УГРОЗЫ (что лежит на поверхности нашего понимания – «спички», видимые ребёнком буквально), но и САМУ ВОЗМОЖНОСТЬ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТАКИХ УГРОЗ (родитель пресекает саму возможность «спичек» быть достигаемыми для ребёнка). Почему же этого ответственного нравственного шага – по аналогии с заботливым родителем – не сделал библейский Бог, зная неразумную (младенческую) природу человека? Апелляция к нравственному выбору человека, с моей точки зрения, абсолютно несостоятельна – человек по самой своей ограниченной природе не знает и не может знать всех последствий отрываемых перед ним возможностей в силу самых разных причин (на каждом конкретном шаге мир не познан до конца, человек не в состоянии детерминистически точно просчитать будущее и т. д. и т. п.). В этом смысле человек полностью уподобляется неразумному ребёнку, которому нельзя предлагать выбор: хочешь, воспользуйся «спичками», не хочешь – не пользуйся «ими»!

Если допустить, что библейский Бог осознанно открыл перед человеком такие возможности, то значит, Он безучастен к его страданиям. (Ведь в противном случае получается, что страдания человека доставляют Ему наслаждение?) Значит, в пределе, Он – «безответственный родитель».

Если допустить, что библейский Бог неосознанно открыл перед человеком такие возможности, то значит, Он «не ведает, что творит». Следовательно, Он всё равно оказывается «безответственным родителем».

Как видим, точка зрения о «нейтральности инструмента в руках нравственного или безнравственного человека» (в нашем случае – «науки и техники») в религиозном контексте обсуждения этой темы не столь привлекательна, как это может показаться на первый взгляд.

В первом приближении, более адекватным мне представляется понимание сущности науки и техники как «пути», по которому движется современный человек по сей день. Это – онтологический подход. Наука (техника) здесь предстаёт не упрощенно как инструмент, но, скорее, как «метод», как путь к чему-то. Наука (техника) здесь выступает как само данное нам бытие, открывающееся (приводимое к присутствию) новоевропейским человеком именно так, а не иначе. Но как совместить «подание такого бытия» с «нравственным выбором»? Не бесчеловечно ли и не безнравственно ли такое понимание сущности науки (техники)? Не оставляет ли такое понимание роли науки (техники) человека без его свободного нравственного выбора? Нет, не оставляет! Современники вспоминают часто, какими замечательными душевными (моральными) качествами – добросердечностью, «любовью» к близким³ и окружающим (в особенности – к домашним животным), отзывчивостью, состраданием, бытовым мужеством – обладали в личном общении создатели ядерного оружия, предназначенного не только для убийства десятков и сотен миллионов людей, но, как показали исследования по «ядерной зиме», для двух- и более кратного уничтожения всего живого на планете.

Спрашивается, был ли это их «нравственный» осознанный выбор или – сама их нравственность встраивалась в определённый путь (каждый из них ведь находил нравственное обоснование своей деятельности), который, во-первых, необратим (т. е. нельзя, как на улице, остановиться), ибо современное человечество без этой науки (техники) тут же погибнет, – как, впрочем, может погибнуть и вместе с ними.

³ Люди, которые готовили смерть (чудовищный «инструмент убийства») не только для остальных людей, но для всего живого на планете, конечно же, не могли «любить близких» в буквальном смысле этого слова. Ведь они же понимали, что в случае применения ядерного оружия их «любимые близкие» неминуемо погибнут вместе со всеми остальными.

С моей точки зрения, обнадеживающим моментом служит только один факт – мы пока ещё живы. Это и есть в известном смысле чудо! И если библейский Бог создал мир только «ради человека», то мы имеем почти все следствия такого «ради»: ведь и вся природа тогда должна существовать «ради человека», и, стало быть, экологический кризис – это вовсе и не кризис, а закономерное следствие этого «ради».

Вполне возможно, что взаимоотношения человека и мира могут быть объяснены, а главное – реализованы, в какой-нибудь другой, небиблейской традиции. Например, «небиблейская античность» не знала экологического кризиса и не ставила всё человечество на грань исчезновения. Сама «логика» разворачивания событий объективно подталкивает нас к расширению нашего объяснительного горизонта!

ОБСУЖДЕНИЕ

ДВА АРГУМЕНТА ЗА ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

А.М. Анисов

ведущий научный сотрудник Института философии РАН,
профессор, доктор философских наук

Прежде чем перейти к обсуждению двух аргументов А.Н. Павленко против инструментального понимания природы науки и техники, попробуем ответить на вопрос: экологические кризисы и даже катастрофы связаны исключительно с современной наукой и техникой, или они возникали и в донаучные времена? Обратимся к фактам.

Многие исследователи склоняются к выводу, что ускорению опустынивания Сахары, несмотря на природные причины аридизации климата в этом регионе, весьма способствовала ещё в доисторические времена деятельность людей, активно уничтожавших имевшиеся там леса (что усиливало обезвоживание) и разрушавших травянистый покров многочисленными стадами разводимых домашних животных. Переселившиеся в Америку из Азии племена принялись уничтожать плейстоценовую фауну, особенно преуспев в истреблении крупных стадных животных. Возникший вследствие недостатка охотничьей добычи голод гнал людей всё дальше на юг, в результате чего в короткое по историческим масштабам время была заселена не только Северная, но и Южная Америка. Кстати говоря, не имеющий аналогов в истории Земли факт захвата материков, за исключением Антарктиды, одним быстро расселяющимся видом *homo sapiens* сам по себе являлся, по мнению ряда учёных, экологической катастрофой.

Никогда в истории не было исключений из правила, согласно которому *массовое присутствие людей всегда ведёт к деградации окружающей природной среды*. Уже первые земледельческие цивилизации в междуречье Тигра и Евфрата своей ирригационной деятельностью привели к смыву и засолению почв, что вызвало катастрофическое падение урожаев и в конце концов гибель Вавилонского царства. Античность в данном смысле также не состав-

ляла исключения. Древние греки активно вырубали леса на горных склонах, а их козы довершали процесс, поедая молодые побеги деревьев и кустарников. Козы стада также вытаптывали пастбища, уничтожая плодородные почвы. В этой связи становится понятной античная поговорка: «Козы съели Грецию». О проблемах деградирующей природы писал ещё Платон и другие античные авторы, в том числе римские. Ведь Римская цивилизация в отношении природы действовала так же разрушительно, как и Греческая. Чего стоила одна только проблема отравлявших почву и воды мусорных холмов, возникавших вокруг античного Рима с его сотнями тысяч жителей. Эти свалки питали полчища грызунов и многочисленных нищих, которые заболели и затем сами становились распространителями разного рода губительных инфекций.

Так в каком же смысле следует понимать утверждение А.Н. Павленко: «...Классическая *античность* – будучи свободной от библейских ценностей – была „экологически чистой“»? На самом деле перед нами конъюнкция двух утверждений:

(А) Классическая античность была свободной от библейских ценностей;

и

(В) Классическая античность была «экологически чистой».

В то время как суждение (А) несомненно истинно, суждение (В), как было показано на исторических фактах, несомненно ложно. Таким образом, по правилам элементарной логики, конъюнкция этих суждений, т. е. утверждение (А) и (В), является ложной. Положение дел не изменится, если мы дополним данную конъюнкцию эпистемологическим оборотом (как это в тексте А.Н. Павленко): «...мы отлично знаем, что» (А) и (В). Это эпистемологическое утверждение по-прежнему ложно. Истинным в данном случае будет противоположное утверждение: Мы отлично знаем, что неверно ((А) и (В)).

Но в том-то и суть, что А.Н. Павленко суждение (В) считает, вопреки фактам, истинным! Однако дело не сводится к фактической ошибке. Речь идёт о *ценностях*. В том универсуме ценностей, который отстаивает Андрей Николаевич, античная наука и техника обладали непревзойдёнными достоинствами, в том числе достоинством «экологической чистоты». Сменившее античность Средневековье восприняло христианские ценности, которые по прошествии тысячи лет уже в Новое время неизбежно продолжали воздействовать на мировоззрение людей, предопределяя, в частности, их отношение к природе. В историческом итоге первоначально «экологически чистая» *античная* наука и техника уступила место *ново-европейскому гуманизму*, выросшему на библейских ценностях и оказавшемся «экологически грязным». И тогда получается, что «хоршее» (христианство) хуже «плохого» (языческой античности).

Вопрос действительно сложный (тут следует согласиться с А.Н. Павленко). Во-первых, на аргумент об экологических проблемах античности можно было бы возразить, что эти проблемы хотя и были, но не приобретали того масштаба и ускорения, который придали им нововременная наука и техника. Например, глубина античных рудников иногда превышала сотню метров, но это в разы меньше современных; вырубка леса при помощи топора – это не то, что вал леса при помощи бензопилы и его вывоз лесовозами; химическое заражение в древности могло иметь лишь локальный характер, а теперь региональный или даже глобальный и т. д. Так что без новоевропейской науки в лице экспериментального естествознания и порождённой им техники масштабы и скорость накопления экологических проблем были бы принципиально иные.

Во-вторых, мировоззрение античных греческих мыслителей не только не было ориентировано на призыв к каким-либо материальным действиям по преобразованию природы, но принципиально противилось подобным действиям, вообще считая практику, ремесло и прагматические знания чем-то низшим по сравнению с теоретическими знаниями и потому не достойными внимания мудреца. Соответственно, античный идеал человека связывался с бескорыстным постижением истины, в противоположность погружённому в повседневные заботы крестьянину, ремесленнику или торговцу, не говоря уже о рабах. Так что на мировоззренческом и философском уровне греческая античность действительно была «экологически чистой».

В-третьих, в противоположность созерцательной античности иудео-христианская традиция призвала к господству человека над природой, что и явилось, по мнению некоторых философов и экологов, истоком последующих экологических бед. В обосновании этого тезиса ссылаются на следующий текст из книги Бытия: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1: 28). В этом видят подготовку прихода «ноевропейского опытно-прагматического естествознания, начавшего в лице своих представителей активный процесс освоения, овладения природой с последующим размножением в ней»¹.

Чтобы не запутаться, предлагаем согласиться с пунктами 1 и 2. Ведь ключевым в данной дискуссии является пункт 3, который пре-

¹ Павленко А.Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 72.

вратим в вопрос: насколько христианство ответственно за экологическую ситуацию как таковую? По логике обсуждения, такая ответственность могла бы иметь место в следующих двух случаях I и II.

I. *Христианство призвало человечество к господству над природой, что и привело к экологическим проблемам.*

Это случай, так сказать, *непосредственного* обвинения. Думается, не стоит тратить много слов для обоснования его несостоятельности. Достаточно напомнить, что «обладать», «владевать» и вообще «господствовать» можно принципиально по-разному. Можно господствовать, разрушая природу, а можно господствовать при помощи «экологически чистых» технологий, восстанавливающих и сберегающих окружающую среду. Но разве где-либо или когда-либо христианство призывало к разрушению природы?

II. *Христианство породило или существенно способствовало рождению экспериментального естествознания. Последнее, в свою очередь, породило современную технику, применение которой привело к экологической катастрофе.*

Данный случай является опосредованным обвинением. В качестве посылок имеем цепочку гипотетических причинных связей (христианство → экспериментальное естествознание), (экспериментальное естествознание → современная техника) и (современная техника → угроза экологической катастрофы). В соответствии с законом транзитивности (в предположении, что данный закон применим для причинных связей), из перечисленных трёх посылок получаем итоговое заключение: христианство → угроза экологической катастрофы (т. е. вывод о том, что христианство является причиной угрозы экологической катастрофы). Чтобы предотвратить этот вывод, достаточно провалить хотя бы одну из трёх выражающих причинную связь исходных стрелок. На наш взгляд, только первая стрелка (согласно которой христианство—причина появления экспериментального естествознания) не соответствует действительности, тогда как две оставшиеся эту действительность так или иначе отображают.

Некоторые философы, однако, считают средневековое христианство, точнее, его западную ветвь, ответственным за появление экспериментального естествознания. Если это так, то идея опытного исследования природы должна была бы широко проявиться не только в деятельности отдельных лиц, но и в оплоте христианской Церкви – в католических монастырях. По мнению А.Н. Павленко, так и случилось: «...Францисканские монастыри в XIII–XV вв. были превращены в центры развития техники с доминированием

„экспериментальной“ программы (Роджер Бэкон)². Как минимум, это преувеличение. Много ли можно вспомнить выдающихся средневековых западных теологов и монахов, разделяющих и развивающих на практике упомянутую «экспериментальную» программу? Ответ на вопрос дают христианские историки философии Дж. Реале и Д. Антисери: «В трудах Альберта Великого, Роберта Гроссетеста³, Роджера Бэкона, Целека Витело, Теодорика Фрайбургского⁴ медленно прорисовываются очертания экспериментальной науки»⁵. Не коротковат ли список? Конечно, его можно пополнить. Упомянем, скажем, монаха-францисканца Бонавентуру, описавшего в 1270 году способ приготовления «царской водки». Или фрейбургского монаха Бертольда Шварца, который якобы изобрёл порох (по другим сведениям, рецепт приготовления пороха был заимствован из Китая). А вот настоящее имя и статус автора знаменитых алхимических трактатов, известного как Псевдо-Джабир или Псевдо-Гебер, так и остались неизвестными.

Всё это, мягко говоря, мало напоминает широкое движение по опытному изучению природы, якобы поддерживаемое католической церковью. Более того, известно о прямых запретах на подобного рода деятельность. Так, в 1209 году. «Церковный Собор в Париже издал постановление, запрещавшее монахам читать естественнонаучные сочинения, причисленные к разряду греховных»⁶. Да и с чего бы христианской Церкви, хотя бы и католической, поддерживать это мирское дело? Разве оно способствует спасению души? Приходится признать, что идея опытного изучения природы в Средневековой Европе носила маргинальный характер. Она развивалась в теории и на практике людьми (теми же алхимиками, например), которые не только не получали поддержки со стороны католической церкви, но и находились в опасном соседстве с еретическими учениями.

Суть даже не в маргинальности идеи опытного изучения природы в Средние века. Проблема в том, как понимать этот самый опыт. Физика Аристотеля была, несомненно, дисциплиной, основывающейся на опыте. Но это не тот опыт, который проповедовали Роджер Бэкон или его однофамилец Френсис Бэкон. Затем Галилео Галилей впервые в истории систематически стал применять разновидность опыта, который заслуживает названия экспериментального. Опыт Аристотеля – это невооружённое наблюдение за физическими явлениями.

² Павленко А.Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема.

³ Роберт Гроссетест был учителем Роджера Бэкона.

⁴ Теодорик Фрайбургский в начале XIV в. опытным путём изучал явление радуги.

⁵ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 165.

⁶ Фолта Я., Новы Л. История естествознания в датах. М., 1987. С. 82.

Опыт обоих Бэконов – это манипулирование веществами и физическими явлениями при помощи технических средств. Опыт Галилея добавляет к последней разновидности опыта идею *математического моделирования* физических процессов. Это и есть *эксперимент*, т. е. контролируемый опыт, использующий усилители органов чувств (приборы) и соответствующую математическую модель.

Именно экспериментальные опыты Галилея позволили открыть и сформулировать первые законы новой физики, положив начало победному шествию экспериментального естествознания. Его предшественникам в деле опытного изучения природы ничего подобного сделать не удалось. Причина – непонимание роли и значения дедуктивной (доказательной) математики в описании природы. Попытка Ф. Бэкона основать науку на индуктивном методе полностью провалилась. К. Поппер уже в наше время окончательно разрушил догму индуктивизма, хотя на практике не очень искушённые в философии науки исследователи могут по-прежнему слепо верить в индукцию как метод научного познания.

Всё это требует более обстоятельного обсуждения, но за неимением места ограничимся ссылкой на авторитет. А. Эйнштейн в письме к Швитцеру от 23 апреля 1953 года утверждал: «...Развитие западной науки основано на двух великих достижениях: на изобретении греческими философами формальной логической системы (в Евклидовой геометрии) и на открытии возможности вскрывать систематическим экспериментированием каузальные связи (Ренессанс). Не следует, на мой взгляд, удивляться тому, что эти шаги не были сделаны китайскими мудрецами. Удивляться приходится тому, что эти открытия вообще были сделаны»⁷.

Так и есть. Именно соединение математики и опыта привело к появлению в Новое время экспериментального естествознания. Но как могла прийти в голову идея такого соединения, когда весь исторический опыт человечества свидетельствовал против самой возможности математически выраженного закона природы? М.К. Петров со ссылкой на Поуэлла пишет о китайских мудрецах: «Мудрецы нашли саму идею науки абсурдной, поскольку, хотя повелителю Поднебесной и дано устанавливать законы и требовать их исполнения под угрозой наказания, исполнять законы и подчиняться им дано лишь тем, кто способен эти законы „понять“, а „дерево, вода и камни“, о которых толкуют мистификаторы-европейцы, очевидно этим свойством „понятливости“ не обладают: им нельзя предписывать законы и от них нельзя требовать их исполнения»⁸.

Но если эта идея возникла не из опыта, то откуда? Ответ однозначен: она имела религиозно-мистическое происхождение. Кто

⁷ Цит. по: Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 294.

⁸ Там же. С. 130.

первым стал утверждать, что космос устроен по математическому плану? – Древнегреческий философ Пифагор. Стоит ли удивляться, что Николай Коперник в Болонье учился астрономии у неопифагорейца Доменико Навара! На Коперника произвела большое впечатление мистика пифагорейцев, и в первую очередь идея о том, что мир построен в соответствии с законами математики. Подчеркнём, что идея эта не была подкреплена опытом и представляла из себя предмет мистической веры. Для христианина Коперника вопрос стоял так: не действовал ли Бог при сотворении мира по математическому плану? Таким образом, мысль о математике как основе мироздания возникла у Коперника под влиянием изучения античного наследия. Но другая его главная идея – идея о том, что Бог выбрал наиболее простой план творения, имела корни в поздней схоластике («бритва Оккама»). Между прочим, не из чего не следует, что Бог был, так сказать, приверженцем бритвы Оккама. Поэтому и идея простоты устройства мироздания также основывалась у Коперника не на знании, а на мистической вере.

В русле пифагорейской традиции развивалась и исследовательская деятельность другого основоположника гелиоцентризма – Иоганна Кеплера. При этом мистицизм Кеплера приобрёл такую ярко выраженную форму, что Копернику было до него далеко. Родовые истоки гелиоцентризма не являлись тайной для современников. Инквизиция осудила гелиоцентризм как «ложное пифагорейское учение, от начала и до конца противное Священному Писанию». Началась борьба католической (а также и протестантской) церкви с носителями нового мировоззрения. Последовало создание индекса запрещённых книг, сожжение герметиста и приверженца гелиоцентризма Джордано Бруно, осуждение создателя экспериментальной физики Галилея и т. д. После всего этого абсурдно было бы утверждать, что начавшаяся научная революция была следствием воздействия на умы христианского учения и христианских ценностей. Как раз наоборот, она была следствием чуждых христианству воззрений, в первую очередь в лице имевшего античные корни неопифагореизма. Правда, влияние на обретавшую собственную почву науку со стороны неопифагореизма быстро сошло на нет уже в XVII веке. Что касается гуманистического антропоцентризма с его горделивой проповедью «безграничных возможностей» человека, в том числе в деле покорения природы, то он также не имел ничего общего с христианством, веками призывавшим человека к смирению гордыни и борьбе со страстями.

Таким образом, ни в случае I, ни в случае II мы не находим почвы для принятия аргумента «„хорошее“ (христианство) хуже „плохого“

(языческой античности)». Всё гораздо сложнее, и если уж возлагать вину за экологический кризис на науку и технику, то надо понимать, что возможность возникновения современной науки и техники была создана в античности, а не в Средневековье, в пифагореизме, а не в христианстве. Но что случилось, то случилось. Теперь дело за тем, чтобы надлежащим образом – с позиции христианских ценностей, например, – пользоваться техникой и технологиями как инструментами достижения человеческих целей.

Перейдём ко второму аргументу А.Н. Павленко против инструментального понимания науки и техники, условно названному «Бог и спички». Здесь Андрей Николаевич затрагивает ряд сложнейших проблем, которые далеко выходят за рамки дискуссии о природе науки и техники. Но если ограничиться этими рамками, то возникают, по меньшей мере, следующие вопросы.

(1) Насколько состоятельно противопоставление библейской традиции и небиблейской античности в отношении к экологической проблеме?

(2) Не находится ли человек, манипулирующий угрожающей самому его существованию техникой, в положении ребёнка, которого безответственный родитель оставил играть со спичками?

(3) Как возможна свобода в условиях, когда *«человек по самой своей ограниченной природе не знает и не может знать всех последствий открываемых перед ним возможностей»*?

По поводу первого вопроса. А.Н. Павленко утверждает: «Вполне возможно, что взаимоотношения человека и мира могут быть объяснены, а главное – реализованы, в какой-нибудь другой, небиблейской традиции. Например, «небиблейская античность» *не знала экологического кризиса и не ставила всё человечество на грань исчезновения*». Это вновь возвращает нас к предыдущему аргументу, ответ на который уже был дан. Именно античность выпустила джина из сосуда, создав науку и, тем самым, хотя потенциально и опосредованно, поставила человечество на грань исчезновения. Христианство здесь неповинно. Впрочем, вряд ли обоснованно обвинять и античность. Ведь придумавшие науку древние греки объективно не могли предвидеть всех последствий этого открытия (подробнее о предвидении и ответственности см. ниже).

Второй вопрос проистекает из тезиса А.Н. Павленко, уподобляющего человека взрослому ребёнку. Здесь слишком натуралистически понимается христианская метафора о том, что все мы дети Бога. Ребёнок, зажигающий спички, находится в принципиально иной ситуации, чем взрослый, сознательно испытывающий ядерный заряд. Первый не свободен, а второй – свободен. Суть в том, что свобода находится в неразрывной связи с ответственностью.

Но люди склонны забывать об этой связи. Более того, зачастую они отождествляют свободу и безответственность. Чтобы наглядно выразить взаимоотношение между свободой и ответственностью, предположим, что мера свободы и мера ответственности выражается при помощи неотрицательных рациональных чисел. Пусть человеку α в возрасте t и ситуации τ сопоставляются рациональные числа x и y ($x \geq 0, y \geq 0$), выражающие меру его свободы и ответственности: $\varphi(\alpha, t, \tau) = x$ и $\psi(\alpha, t, \tau) = y$. Примем следующее уравнение свободы:

$$\varphi(\alpha, t, \tau) = \psi(\alpha, t, \tau).$$

Рассмотрим ситуации пожара τ_1 и ядерного взрыва τ_2 , которые возникли в результате игры со спичками пятилетнего ребёнка α_1 и сознательных действий пятидесятилетнего взрослого α_2 . Спрашивается, ответственен ли ребёнок за пожар? Нет, не ответственен! Отсюда $\psi(\alpha_1, 5, \tau_1) = 0$. А взрослый за ядерный взрыв? Конечно, ответственен! Значит, $\psi(\alpha_2, 50, \tau_2) \neq 0$. Используя уравнение свободы, получаем $\varphi(\alpha_1, 5, \tau_1) = 0$ и $\varphi(\alpha_2, 50, \tau_2) \neq 0$. Таким образом, ребёнок не свободен, тогда как взрослый свободен в той или иной степени (сейчас не важно, в какой).

Получается, что когда взрослый (хотя бы со ссылкой на Бога) ставит себя в положение дитяти, он стремится уйти от ответственности. Но тем самым, в соответствии с уравнением свободы, он от неё отказывается! Отказаться на словах, конечно, можно. Но в онтологическом плане взрослый психически здоровый человек остаётся свободным и, значит, ответственным за свои деяния, т. е. не только за свои действия, но и за бездействия. Отсюда получаем отрицательный ответ на второй вопрос.

Перейдём к третьему вопросу. А.Н. Павленко совершенно прав, настаивая на невозможности предвидения всех последствий развития событий. Предположим, в результате какого-то деяния наступили неприемлемые последствия. Допустим также, что совершивший это деяние человек объективно не мог этого предвидеть. Спрашивается, ответственен этот человек за происшедшее или нет? Думается, ответом должно быть «нет». Современные представления об онтологии происходящих вокруг нас процессов связаны с отказом от ранее господствующего тезиса о том, что соразмерные причины порождают соразмерные следствия. В действительности сплошь и рядом малые причины порождают макроследствия. Например, кошка съела птичку, болевшую птичьим гриппом. Заразившуюся кошку поймали и съели китайцы. Они тоже заболели и стали носителями инфекции, приведшей к эпидемии птичьего гриппа. В чём виновны эти китайцы? Лишь в том (и то по нашим культурно-бытовым понятиям), что съели такое существо, как кошка. Но разве

их можно обвинить в порождении эпидемии? Наверное, ни один цивилизованный суд в мире не смог бы вынести в данном случае обвинительный вердикт. Если это так, то в соответствии с уравнением свободы они в отношении возникновения эпидемии не были свободны выбирать, будет она или не будет.

Таким образом, человек ответственен лишь за те последствия своих деяний, которые он мог предвидеть и должен был предвидеть. За то, что объективно предвидеть невозможно, он ответственности не несёт. Вновь используя уравнение свободы, получаем, что в первом случае человек был свободен, тогда как во втором случае он был не свободен.

Подводя итог сказанному в целом, сформулируем кратко два аргумента в пользу инструменталистской позиции в отношении современной науки и техники. Первый аргумент. Единственная форма религии, которая оказала существенное влияние на науку как таковую, была пифагорейская традиция. Однако начиная с XVII века наука разрывает связь с неопифагореизмом и начинает полностью автономное развитие в соответствии с собственной внутренней логикой. Отныне наука и возникшая на её основе техника становятся лишь инструментом для достижения земных целей.

Второй аргумент. Современная наука и техника, будучи этически и религиозно нейтральными инструментами, могут использоваться как во благо, так и во зло. Здесь решающими становятся нравственные и религиозные основания свободного выбора между указанными альтернативами. Мера ответственности за выбор соответствует мере свободы человека, и наоборот.

ОБСУЖДЕНИЕ

НЕКОТОРЫЕ РАССУЖДЕНИЯ В ЗАЩИТУ ИНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ К ТЕХНИКЕ

И.Д. Невважай

заведующий кафедрой философии
Саратовской государственной юридической академии,
профессор, доктор философских наук

Статья А.Н. Павленко «Два аргумента против инструментального понимания природы науки и техники» затрагивает фундаментальные мировоззренческие и методологические вопросы, относящиеся к проблемам самоопределения человека в мире, созданном современной наукой и техникой. И хотя, казалось бы, главная цель статьи состоит в том, чтобы привести контраргументы относительно инструментального понимания науки и техники, но содержание приводимых аргументов выводит нас на обсуждение базовых метафизических вопросов.

А.Н. Павленко пишет, что «согласно весьма распространённому мнению, наука и техника могут быть уподоблены *инструменту*, который „используется“ человеком в соответствии с его целями и потребностями... Какие выводы делают сторонники этой позиции? Они следующие: все негативные следствия... эволюции новоевропейской технотронной цивилизации следует отнести к нравственной деградации человека, который использовал и употребил „этически нейтральную науку (технику)“ со злыми умыслами: властвовать над природой, наслаждаться материальными благами и т. д. Надо сказать, что такая позиция содержит в себе много сильных сторон. Во-первых, она даёт ясную и чёткую картину объяснения: у истоков экологической и других трагедий человека стоит сам человек, а не „инструмент“. Во-вторых, она переносит все вопросы – и прежде всего вопрос *онтологический* – в этическую плоскость: *всё зависит от нравственного выбора человека*». Вместе с тем, как отмечается далее, «такой подход в объяснении сущности науки и техники... сам может столкнуться с рядом затруднений». Первое затруднение, как отмечает А.Н. Павленко, состоит в том, что инструментальное понимание техники (и науки) является противоречивым. Суть последнего в том, что современный человек после двух

тысячелетий воспитания в духе христианской нравственности использует технику с безнравственными целями, а «менее нравственные» древние греки использовали технику ради «более нравственных» целей. Этот аргумент А.Н. Павленко обозначил так: «Почему „хорошее“ хуже „плохого“?»

На мой взгляд, считать греческую технику более экологичной не совсем корректно, во-первых, потому, что масштабы воздействия на природу современной и античной техники не сравнимы, и, во-вторых, «техническое» использование домашнего скота в эпоху античности привело, как известно, к уничтожению растительности на побережьях греческих островов и Средиземного моря.

Кроме того, можно по-разному сравнивать степени моральности человека античности и современного человека. Да, наука нового времени имеет христианские религиозные корни. Но рождение науки потребовало нового человека, который был отделён от «религиозного» человека. Дело в том, что христианство отделило человека от природы, объявив автономию человека в отношении материального природного бытия. Как следствие – отношение к природе как к «чуждому» и инертному телу. Жизнь за пределами природы, телесности становится важнее. Можно ли считать отношение к природе как к «мёртвому телу» менее моральным, чем отношение к ней как к «живому телу»? Всё дело в содержании самой морали, в её способах отношения к бытию Другого, в том числе, природы. Здесь я хотел бы обратить внимание на ту сущностную сторону моральности, которая состоит в способности человека самостоятельно полагать законы и цели своего существования. Чем в большей степени эти цели заданы извне материальными обстоятельствами нашего существования, тем менее моральны мы сами и наши цели, которые всё менее являются «нашими». Тут необходимо объяснить. Речь идёт не о том, чтобы игнорировать природу, а о том, чтобы её притязания не становились нашими целями по факту наличия самих этих притязаний, но могли бы быть по крайней мере выбранными нами в качестве целей. Для меня моральность не тождественна способу предоставления чувственных удовольствий, психически переживаемых состояний счастья, блага как того ресурса, которым можно «овладеть», которое можно «присвоить», которое можно «иметь», получив это извне как имущество (от слова «иметь»). Недостаточно делиться имеющимся благом с другими, чтобы быть моральным субъектом. Кормление детей шоколадом не говорит ещё о любви к детям или заботе о них. Моральность, на мой взгляд, состоит в другом: в способности творить вещи, свойства, отношения (правила), которые являются инструментами воспроизводства в человеке человеческих качеств, то есть эстетических, этических, правовых,

коммуникативных, познавательных, трудовых и прочих качеств. Человеческие качества являются, согласно терминологии Аристотеля, акциденциями, то есть привходящими, и потому существуют при условии их воспроизводства. К примеру, быть ребёнком – это атрибутивное качество, а быть врачом – это привходящее качество, и если человек не занимается регулярно врачеванием, то он не является врачом.

Итак, согласно логике рассуждения А.Н. Павленко, если бы техника была нравственно нейтральной, то современный мир «более нравственных» существ должен был бы демонстрировать более гуманное использование техники. Приведённое выше моё рассуждение говорит, во-первых, о том, что современный человек не является сравнительно более моральным, чем античный человек. Но логика моего оппонента ведёт к выводу о том, что «моральная ответственность» за безнравственное использование техники лежит на самой технике. Об этом говорит приведённый А.Н. Павленко пример с Эйнштейном, который возложил ответственность за взрывы атомной бомбы на свои уравнения, которые предполагали возможность создания атомного оружия. Но так мы можем далеко зайти, возложив ответственность за эйнштейновское уравнение на культуру в целом и, в частности, на колесо, без которого невозможно было бы обеспечить доставку бомбы.

Потом мы здесь сталкиваемся со старой проблемой нравственности цели и средства. Известно выражение: «цель оправдывает средство». Верно ли оно применительно к нравственным целям? Может ли быть безнравственным средство достижения нравственной цели? Если техника не только нейтральный инструмент в руках человека, а обладает онтологическим статусом, определяющим поведение, образ жизни людей, если техника в этом качестве начинает определять цели человеческого существования, то эти цели – как детерминированные бытием – не могут быть нравственными или безнравственными, ибо нравственность (как и не-нравственность) необходимо связана со свободой. Техника как средство, используемое для воспроизводства человеческих качеств, например, грамотности, имеет значение условия образования человеческих качеств в человеке. И в этом смысле техника может быть моральным средством. Так же, как она может быть аморальным средством. Ведь атомная энергия может быть использована как во благо, так и во вред. Это звучит банально. Небанально другое: как понять, что техника, дающая возможности развития общества, которое воспринимается нами как благо, содержит всё возрастающие возможности нанесения ущерба человеческому роду?

Этот вопрос в иной формулировке рассматривается А.Н. Павленко в контраргументе, названном «Бог и спички». Последуем за мыслью А.Н. Павленко. Допустим, что этически нейтрален вообще всякий инструмент, например, спички. Проведём аналогию: библейский Бог также заботится о своих «детях», как, например, заботится любой человеческий родитель о своих собственных детях. Человеческий родитель несёт, прежде всего, нравственную ответственность за своих детей. Теперь, предположим, что человеческий родитель «уходит из дома» оставляя своих детей в доме одних, при этом всякий ответственный родитель убирает из сферы доступности для детей спички, которые могут привести к гибели детей и дома. Не подобает ли то же самое делать и библейскому Богу в отношении всего человечества (всех людей)? Почему же он этого не сделал?

Если Бог допустил возможность выбора зла, использование техники против человека, то почему это может расцениваться как безответственность? Всё зависит от того, как понимать ответственность. В юриспруденции ответственность связана с возможностью применения санкций в случае нарушения правила, закона, в морали она связана также с понятием совести, то есть ответственность существует перед самим собой как осознание своего долга. При этом ответственность вменяется не только в случае совершения проступка, но и за правильное действие. В рассуждении А.Н. Павленко, видимо, предполагается, что ответственность проявляется в предусмотрительности относительно возможностей негативных последствий и устранении условий их реализации. Но мне представляется, что ответственность за жизнь подопечных не относится к нравственному долгу. Последний не базируется на инстинкте самосохранения себя как индивида и как представителя вида (отсюда забота о потомстве). Я хотел бы ещё раз подчеркнуть, что нравственность не сводится к сохранению налично существующего и данного нам в готовом виде или к предоставлению неких имеющихся благ для человека. Разве мы не оценим поступок человека как нравственный, если он может принять страдания и смерть ради того, чтобы остаться верным человеческим принципам. Здесь я хотел бы следовать Канту в понимании нравственности. А именно, нравственно всё то, что согласуется с категорическим императивом, с представлением о *должном*. Должное – это то, без чего нельзя быть человеком, что необходимо создать (воспроизвести) самому, ибо этого нет в качестве наличного предмета. Согласуясь со взглядами Канта, нравственным можно считать всё то, что совершается «из принципа», из установленного закона, согласующегося с категорическим императивом, а не исходя из имеющихся или возможных внешних обстоятельств человеческого бытия. Поэ-

тому нравственную ответственность перед детьми я бы связывал с обязанностью участвовать в формировании у них человеческих качеств. Что касается обеспечения условий выживания и сохранения здоровья, то ответственность здесь косвенная, так как относится к обеспечению только лишь условий, при которых попечитель сможет реализовать свой непосредственный нравственный долг, о котором упомянуто выше. Понятно, что для того, чтобы из ребёнка сформировать человека, нужно, чтобы ребёнок был в наличии и обладал способностями для становления в нём личности. Если же родитель заботится только о сохранении жизни и здоровья ребёнка, то такой родитель ещё далёк от исполнения своего нравственного долга. Такая забота может быть вполне реализована посредством родительского инстинкта, который присущ многим животным и людям. Кроме того, не стоит забывать, что наши возможности сохранения здоровья и жизни ограничены. Нередко родители укоряют себя за то, что не смогли предусмотреть несчастный случай или скрытую болезнь. Но «недосмотр» в данном случае является проявлением самонадеянности (если это не было выражением безразличия к состоянию ребёнка) и не должен расцениваться как неисполнение нравственного долга. Человек – не Бог и поэтому не обладает возможностями всезнания и тотального контроля. В конце концов Бог и природа дают ребёнку жизнь и здоровье, а не мы – родители, наша задача – сохранять данное от природы. Поэтому оберегать подопечного от гибели или каких-то жизненных неприятностей не является нравственной обязанностью. Повторю: последняя связана с заботой о формировании человеческих качеств. Например, родитель должен стремиться сформировать способность ребёнка любить другого человека. Но может ли родитель, желающий, чтобы его ребенок полюбил другого человека, избавить этого ребёнка от любовных страданий? Родитель хочет, чтобы его ребёнок жил столько, сколько отпущено всем человеческим особям. Но нравственный долг родителя состоит прежде всего в том, чтобы подготовить своего ребёнка к смерти, к умиранию по-человечески. Хорошей иллюстрацией сказанного является, как мне кажется, один из последних фильмов датского режиссера Ларса фон Триера «Меланхолия». В нём речь идёт о людях, которые готовятся пережить неизбежную катастрофу – столкновение Земли с другой планетой, превосходящей по размерам Землю. Финальная сцена фильма показывает, как можно встретить смерть «по-человечески», вместо того чтобы спастись бегством либо упреждающим суицидом.

Поэтому на вопрос А.Н. Павленко «Почему библейский Бог не убрал из сферы достижимости человека те инструменты, которые могут привести к гибели его самого и гибели всего живого дома

(„ядерная зима“)?» я хочу ответить так: потому что Бог создавал человека, а не эффективную биологическую машину, способную выживать при любых условиях своего развития. Возможность гибели предусмотрена «проектом» создания человека. Но возможность не тождественна действительности.

Далее, согласно А.Н. Павленко, утверждение, что Бог оставляет человеку свободу из любви к самому человеку, несовместимо с пониманием в данном случае родительской любви как стремления уберечь опекаемого от свободы, которая содержит угрозу выбора зла. По-житейски понятно, почему такой свободы не оставляет своим детям вменяемый ответственный родитель. Но данную ситуацию можно оценить иначе. Чтобы не желать гибели другому человеку, не обязательно его любить. В данном случае родитель не столько любит ребёнка, сколько не доверяет ему, предполагая возможность поджога дома с помощью спичек, ибо ребёнок не осознаёт опасности игр со спичками. Но представим себе отца, который не прячет спички от своего ребёнка, поскольку ребёнок уже знает, что игра со спичками может привести к беде. И тогда отец, уходя из дома, не прячет от ребёнка спички, как это и происходит, когда ребёнок подрастает. Спички всё равно остаются средством, с помощью которого можно поджечь дом. Но для этого основанием может быть не неведение, а неразумие или вполне сознательное решение поджечь свой дом, чтобы, к примеру, получить страховку или устранить следы другого преступления. Если понимать любовь к ребёнку как стремление избавить его от страданий и неприятностей, то лучше всего сделать так, чтобы он вообще не был знаком со спичками, как и другими вещами, использование которых может привести к беде. Или создать условия, когда плохие возможности отсекаются от хороших и блокируется их реализация. Лишение человека свободы, в частности, свободы выбора, не свидетельствует о нашей любви к нему. Потому что любовь, в моём понимании, есть признание другого человека в качестве уникального, неповторимого, самостоятельного **Я**, которого нельзя заставить быть человеком. Предоставление свободы другому и признание этой свободы как сущего, а не только как должного есть подлинное проявление любви. Лишение другого свободы есть проявление своего рода некрофилии, то есть эрзац-любви как «любви» господина к своим рабам. Такова «любовь» детей к своим игрушкам и «собственным» домашним животным. Поэтому мы любим не самого ребёнка, а того возможно в нём человека, который способен быть ответственным за себя, за собственные поступки, чувства, мысли. Мне кажется, что божественная любовь к конкретным людям именно такова.

В статье А.Н. Павленко поднимается ещё один фундаментальный метафизический вопрос, который вызвал у меня большой интерес. Нравственный родитель, по мысли А.Н. Павленко, должен ликвидировать не только прямые угрозы, но и «саму возможность возникновения таких угроз»: «родитель пресекает саму возможность „спичек“ быть достигаемыми для ребёнка». Выше я высказался в том плане, что требование избавить человека от возможных угроз, которые несёт, в частности, применение техники, означает недоверие человеку, а значит, нелюбовь к нему. Но интересен вопрос о том, возможно ли говорить об устранении самой возможности возникновения угроз. Человек в силу известной ограниченности не знает и не может знать всех последствий отрываемых перед ним возможностей по разным причинам: на каждом конкретном шаге мир не познан до конца, человек не в состоянии точно просчитать риски будущего и т. д. и т. п. В приведённом А.Н. Павленко примере, взятом из статьи А.А. Гриба, нравственный выбор, сделанный К. Гауссом (нежелание вторгаться в божественный мир искривлённого пространства), остановил его перед созданием неевклидовой геометрии. Это не означает, что Гаусс предвидел негативные возможности использования неевклидовой геометрии. Предположим, что Гаусс создал бы неевклидову геометрию. Значит ли это, что он поступил бы безнравственно? Можно ли тогда считать безнравственным создателя неевклидовой геометрии Н. Лобачевского? Почему мы думаем, что создатель может (и даже должен) знать все возможности, которые содержатся в его творении? Если бы Гаусс мог знать негативные возможности, то его поступок был бы безнравственным, но если бы он этого не знал, то его поступок нельзя оценивать таким образом, ибо нравственность поступка связана с вменяемостью относительно того, что творишь. В связи с этим предъявляемые Господу претензии связаны с допущением Его всезнания. Но ситуация со всезнанием относительно творения уже обсуждалась в христианской философии Средневековья в рамках дискуссии между реалистами и номиналистами и не имеет однозначного решения. В интерпретации акта Божественного творения первые полагали, что Бог творил мир «по уму», умышленно, то есть с заранее продуманным планом (соответственно, Бог знал, что творил), вторые, напротив, считали, что акт творения являлся чисто волевым актом, осуществлённым без предварительного проекта (поэтому Бог не знал, что творил). Конечно, это сложнейшая метафизическая проблема, которую обобщённо можно сформулировать так: знает ли творец, что творит. Если допустить, что творение есть акт целенаправленный, то возникает и другой вопрос: всегда ли цель творения совпадает с его результатом? Любой логически возможный ответ на эти вопросы имеет смысл и может быть оправдан. Я

склоняюсь к тому, что творение (не только божественное) всегда содержит в себе то, что творцу не может быть ведомо до конца или во всей полноте и за что он не может нести всю полноту ответственности. Мне кажется, что противоположная позиция нехороша тем, что «делает» акт творения внутренне противоречивым и потому невозможным. При этом, конечно, надо держаться того представления, что творение есть возникновение нечто из ничего. Если творец знает до акта творения что и как будет сотворено, то сам акт творения уже в известном смысле осуществлён, и продукт творения ничем не должен отличаться от замысла, но если он не знает заранее, что и как будет сотворено, то как можно свидетельствовать, что нечто сотворено и что́ собственно сотворено? В любом случае акт творения не мыслим. Я придерживаюсь той точки зрения, что поскольку нет «до» или «после» акта творения, то знание творца того, что он творит, совпадает с самим актом творения и его результатом. То есть что творится, то и есть знание, что знаю, то и творю. Здесь знание и волевое действие не дистанцированы друг от друга. Это нечто родственное мастерству, когда секрет действия заключён в самом действии и его нельзя описать словами независимо от действия. Сказанное тем более верно, если речь идёт о действии, которое осуществляется впервые и однократно.

Спросим себя, разве всезнание Творца означает непременно ответственность и необходимость удержания твари от ошибок? Ответ зависит от интерпретации отношений Творца и твари. Если сотворённая вещь не имеет в себе основания своего существования, то она не является собственно тварью, а остаётся лишь свойством, атрибутом, принадлежностью Творца. Если же вещь обладает самостоятельностью, то есть основание её бытия заключено в ней самой, принадлежит ей, то всезнание Творца вовсе не означает Его всевластия над вещью. Творец может вещь уничтожить, «отнять», например, у вещи основание её бытия. Но пока это основание принадлежит самой вещи, Творец не отвечает за то, что́ это основание предоставляет вещи и какие возможности могут появляться в самой вещи. Сказанное, может быть, не так уж и очевидно, но вполне мыслимо допустимо. И оправдана эта мысль тем соображением, что акт творения мира Богом означает предоставление собственно-го основания бытия всякой твари, то есть свободы существу. Поэтому можно определить свободу как предоставление основания бытия существу. Для темы нашей дискуссии это означает, что Творец не отвечает за все те возможности, которые содержатся и могут возникнуть в автономно существе. Иначе говоря, если Творец остаётся господином всякой твари, то он не господин всем тем возможностям, которые в твари существуют. Поэтому Он может уничтожить

вещь, но не может уничтожить некоторые возможности, которые заключаются в вещи, оставляя саму вещь прежней и неизменной. Поэтому нельзя уничтожить возможность спичек быть средством поджога дома, не уничтожив сами спички. Создав же спички, мы не властны над их возможностями.

Посмотрим на эту ситуацию ещё таким образом. Будем исходить из того, что Бог сотворил вещи и дал им законы, по которым они есть и могут быть. Закон говорит о том, что в мире невозможно то, что противоречит закону. В то же время закон содержит возможности чему-то быть, что не противоречит закону. Но можно ли знать обо всех таких возможностях? Стоит ли думать, что «законные» возможности безразличны к природе, «самости» того сущего, которое существует в соответствии с данными законами? Я думаю, что второй закон Ньютона, говоря о том, какие механические движения невозможны, не содержит всей информации о том, какие движения возможны. Возможности определяются не только конкретным сущим, но и его отношениями с другими сущими. Что же касается оценки возможностей как позитивных или негативных для человека, то она вводит представление о возможности, условно говоря, второго порядка, которая зависит от отношения к сущему, а не только от самого сущего. То есть спички содержат в себе возможность возгорания (возможность первого порядка), но само возгорание может быть позитивной, когда готовим еду, или негативной возможностью, когда поджигаем себя (возможности второго порядка). В данном случае возможность второго порядка не содержится целиком в возможности первого порядка.

И последнее метафизическое размышление, касающееся представления о свободе. Возложение тотальной ответственности на Творца или провозглашение власти техники является, на мой взгляд, неправомерным, поскольку не оставляет места свободе в онтологическом смысле. Рассмотрим понятие свободы выбора. Применим понятие свободы выбора к самой свободе. Если есть свобода выбирать или не выбирать, то выбор в пользу «не выбирать» означает, что мы лишаемся свободы выбирать свободу. Если мы выбираем альтернативу – «выбирать», то своим выбором мы оставляем себе возможность выбирать и дальше, то есть оставаться свободными. Таким образом, свобода выбора содержит в себе возможности как свободы, так и несвободы. Но ведь не сама свобода выбирает себя, а мы – её возможности.

О судьбе человека в мире техники. Наука и техника Нового времени позволяют решать старый вопрос спасения человека новыми техническими, а не духовными средствами. То, что это может оказаться бессмысленным, очень хорошо показано в уже упоминав-

шемся фильме Ларса фон Триера «Меланхолия». Мы всё ещё рассчитываем, что наши человеческие проблемы – а это, как мне кажется, проблемы совместного человеческого существования как общности и своеобразной целостности – за нас решат наши инструменты, техника. Но техника, решая некоторые проблемы, создаёт условия для возникновения новых проблем, заставляя нуждаться в себе. Так, решение проблемы продления жизни людей, допустим, до 200 лет, породит массу других сложностей. Как мы будем при этом жить? Дряхлыми и немощными, но долго, или бодрыми и работоспособными и тоже долго. В последнем случае просто изменится масштаб времени, но всё остальное остаётся неизменным, что невозможно. В высказывании, что смысл жизни в самой жизни, не уточняется, что подразумевается под самой жизнью. У всех жизнь разная, и каждая имеет смысл. Тогда возникает вопрос о том, какая жизнь имеет смысл? Долгая? Правильная? Весёлая? Сытая?.. Сомневаюсь, что можно найти универсальный ответ. Остаётся думать, что та жизнь имеет смысл, которая фактически существует. Что значит тогда понятие «смысл жизни»? И в чём смысл продления жизни?

Техника придаёт жизни свой смысл. И этот смысл состоит в увеличении власти. Господь не увеличивает свою власть, поскольку она абсолютна и максимальна. Постоянное стремление к власти есть свидетельство возрастания нашей мощи и нашей вечной немощи. Есть ли смысл в том, чтобы просто длить нашу жизнь за счёт возрастания власти? Наверное, да. Но является ли этот смысл единственно возможным и самодостаточным? Можно, например, поделиться последним куском хлеба с голодным, идя по «пути морали», а можно сначала произвести больше хлеба, чтобы хватило всем страждущим, идя по «пути техники». На первом пути мы встречаем безусловные поступки, на втором – обусловленные, когда мы делимся чем-то, если у нас достаточно ресурсов, мы честны, если нас вынуждают к этому правила. Вот эти «если» и обеспечиваются техникой. Но пока остаётся смысл в вопросе о смысле жизни, то этот вопрос никогда не будет сугубо техническим.

ОБСУЖДЕНИЕ

ХРИСТОС – «СПАСИТЕЛЬ ВСЕХ ЧЕЛОВЕКОВ» (1 ТИМ. 4: 10)

А.И. Осипов

заслуженный профессор
Московской духовной академии и семинарии,
академик РАЕН, доктор богословия

Главным вопросом теодицеи является, конечно, тот, который был удачно сформулирован священником Павлом Флоренским. Он писал: «Сознание исходит из идеи о Боге, как Любви. Любовь не может творить, чтобы губить, – созидать, зная о гибели. Любовь не может не простить... Под углом зрения вечности всё прощается, всё забывается: будет Бог всяческая во всех (1 Кор. 15: 28). Одним словом, невозможна невозможность всеобщего спасения. Так с высоты идеи о Боге. Но... исходя не из Божией любви к твари, а из любви твари к Богу, то же самое сознание приходит к прямо противоположному заключению. Теперь сознание не может допустить, чтобы могло быть спасение без ответной любви к Богу. А так невозможно допустить и того, чтобы Бог принудил тварь к любви, то отсюда неизбежно следует вывод: возможно, что любовь Божия останется без ответной любви твари, то есть возможна невозможность всеобщего спасения. Тезис – невозможна невозможность всеобщего спасения – и антитезис – возможна невозможность всеобщего спасения – явно антиномичны... Отрицание антитезиса отрицает и тезис; утверждение антитезиса утверждает и тезисы наоборот. Тезис и антитезис неразлучны. В пределах рассудка нет и не может быть разрешения этой антиномии. Оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности...»¹

Как смотрели на эту проблему те, учение которых в Православии, в отличие от католицизма и протестантизма, является единственно твёрдым основанием в понимании Священного Писания и всех основных проблем христианской религии?

Святой Исаак Сирин с полной уверенностью писал: «Грешник не в состоянии и представить себе благодать воскресения своего. Где геенна, которая могла бы опечалить нас? Где мучение, многообразно нас устрашающее и побеждающее радость любви Его? И что та-

¹ Павел Флоренский, свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 208–211.

кое геенна перед благодатью воскресения Его, когда восставит нас из ада, соделает, что тленное сие облечётся в нетление, и падшего во ад восставит в славе?.. Есть воздаяние грешникам, и вместо воздаяния праведного воздаёт Он им воскресением; и вместо тления тел, поправших закон Его, облакает их в совершенную славу нетления. Эта милость – воскресить нас после того, как мы согрешили, выше милости – привести нас в бытие, когда мы не существовали»².

Эти слова Преподобного из его знаменитых «Слов подвижнических», которые никогда и никем из святых отцов Православной Церкви, в том числе и Русской, не были подвергнуты какому-либо сомнению или критике, конечно, поражают. Ещё бы: не праведник, а грешник не в состоянии и представить себе **благодать** воскресения своего. Более того, Христос **падшего во ад восставит в славе**, вместо воздаяния праведного... **облакает** их в **совершенную славу нетления**. Всеобщее воскресение, убежден св. Исаак, упраздняет геенну: где геенна, которая могла бы опечалить нас, грешников? – восклицает он.

Вопрос о спасении неправославных, иноверных, неверующих очень животрепещущий – он беспокоит множество людей, верующих и неверующих. Суть его проста:

– Так что же? Спасаются одни православные, а из православных – только праведные, то есть тысячная или миллионная доля процента человечества? А все прочие пойдут в муку вечную? Неужели Бог, когда творил человека, не знал, кто каким будет? А вы говорите, что Он любовь. Какая же это любовь – хуже не придумаешь!

Послушаешь такие упрёки – и больно становится за то, что мы сами своей недоговорённостью или, ещё хуже, формальным подходом к столь «больному» вопросу даём основание для подобных мыслей и выводов, отвращая тем самым людей от Христа.

Но как же, действительно, можно ответить на этот смущающий многих вопрос? Святые отцы отвечают на него по-разному. Одни прямо утверждают, что спасение возможно только для членов Православной Церкви. Другие настаивают, что Христос – «Спаситель всех человеков». Какой же ответ верен?

Православие говорит, что спасение стало возможным только благодаря Жертве Христовой. Православие указывает *прав(ильн)ый* путь жизни (законы духовной жизни), точно обозначает цель его (обожение человека во Христе), даёт уникальные средства помощи (таинства). Прочие верования указывают иные пути, средства и цели, которые часто не только во многом отличаются от православных, но и духовно совершенно дезориентируют человека.

² Исаак Сирин, св. Слова подвижнические. Сл. 90. М., 1858. С. 615.

Однако ошибочность той или иной религии не даёт оснований, с православной точки зрения, для утверждения о неминуемой гибели её верующих. Жертва Христова принесена за весь мир. Апостол Иоанн Богослов пишет: «Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за *грехи всего мира*» (1 Ин. 2: 2). Поэтому конечная участь любого человека сокрыта от земного взора. Как верно говорит русская пословица, «чужая душа – потёмки», она всегда остаётся для нас тайной. Посмотрите, как гневно осудил Господь многих правовернейших (=православнейших), по человеческим меркам, законников, богословов, архиереев, священников, видевших себя лучшими других людей, гордившихся своей праведностью, своей православностью, презиравших т. н. грешников. И, напротив, принял, оправдал и ввёл в райские обители откровенных грешников, осознавших свою греховность и принесших искреннее покаяние.

Первым в рай вошёл явный злодей, разбойник, в несчастной вечной участи которого никто не сомневался, – и вошёл потому, что уже на кресте, в последние минуты своей жизни осознал до глубины души всю мерзость своих деяний и покаялся! И если бы об этом не сообщил евангелист Лука, то разве пришла бы кому в голову мысль, что этот злодей спасётся?

Православная вера решительно исключает как равнодушие к истине, так и неприязнь к людям других убеждений. Потому «не судите, да не судимы будете» (Мф. 7: 1), но и не рискуйте пересекать бушующий океан этой жизни на доске или вплавь, безумно рассуждая, не всё ли равно, как верить и по заповедям какой религии жить, а ищите надёжный корабль спасения. И, найдя, нужно не гордиться этой проявленной ко мне милостью Бога и осуждать других, а жалеть их от всей души, предоставляя любви Божией, помня слова Апостола: «Внешних же судит Бог» (1 Кор. 5: 13). Мы не знаем, кто прежде спасётся. Только Церковь соборным разумом может сказать о том, кто погиб, а кто свят, мы же о своём спасении должны думать, а не других судить.

Вне Церкви, конечно, нет спасения. Но что значит вне Церкви? Можно ли безусловно отождествлять канонические, то есть видимые, границы Церкви с Церковью – Телом Христовым? Какая, например, Православная Церковь, Русская или Константинопольская, оставалась Церковью, в которой только возможно спасение, когда с 23 февраля по 16 мая 1996 года между ними было прекращено евхаристическое общение (из-за юрисдикционной проблемы в Эстонии)?

А каким путём и кто входит в Церковь? Только крестившиеся в Православной Церкви? Как тогда оказались в ней ветхозаветные

праведники и многие мученики за Христа, не имевшие возможности принять ни Крещения, ни Причащения? Эти факты заставляют совсем по-иному смотреть на природу и границы Церкви.

Когда святые отцы говорят, что спасение возможно только в лоне Православной Церкви, этим самым они **не** утверждают, что вхождение в неё возможно **только** через таинство Крещения и что все не принявшие его в земной жизни, то есть подавляющее большинство человечества – погибнут. Сейчас на земном шаре свыше 6 миллиардов человек, православных же около 200 миллионов (а сколько из них действительно православных?), все прочие – или неправославные, или, подавляющее большинство, вообще нехристиане. Можно ли утверждать, что Господь, зная, что и эти, и бывшие, и последующие миллиарды людей погибнут, дал им жизнь только для того, чтобы подвергнуть их бесконечным мукам? Не могу в связи с этим не повторить замечательных по силе любви и мысли слов святого Исаака Сирина: «Не для того милосердный Владыка сотворил разумные существа, чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби – тех, о ком Он знал прежде их создания, во что они превратятся после сотворения, и которых Он всё-таки сотворил»³.

А вот что пишут по этому вопросу другие святые.

Святитель Ириней Лионский: «**Христос пришёл** не ради тех только, которые уверовали в Него, но **для всех вообще людей**, которые... желали видеть Христа и слышать Его голос. Посему всех таковых Он во втором пришествии Своём прежде воздвигнет... воскресит и поставит в Своё Царство»⁴.

«Мы научены, – пишет святой Иустин Философ и Мученик, – что Христос есть перворождённый Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, **Коему причастен весь род человеческий**. Те, **которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников**: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие»⁵. В другом месте он говорит: «Поскольку **те, которые делали всеобщее, естественное и вечное добро**, приятны Богу, то и они, подобно прежде их жившим праведникам Ною, Еноху, Иакову и другим, **во время воскресения спасутся чрез Христа нашего** вместе с теми, которые этого Христа признали Сыном Божиим»⁶.

³ Исаак Сирин, св. О Божественных тайнах и о духовной жизни. М., 1998. Беседа 39, § 6.

⁴ Ириней Лионский, свт. Творения. Кн. 4. СПб.: 1900. С. 381.

⁵ Иустин Философ, св. Соч. Апология 1, § 46. М., 1892 (переизд. 1995).

⁶ Иустин Философ, св. Разговор с Трифоном Иудеем, § 45 // Соч. св. Иустина Философа и Мученика. М., 1892. С. 202.

А как оценить в свете этого вопроса библейскую историю о послании Богом пророка Ионы в языческую Ниневию с проповедью покаяния (Иона 1: 2)? «И поверили ниневитяне Богу, и объявили пост, и оделись во вретница, от большого из них до малого» (Иона 3: 5). И Бог принял покаяние язычников: «Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Иона 4: 11). Кто же крестил ниневийских язычников, насколько православной была их вера, что Бог принял их покаяние и помиловал не только здесь, но, без сомнения, и в вечности?!

Святитель Григорий Богослов говорит: «Как многие из нас бывают не от нас, потому что жизнь делает их чуждыми общему телу; так **многие из не принадлежавших к нам бывают наши**, поскольку добрыми нравами предваряют веру и, обладая самою вещью, не имеют только имени» христианина⁷.

О том же писал и прп. Иоанн Дамаскин: «Некоторые говорят, что Христос вывел из ада только веровавших, каковы суть отцы и пророки, судьи, а вместе с ними цари, местные начальники и некоторые другие из народа еврейского – немногочисленные и известные всем. Мы же на это ответим думающим так, что нет ничего незаслуженного, ничего чудесного и ничего странного в том, чтобы Христу спасти уверовавших, ибо Он остаётся только справедливым Судией, и всякий уверовавший в Него не погибнет. Так что и должно было им всем спастись и разрешиться от уз ада сошествием Бога и Владыки – что и произошло по Его Промыслу. Теми же, кто только по человеколюбию Божию спаслись, были, как думаю, все, которые имели чистейшую жизнь и совершали всевозможные добрые дела, живя скромно, воздержно и целомудренно, но веры чистой и божественной не восприняли, потому что не были наставлены в ней и остались вовсе не наученными. Их-то Управитель и Владыка всех привлёк, уловил божественными сетями и убедил их уверовать в Него, воссияв им божественными лучами и показав им свет истинный»⁸.

Прп. Нектарий Оптинский считал даже, что «простой индус, верящий во Всевышнего и исполняющий, как умеет, волю Его, – спасётся. Но тот, кто, зная о христианстве, идёт индусским путём, – нет»⁹.

Один из известных русских святых подвижников-исповедников XX века епископ Афанасий (Сахаров † 1962) писал: «Для меня до-

⁷ Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Сл. 18. СПб., 1912. С. 264.

⁸ Иоанн Дамаскин, прп. О скончавшихся в вере (PG 95, 257 AC). Цит. по: Иларион (Алфеев), иг. Христос победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001. С. 325.

⁹ Цит. по: Вениамин (Федченков), митр. Божьи люди (мои духовные встречи). М., 1997. С. 147.

роже всего православие. Я не могу его и сравнивать с каким-либо другим исповеданием, с какой-либо другой верой. Но **я не дерзаю сказать, что все неправославные погибли безнадежно**. У Господа многая милость, и многое у Него избавление»¹⁰.

Что означают слова апостола Петра: «Бог нелицеприятен, но... боящийся Его и поступающий по правде Его приятен Ему» (Деян. 10: 34–35). Или апостола Павла, что Христос «Спаситель всех человеков, а наипаче (особенно, тем более. – А. О.) верных» (1 Тим. 4: 10)? Или: «слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, иудею, потом и еллину! Ибо нет лицемерия у Бога» (Рим. 2: 10–11). Нет сомнения, что у обоих апостолов речь идёт о спасении не только христиан, но и всех человеков, делающих доброе во всяком народе. Ибо нет лицемерия у Бога.

Принципиальный ответ на вопрос о том, кто спасётся, даёт Сам Господь: «...Всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12: 31–32). Святые отцы однозначно понимают эти слова. Например, свт. Иоанн Златоуст: «...грех против Духа Святого заключается в противлении той истине, которую сами утверждают тем, что делают и говорят каждый день»¹¹. Свт. Феофан: «В сем состоит хула на Духа Святого... когда кто делает неправое в то самое время, когда ум и совесть претят ему и не велят того делать»¹². «Горе тем, которые зло называют добром, и добро – злом, тьму почитают светом, и свет – тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое – горьким!» – говорит пророк Исаия (Ис. 5: 20).

То есть хула на Духа Святого – это гордость, самопревозношение человека, ожесточение против истины, правды, совести. Вообще святые отцы говорят: «Нет греха непрощительного – кроме греха нераскаянного»¹³. Действительно, пока состояние гордыни господствует в человеке, он не способен к покаянию, следовательно, и к спасению. Все прочие грехи, даже отвержение Христа («слово на Сына Человеческого»), если они совершаются по неведению, по человеческой слабости, по причине ложного воспитания и образования и проч., но не сопряжены с сознательным противлением правде и истине, – простятся, поскольку ещё остаётся возможность покаяния, духовного изменения, исправления.

¹⁰ Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова). М., 2001. С. 272.

¹¹ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. СПб., 1903. С. 509.

¹² Феофан (Говоров), свт. Толкование первых восьми глав послания св. ап. Павла к Римлянам. М., 1890. С. 86.

¹³ Исаак Сирин, св. Слова подвижнические. Сл. 2. С. 12.

Одним словом, в этих словах Христовых заключена та мысль, что для **всех**, в том числе и для не принявших в земной жизни таинства Крещения, но **не** похуливших Духа Святого, сохраняется возможность спасения, т. е. возможность стать членами Тела Христова – Церкви. Эта возможность обусловлена тем, что дар благодати таинства сообщает Господь, а не священнослужитель, совершающий лишь священнодействие таинства. Господь же сообщает этот дар достойным – «нищим духом» (Мф. 5: 3). Так Он даровал благодать Крещения благоразумному разбойнику, ветхозаветным праведникам и многим другим.

Но каким же путём они могут войти в Церковь?

Зачем Христос нисходил в ад?

На этот вопрос вполне определённо отвечают и Священное Писание, и святые отцы.

Апостол Пётр пишет: Христос... «находящимся в темнице... сойдя, проповедал» (1 Пет. 3: 19). С этого момента началась проповедь Спасителя в аду не только ветхозаветным праведникам (естественно, некрещёным), но и всем усопшим от начала бытия человеческого, и «некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению», и погибшим при потопе во дни Ноя (1 Пет. 3: 19–20), мёртвым (1 Пет. 4: 6), и Его проповедь будет продолжаться до скончания века.

Прп. Максим Исповедник, объясняя эти слова апостола Петра о сошествии Христа в ад, писал: «...Писание называет „мёртвыми“ людей, скончавшихся до пришествия Христа, например, бывших при потопе, во время столпотворения, в Содоме, Египте, а также и других, принявших в разные времена и различными способами многообразное возмездие и страшные беды божественных приговоров. Эти люди подверглись наказанию не столько за неведение Бога, сколько за обиды, причинённые друг другу. Им и была благовестуема, по словам св. Петра, великая проповедь спасения – когда они уже были осуждены по человеку плотию, то есть восприняли, через жизнь во плоти, наказание за преступления друг против друга, – для того, чтобы жили по Богу духом, то есть, будучи во аде, восприняли проповедь Боговедения, веруя во Спасителя, сошедшего во ад спасти мёртвых»¹⁴.

Мёртвыми называются грешники, которые, будучи во аде, восприняв проповедь Боговедения, получили возможность жить по Богу духом. Совершенно очевидно, что если такое благо было даровано грешникам ветхозаветным, то не меньшей милости удостоятся такие же грешники и всех последующих времен. Именно так

¹⁴ *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию. Вопр. 7. М.: Мартис, 1994. С. 44.

объясняет это место послания апостола Петра епископ Григорий: «Под мёртвыми (1 Пет. 4: 5) следует разуметь всех мёртвых ко дню последнего Суда Христова, то есть как слышавших слово евангельское во время земной жизни, так и не слышавших... Если бы Евангелие Христово не коснулось слуха всех умерших, то не все умершие подлежали бы и Суду Христову. Таким образом, в настоящем стихе даётся основание думать, что, подобно тому, как умершие до пришествия Христова на землю были оглашены проповедью Евангелия во аде через умершего и снисшедшего во ад Христа, так и **умершие по пришествии Христовом, но не слышавшие на земле проповеди евангельской и не ведавшие Христа, будут оглашены таковою проповедью во аде**»¹⁵.

Свт. Иннокентий (Борисов) в своём «Слове в Великую Субботу», обращаясь к тому же месту Послания апостола Петра, делает вывод, что целью сошествия Христа в ад было выведение из него не только ветхозаветных праведников (как из иудеев, так и из всех других народов), но и «**самых упорных душ**». Вот как он говорит:

«Что было предметом проповеди во аде? Апостол не говорит об этом прямо. Но что другое могло быть предметом проповеди Спасителя, кроме спасения? Конец дела показывает и существо его. А концом проповеди во аде для самых упорных душ, каковы современники Ноя, долженствовало быть, по ясному свидетельству апостола, то, чтобы они, „суд прияв – во время потопа – по человеку плотию“, „пожили теперь – после проповеди Христовой – духом“ (1 Пет. 4: 6). Те, кои ожили духом, не могли уже быть оставленными среди жилища смерти, и Победитель смерти, сошедши во ад Один, долженствовал извести с Собою многих. Если бы кто касательно сего усомнился дать полную веру аду, жалующемуся на то, что Он при сем случае „погубил еси мертвецы, имиже царствова от века“, не может усомниться в свидетельстве Церкви, которая несомненно воспеваает, что сошествием Божественного Жениха ея во ад „истощены вся адова царствия“»¹⁶.

Сошествие Христа в ад – акт вневременной. С этого исторического момента Христос стал доступен на все времена **всем** туда сходящим. Потому и перед теми, которые по объективным причинам не смогли в своей земной жизни уверовать в пришедшего Христа и принять здесь таинства Крещения, открывается, как видим, возможность по молитвам Церкви войти в неё там **путём ветхозаветного человечества** – путём, как осторожно высказался святой-

¹⁵ Григорий, еп. Изъяснение труднейших мест 1-го Послания святого апостола Петра. Симферополь, 1902. С. 10.

¹⁶ Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. Слово в Великую Субботу. Соч. Т. 4. СПб.-М., 1870. С. 266.

тель Григорий Богослов, крещения огнем. Он писал: «Может быть, они будут там крещены огнем – этим последним крещением, самым трудным и продолжительным, которое поядает вещество как сено и потребляет легковесность **всякого** греха»¹⁷. И объясняет: «Иные даже не имеют возможности и принять дара [Крещения], или может быть по малолетству, или по какому-то совершенно не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются принять благодати... последние не принявшие крещения не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя и не запечатлены, однако же и не худы... Ибо не всякий... недостойный чести достоин уже наказания»¹⁸.

Св. Иустин Философ не сомневается: «Поскольку **те, которые делали всеобщее, естественное и вечное добро, приятны Богу, то и они, подобно прежде их жившим праведникам** Ною, Еноху, Иакову и другим, **во время воскресения спасутся чрез Христа** нашего вместе с теми, которые этого Христа признали Сыном Божиим»¹⁹.

По учению Церкви, Воскресением Христовым ад, как закрытая, образно говоря, тюрьма, перестал существовать, разрушены были «верей адовы». В последовании Утрени **страстной Пятницы** слышим такие слова: «Рукописание наше на Кресте растерзал еси, Господи, и вменився в мертвых, тамошнего мучителя связал еси, **избавль ВСЕХ от уз смертных** воскресением Твоим...» В **Великую Субботу**: «Царствует **ад**, но не вечнует над родом человеческим...» Эта же мысль звучит во множестве богослужебных текстов Октоиха, Триоди Постной и Цветной и др.

Христос, поётся на **Пасху**, «умертвивый смерть», «смертию смерть поправ», «**смертное жилище разори** своею смертию днесь».

А как решительно сказано о победе Христа над адом, вечными муками и смертью в знаменитом **Пасхальном слове**: «Никто пусть не боится смерти; ибо освободила нас смерть Спасителя. Он **истребил её**, быв объят ею; Он **опустошил ад**, сошедши во ад; огорчил того, который коснулся плоти Его...»²⁰. «Где твоё, смерти, жало; где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и **мёртвый ни един во гробе**!» Контекст всей речи прозрачно ясен: слова «мёртвый ни един во гробе» говорят здесь, естественно, не о

¹⁷ Григорий Богослов, свт. Творения.: В 2 т. Т. 1. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 543.

¹⁸ Там же. С. 557–558.

¹⁹ Иустин Философ, св. Разговор с Трифоном Иудеем, § 45. С. 202.

²⁰ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 1. СПб., 1916. С. 38–39.

воскресении лишь тела, за которым для грешников последуют бесконечные мучения, но о воскресении и духовном, открывающем человеку врата вечной жизни в Боге: **Он опустошил ад, сошедши во ад.**

Почти дословно ту же мысль высказывает святитель Епифаний Кипрский († 403): «Жизнь же наша – ... (Христос) за нас Пострадавший, чтобы нас разрешить от страстей и, умерши плотию, соделаться смертью смерти, чтобы сокрушить жало смерти, снисшедши в преисподнюю, сломить адамантовые запоры. Соделав это, вывел Он пленные души и **ад соделал пустым**»²¹.

То же проповедует святитель Амфилохий Иконийский († 340): «Когда явился аду, Он разорил гробницы его и опустошил хранилища... все были отпущены... все побежали за Ним... воссиял свет, и рассеялась тьма. Ибо можно было видеть всякого узника узревшим свободу и всякого пленника радующимся о воскресении»²².

Это же утверждал святитель Григорий Нисский, родной брат Василия Великого: «...и **по совершенном устраниении зла из всех существ, во всех снова воссияет боговидная красота**, по образу которой были мы созданы в начале»²³. Вот как эту мысль комментирует игумен (ныне митрополит) Иларион (Алфеев): «VI Вселенский Собор включил имя св. Григория Нисского в число „святых и блаженных отцов“, а VII Вселенский Собор даже назвал его „отцом отцов“. Что же касается Константинопольского Собора 543 г. и V Вселенского Собора, на которых был осуждён оригенизм, то весьма показательно, что, хотя учение Григория Нисского о всеобщем спасении было хорошо известно отцам обоих Соборов, его не отождествили с оригенизмом. Отцы Соборов сознавали, что существует еретическое понимание всеобщего спасения (оригенистический апокатастасис, находящийся в связи с идеей предсуществования душ), но существует и его православное понимание, основанное на 1 Кор 15: 24–28».

Святитель Афанасий Великий в своём Пасхальном послании говорит: «Он Тот, Который древле вывел народ из Египта, а напоследок и всех нас, или, лучше сказать, **весь род человеческий искупил от смерти и возвёл из ада**»²⁴.

Святитель Иоанн Златоуст, говоря об адовых темницах, следующим образом раскрывает эту мысль: «Ибо они были поистине тёмными, пока не сошло туда Солнце справедливости, не осветило и

²¹ Епифаний Кипрский, *прп.* Творения. Ч. 1. М., 1863. С. 140.

²² См.: Иларион (Алфеев), *иг.* Христос победитель ада. СПб., 2001. С. 84.

²³ Григорий Нисский, *свт.* Творения. Ч. 7. М. 1865. С. 530.

²⁴ Афанасий Великий, *свт.* Творения. Т. 3. М., 1994. С. 464.

не **сделало ад небом**. Ибо где Христос, там и небо»²⁵. Эта неоднократно повторяемая первосвятителем Константинопольским мысль о возможности спасения всех обитателей ада явилась поводом для ложного обвинения свт. Иоанна в оригенизме его противником архиепископом Александрийским Феофилом на «соборе под Дубом» (403). Однако в учении Святителя не содержится никаких оригеновских идей ни о круговращении бытия Вселенной, ни о предсуществовании душ, но утверждается великая истина – полная и окончательная победа над злом Христа, **сделавшего ад небом**.

Святой Ефрем Сирин не сомневается, что «во гласе Господа (при сошествии в Великую Субботу. – А. О.) ад получил предуведомление приготовиться к последующему Его гласу (во Втором Пришествии. – А. О.), который **совершенно упразднит его**»²⁶.

Ещё раз напомним слова св. Исаака Сирина: «Если человек говорит, что лишь для того, чтобы явлено было долготерпение Его, мирится Он с ними [грешниками] здесь, с тем, чтобы безжалостно мучить их там, – такой человек думает невыразимо богоульно о Боге... Такой... клеветает на Него»²⁷. «Не для того милосердный Владыка сотворил разумные существа, чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби – тех, о ком Он знал прежде их создания, во что они превратятся после сотворения, и которых Он всё-таки сотворил»²⁸.

Даже святитель Игнатий (Брянчанинов), который высказывал решительное убеждение о возможности спасения только в Православии²⁹, писал: «Лишённые славы христианства не лишены другой славы, полученной при создании: они – образ Божий»³⁰. Понятно, что Святитель не мог говорить о **славе** находящихся в вечных муках ада.

Как понимать все эти мысли – лишь как поэзию, красивые слова, распространяющиеся в действительности только на небольшой круг избранных, или это **реальность** новой жизни, принесённой Спасителем человечеству? Совершенно очевидно, все эти святые говорят с полной определённой о том, что победою Христа все, не только праведно жившие, но даже и «мёртвые, некогда непокорные», были и будут освобождены из ада. Все они, пройдя в нём огненный искуса страстей, приняли и примут Спасителя, получают дар благодати Крещения, и, таким образом, став членами Церкви Хри-

²⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. С. 440.

²⁶ *Ефрем Сирин, св.* Творения. Ч. 8. Сергиев Посад, 1914. С. 312.

²⁷ *Исаак Сирин, св.* О Божественных тайнах и о духовной жизни. Беседа 39, § 2.

²⁸ Там же. § 6.

²⁹ «...язычники, магометане и прочие лица, принадлежащие ложным религиям, составляя отселе достояние ада и лишены всякой надежды спасения, будучи лишены Христа, единого средства ко спасению» (Творения. СПб., 1905. Т. III. С. 163).

³⁰ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Указ. соч. Т. I. С. 127.

стовой, **спасутся**. Эта **полная** победа над адом и смертью догматически точно показана на древнерусской иконе Воскресения, где ад разрушен сошедшим в него Христом.

Некоторые святые говорят то о полном уничтожении ада, то о вечных муках грешников.

Это отчасти обусловлено тем, что в Священном Писании находим слова, которые, если понимать их буквально, утверждают и то, и другое. Так, например, читаем:

«И пойдут сии в муку вечную» (Мф. 25: 46).

«Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25: 41).

«Но кто будет хулить Духа Святаго, тому не будет прощения во веки, но подлежит он вечному осуждению» (Мк. 3: 29).

«Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нём» (Ин. 3: 36).

С другой стороны:

«Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою Одного **всем человекам** оправдание к жизни» (Рим. 5: 18).

«Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы **всех помиловать**» (Рим. 11: 32).

«Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да **будет Бог всё во всём**» (1 Кор. 15: 28).

«Ибо мы для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живого, Который есть **Спаситель всех человеков**, а наипаче верных» (1 Тим. 4: 10).

У святых отцов иногда двойственность высказываний по этому вопросу была вызвана соображениями духовной пользы конкретных слушателей. Так, св. Ефрем Сирий, утверждавший, что Господь **совершенно упразднит** ад, писал и обратное: Он «праведников вознесёт на небо, а нечестивых **ввергнет в геенну**»³¹. Свт. Иоанн Златоуст, говоривший, что сошествие Христа сделало ад небом, в другом месте проповедовал: «Ибо и грешникам надлежит облечься бессмертием, не к славе, но чтобы иметь **всегдашнего** спутника тамошнего мучения»³².

Но многие святые отцы говорили о вечности мучений грешников. Например, прп. Макарий Египетский писал: «...так и зачавшие в своём сердце грех и породившие чад беззакония не могут в оный [судный] день избежать страшного и всепожирающего огня, но и души и тела их будут вместе осуждены»³³.

³¹ Ефрем Сирий, св. Псалтирь. М., 1874. Пс. № 134. С. 194.

³² Иоанн Златоуст, св. Творения. Увещание к Феодору падшему. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 1. С. 13.

³³ Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. Слово 18, 6 (1). М.: Индрик, 2002. С. 590.

То есть у святых отцов, как видим, нет однозначного учения о вечной участи человечества.

Чем объяснить это очевидное разноречие у отцов, а иногда и в творениях одного и того же отца? Общую причину точно выразил Н. Бердяев († 1948), когда сказал, что проблема ада «есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации»³⁴.

Но христианство и не имеет своей целью открыть эту тайну, поскольку для человека это и невозможно, и, большей частью, не полезно.

Невозможно, поскольку мир вечности совершенно иной и его нельзя выразить нашим языком. Это показал апостол Павел. Будучи восхищен до третьего неба, он лишь сказал, что он слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (2 Кор. 12: 4).

Не полезно, так как знание будущего может полностью парализовать свободу человека в важнейшей стороне его жизни – духовно-нравственной. Легко представить себе, как изменилось бы наше поведение, если бы мы точно узнали, что умрём в такой-то день и час. Знание будущего налагает на поведение человека, не освободившегося от страстей и пристрастий, железные узы.

Потому Господь и не открывает людям этой тайны, чтобы они остались вполне свободными в своей духовной и нравственной жизни, свободными и в решении главного вопроса: веры в Бога и вечную жизнь личности или веры в её вечную смерть. Ибо именно вера в то или другое является самым верным показателем характера духовных запросов человека, их уровня и чистоты. Отсюда становится понятным, насколько психологически глубоки слова Христа, сказанные апостолу Фоме: «...ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20: 29).

Можно предполагать и другие причины, вызвавшие различие мнений святых отцов о тайне будущего века.

Одни святые говорили о вечности мучений:

1) прямо понимая известные слова Евангелия и не ставя вопроса: почему Бог-Любовь дал жизнь тем, о которых Он знал, что они изберут путь зла и пойдут в муку вечную?

2) по любви к людям, чтобы удержать их от греховной жизни и последующих гееннских (хотя бы и не вечных) мучений;

3) поскольку нередко отождествляли канонические границы земной Церкви с полнотой Церкви – Тела Христова – и, отсюда, в частности, иногда рассматривали принятие Крещения здесь в качестве безусловного требования спасения.

³⁴ Бердяев Н. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 241.

Другие святые отцы писали о возможности спасения нехристиан и даже всех людей, поскольку:

1) не видели другого разрешения мучительной антиномии христианского учения о Боге-Любви и вечности ада;

2) познав Божественную любовь, они не могли представить себе бесконечных мучений творений Божьих;

3) тот факт, что ветхозаветные праведники, благоразумный разбойник, многие мученики и др., не принявшие здесь ни Крещения, ни Евхаристии, тем не менее, несмотря на прямые слова Христа³⁵, спаслись, свидетельствует, что границы Церкви шире её земных канонических пределов, и, следовательно, получение дара благодати Крещения и вхождение в Тело Христово (Кол. 1: 24) возможно и там;

4) они не усматривали в таком понимании вечной участи человечества никакого противоречия словам Христовым о том, что «пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25: 46), видя в них, как и в Его словах о необходимости Крещения и Евхаристии, не букву, а дух. Об этом ясно говорил, например, преподобный Макарий Египетский, осудив понимавших буквально, телесно и вещественно, вкушение Плоти и Крови Христовой: «Но мы не должны, братья, – говорил он, – мыслить это телесно и вещественно, как многие иудеи, слыша слово это, соблазнились, говоря: как Он может дать нам есть плоть Свою?» (Ин. 6: 52). Ведь истинная плоть жизни, которую вкушают христиане, и кровь, которую пьют, есть Слово Его и Дух Святой, и вселяется в Евхаристии Хлеба, и освящает словом и силой духовной, и становится Телом и Кровью Христовой. „И все, – говорит апостол, – одним Духом напоены“ (1 Кор. 12: 13), как и Господь сказал мыслящим сие телесно: „Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь“» (ср. Ин. 6: 63)³⁶.

Таким образом, учение о полном и окончательном уничтожении вечности ада Воскресением Христовым, содержащееся в творениях святых Григория Нисского, Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Епифания Кипрского, Амфилохия Иконийского, Исаака Сирина, Максима Исповедника и других святых отцов и находящееся в многочисленных богослужебных текстах (особенно пасхальных и воскресных), – это не частное мнение одного-двух отцов, но учение столь же православно-церковное, как и учение отцов, утверждавших обратное.

³⁵ Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3: 5). Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни (Ин. 6: 53).

³⁶ Макарий Египетский, прп. Указ. соч. Слово 26, § 3, 4.

Напомним ещё раз, что на V Вселенском Соборе (553), осудившем оригенизм, никто из отцов не поднял голоса, чтобы причислить к еретикам и свт. Григория Нисского – самого известного выразителя учения о всеобщем спасении. Более того, на VI Вселенском Соборе (680) святитель Нисский вместе с Григорием Богословом и Иоанном Златоустом, мысли (и отчасти – двоемыслие) которых по этому вопросу были хорошо известны отцам Собора, не только не подверглись осуждению, но были и особо выделены на нём в качестве избранных святых. На VII же Вселенском Соборе (787) святитель Григорий Нисский был назван даже «отцом отцов». Особенно поучителен при этом для нашего времени тот факт, что те отцы, которые считали учение свт. Григория о всеобщем спасении ошибочным, тем не менее никогда не причисляли ни его, ни иже с ним к еретикам.

Важно при этом отметить полное единство и согласие святых отцов обоих направлений в том, что вечная участь каждого человека будет наилучшей, исходя из его духовного состояния, ибо «Бог есть любовь».

Заключение

Естественно, возникает вопрос: какое же преимущество стать христианином здесь, в земной жизни, если есть надежда на возможность спасения и нехристиан?

Это можно понять, если обратиться к некоторым аналогиям из нашей обычной жизни. Зачем, например, машины, самолёты, если и пешком можно дойти с Дальнего Востока до Москвы? Зачем электричество, телефоны, радио и прочие достижения науки и техники, ведь всю историю человечество и без них обходилось? А действительно ли так необходимы анестезирующие средства – и без них множество людей, хотя и переносили тяжелейшие страдания, тем не менее оставались живы? Или: кто согласился бы для получения каких угодно благ подвергнуться прежде всевозможным пыткам? Не только никто, но напротив, отдал бы всё, что имеет, лишь бы не подвергнуться им.

Эти примеры открывают одну из важнейших сторон человеческого существования. Оно, в частности, характеризуется стремлением оградить жизнь от всего, что для неё противоестественно, что угрожает её нормальному состоянию. В этом заключается и ответ на вопрос, почему человеку необходимо стать христианином уже здесь, в пределах земного времени, – стать, конечно, христианином по существу, по должной жизни, а не просто по формальному крещению.

Борьба со своими страстями, покаяние в нарушениях евангельских заповедей, принятие с верой Святых Таинств, к чему призывает христианство, создают в душе человека тот необходимый духовный потенциал, который позволяет ей избежать множества страданий там от неочищенной совести, неизжитых страстных стремлений и скверных дел и стать способной принять ту богоподобную славу, к которой человек предназначен Богом по самому творению.

Святитель Григорий Богослов писал о судьбе тех равнодушных, которые пренебрегли христианством, не приняли крещения: «Может быть, они будут **там** крещены огнем – этим последним крещением, самым трудным и продолжительным»³⁷. Уже здесь, находясь ещё в этом смертном теле, человек в течение жизни переживает лютей огонь мучающих его страстей. Этот огонь, не погашенный здесь, переходит и туда. Но не просто переходит. Подвижник нашего времени игумен Никон (Воробьев, † 1963) предупреждает одного теплохладного верующего, что ожидает его там: «Страсти в тысячу раз более сильные, чем на земле, будут, как огнём, палить тебя без какой-либо возможности утолить их»³⁸.

Потому страшен этот опыт тьмы, хотя бы он и был ограниченным, не бесконечным, хотя бы и завершился в конечном счёте вхождением в Царство. Апостол Павел писал: «...огонь испытает дело каждого... у кого дело сгорит, тот... спасётся, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3: 13–15). Это прекрасный образ, показывающий, что и состояние спасения может быть различным. Для одного оно – со славой и честью за подвиг праведной жизни, другой, хотя и спасётся, но как бы из огня, поскольку всё им совершённое оказалось духовно бесплодным, скверным, бессмысленным – соломой, сгоревшей при первом же испытании огнём вечности (1 Кор. 3: 12). Потому с такой силой предупреждает св. Исаак Сирин от подобного слабумия: «Остережёмся в душах наших, возлюбленные, и поймём, что хотя геенна и подлежит ограничению, весьма страшен вкус пребывания в ней, и за пределами нашего познания – степень страдания в ней»³⁹.

³⁷ Григорий Богослов, свт. Творения.: В 2 т. Т. 1. С. 543.

³⁸ Никон (Воробьев), иг. Письма духовным детям. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 81.

³⁹ Исаак Сирин, св. О Божественных тайнах и о духовной жизни. Беседа 41.

ОБСУЖДЕНИЕ

БИБЛЕЙСКИЙ ОТВЕТ НА АРГУМЕНТЫ А.Н. ПАВЛЕНКО

Олег Мумриков, иерей

преподаватель Московской духовной академии и семинарии,
доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
кандидат богословия

Библейский текст совершенно очевидно говорит далеко не о младенческом состоянии первозданного человека, который, обладая полнотой ведения, нарекал имена всем тварям (Быт. 2: 19–20). Более того, Адам знал о последствиях вкушения от запретного древа: «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь» (Быт. 2: 17). «Смертью умрёшь» – умрёшь непременно!

Получив заповедь «возделывать и хранить» Эдемский сад (Быт. 2: 15), первые люди были призваны Богом к *сотворчеству* с Ним, совершенствуя, преображая окружающий мир, непрестанно возрастая при этом в любви к творению, друг к другу и к Богу (Быт. 2: 15; Быт. 2: 19–20). Любовь неизбежно подразумевает жертвенность и доверие. И по этому пути первозданный человек вполне сознательно не пошёл, реализовав свою свободу как «автономию» от Бога и право самому решать, что есть добро и зло: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3: 22).

Библейский текст нельзя рассматривать фрагментарно и мозаично, привнося в него то, чего там нет. К контексту здесь можно отнести и знаменитую книгу Иова. Та же самая ситуация – диавол искушает, Бог попускает этому случиться, давая возможность человеку сделать *свободный* выбор. И «ограниченный» Иов его делает, доверяясь Богу в страданиях и посрамляя врага рода человеческого. Поэтому страждущий праведник и становится прообразом второго Адама – Иисуса Христа. В Нём ли – воплотившемся Единородном Сыне «безучастие» к страданиям падшего человечества или «божественное неведение»? Но: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет её; какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16: 24–26) – этот выбор стоит и сейчас перед каждым из нас, «ограниченных в своей приро-

де», а ведь неразумным младенцем, «не отличающим правой руки от левой» (Иона 4: 11), вряд ли кто из уважаемых участников конференции, включая автора апории «Бог и спички», всерьёз себя почитает!

«Если библейский Бог создал мир только „ради человека“, то мы имеем почти все следствия такого „ради“: ведь и вся природа тогда должна существовать „ради человека“ и, стало быть, экологический кризис – это вовсе и не кризис, а закономерное следствие этого „ради“», – в этом тезисе А.Н. Павленко присутствует подмена, невольно искажающая всё существо библейского Откровения.

Мир создан, конечно же, не ради человека, а для Богочеловека.

Европейская философия и цивилизация в целом об этом пожелали забыть. Именно отсюда все беды. Поэтому полностью не выдерживают критики попытки противопоставить «стремящуюся достигнуть гармонии с природой» античную цивилизацию и «потребительскую технотронную, христианскую западную». Разнообразные агиографические источники древнего и нового времени часто свидетельствуют о полноте гармонии между очистившими своё сердце христианскими подвижниками и окружавшей их природой. Это эпизоды из житий святых прп. Феофана Египетского, Герасима Иорданского, Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Павла Обнорского, Силуана Афонского. Эти примеры ясно и наглядно показывают, что причиной экологического кризиса является не библейско-христианское учение и мировоззрение, а наоборот: или отход от тех духовно-нравственных ценностей и установлений, которые проповедует Церковь, или их равнодушное декларирование, ничего общего не имеющее с настоящей жизнью во Христе, т. е. переход от христоцентризма к антропоцентризму.

А.Н. Павленко утверждает, что «„небиблейская античность“ не знала экологического кризиса и не ставила всё человечество на грань исчезновения». Отмечу как биолог, что исчезновение или катастрофическое сокращение популяций многих животных, начиная с мамонта в палеолите, ещё задолго до античности, и заканчивая львами и слонами в первые века нашей эры – это дело рук человека. Сюда же относится и обширная деградация земель «благодатного полумесяца» в цивилизационных центрах. Новоевропейский гуманизм вырос не на библейских ценностях, а на их полном отрицании. Возвращение христианской Европы к «идеалам» человекобожия античности – главная причина всех существующих кризисов: нравственного, экологического, экономического и т. д.

Да, техника похожа на «вторую природу», задающую нам вектор движения, иногда властно и неумолимо. И об этой «второй приро-

де» сказано в книге Бытия как о «кожаных одеждах» (Быт. 3: 21) – одновременно необходимых для выживания в падшем мире и в то же время символизирующих смертность человека, отступившего от своего Творца. Важно понять, что это всё-таки не «вторая природа», а онтологическая повреждённость, требующая исцеления и преобразования во Христе. Другой альтернативы здесь нет.

Именно поэтому Церковь обязана в полный голос обращаться к современному человечеству, указывая на главное – суть библейского Откровения о Боге, человеке и мире.

ОБСУЖДЕНИЕ

КРАТКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ АРГУМЕНТОВ А.Н. ПАВЛЕНКО

Стефан Домусчи, иерей

Московская духовная академия и семинария,
кандидат философских наук

Статья А.Н. Павленко «Два аргумента против инструментального понимания природы науки и техники» содержит несколько спорных, на наш взгляд, тезисов, приводящих к не менее спорным выводам.

Во-первых, не представляется очевидным факт, на основании которого выводится противоречивость «инструментального» понимания науки и техники – утверждается, что «нравственному выбору предшествует нравственное воспитание и образование, которые закладывают сами основы нравственности». Наличие в человеке врождённого нравственного чувства относится к области веры. Можно вспомнить слова апостола Павла о язычниках, которые жизнью «показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2: 15). В христианском богословии этот закон получил название «естественного».

Во-вторых, спорным представляется утверждение об «экологической чистоте» классической античности. Так, например, В.Д. Блаватский (не имеет никакого отношения к Е.П. Блаватской!) в книге «Природа и античное общество» приводит примеры отнюдь не «экологичного» отношения к флоре и фауне. Он приводит свидетельство Эратосфена, согласно которому жители Кипра начиная с III в. до н. э. беспощадно уничтожали лесной покров острова¹. В отношении к животным люди того времени были не менее беспощадны. Так к V веку в Греции уже были уничтожены все львы и дикие быки. Однако особого размаха истребление животных достигло в период существования общественных зрелищ. За один период праздников по случаю той или иной победы могло быть уничтожено до 11 000 животных, при этом травля зверей устраивалась не только в столичных городах, но и провинциальных².

Однако жестокость была распространена не только по отношению к растениям и животным. Мы можем вспомнить аристотелев-

¹ Блаватский В.Д. Природа и античное общество. М.: Наука, 1976. С. 53.

² Там же. С. 54.

ское определение раба как «одушевлённой собственности», античное право отца по отношению к детям и проч.

Однако ещё более неоднозначным выглядит утверждение того, что «*новоевропейский гуманизм*», вырос на «библейских ценностях». Общеизвестно, что эпоха Возрождения, ставшая почвой для гуманизма нового времени, была возрождением как раз античных ценностей, которые Н.А. Бердяев прямо называет языческими.

Однако, при всей спорности некоторых положений, по всей видимости, можно положительно ответить на вопрос о том, был ли античный человек нравственнее нововременного. Дело в том, что нововременной человек – это человек, внешне остающийся христианином, но отказавшийся от христианского взгляда на мир, на смысл своего существования.

На этом пункте можно остановится подробнее. Буквально в первых главах книги Бытия говорится, что «...взял Господь Бог человека, [которого создал.] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2: 15). Вся святоотеческая традиция при этом полагала, что заповедь возделывания (т. е. культивирования и улучшения) и хранения должна быть распространяема на весь мир, а не только на сад Эдемский.

Уже в Новом Завете Христос утверждает, что Бог заботится даже о полевой траве, «...которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь...», но о человеке Он заботится ещё больше (Мф. 6: 30). Несомненно, человек в христианстве поставлен очень высоко, но он всегда помнит, что он «...не может поступать самоуправно. Человек выше мира. Но выше человека – Бог». На то, чтобы искоренить эти идеи из сознания, идеологи Просвещения потратили немало сил. И только тогда, когда им удалось устранить «...идею Божия Суда из европейской массовой культуры, лишь тогда человек начал чувствовать себя самодержцем, ни перед кем не отвечающим за свои поступки...»³. Логика, по которой христианство виновно в современном «безнравственном использовании инструмента», не учитывает, что безнравственность использования спровоцирована кризисом христианских ценностей. В таком случае получается, что «...начала „вольнодумцы“ несколько столетий положили на то, чтобы ограничить влияние христианства, а затем возникший в результате их собственной деятельности кризис объявляют порождением именно христианской цивилизации!»⁴ По замечанию о. Андрея Кураева, доказательством постепенного вытеснения традиционных христиан-

³ Кураев А., *протод.* Виновно ли христианство в экологическом кризисе? URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/Kuraev_Dary_31-all.shtml

⁴ Там же.

ских ценностей служит свидетельство М. Вебера: «Первым противником, с которым пришлось столкнуться „духу“ капитализма... был тип восприятия и поведения, который можно было бы назвать „традиционализмом“»⁵. В то время по отношению к новым идеям традиционным было христианство. Именно люди, воспитанные христианством, в большинстве случаев противились капиталистическому стремлению к излишнему накоплению. То, что некоторые протестантские группы сформулировали т. н. «теологию процветания» не делает виновным в этом всё христианство. Более того, сам Вебер писал, что во время перехода к капитализму «...связь между жизненным укладом и религиозными убеждениями обычно либо полностью отсутствует, либо носит негативный характер... Люди, преисполненные „капиталистического духа“, теперь если не враждебны, то совершенно безразличны по отношению к Церкви»⁶.

⁵ Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 80.

⁶ Там же. С. 89.

ОБСУЖДЕНИЕ

О НАУКЕ, ЭКОЛОГИИ И ТЕОДИЦЕЕ

В.И. Немыченков

главный специалист
Фонда Андрея Первозванного

Суть трёх тезисов (аргументов, или «неудобных вопросов») Андрея Николаевича Павленко сводится к следующему:

1) «классическая античность – будучи свободной от библейских ценностей была “экологически чистой”, а новоевропейский гуманизм, выросший на библейских ценностях, – “экологически грязным”». «Следует ли отсюда, что античный человек, не знавший христианских (шире – библейских) заповедей вообще, был нравственно выше нововременного человека (выросшего на библейских ценностях), ибо более нравственно относился к “инструменту” (т. е. технике)? А новоевропейский человек использовал этот “инструмент” с “дурными намерениями”?»;

2) почему библейский Бог при творении мира не убрал из сферы достижимости человека те возможности, которые могут привести к гибели его самого и гибели всего живого (как родитель прячет спички от малого ребёнка)? Почему Он не устранил саму возможность возникновения таких угроз? При этом апелляция к нравственному выбору человека, по мнению автора, несостоятельна, поскольку человек по своей ограниченной природе не может знать всех возможных последствий открываемых перед ним возможностей (например, заранее знать, что применение изобретённого им ядерного оружия может погубить планету);

3) если Бог осознанно открыл перед человеком такие возможности, то Он безучастен к его страданиям (в противном случае страдания человека доставляют Ему наслаждение); а если неосознанно, то Он «не ведает, что творит». В обоих случаях Он оказывается «безответственным» Творцом.

Как справедливо заметил профессор А.И. Осипов в начале обсуждения, данные аргументы по масштабности проблем заслуживают рассмотрения на самостоятельной конференции, а может, и не на одной.

В данной статье вначале будет рассмотрен первый аргумент и показано, что причиной экологических бедствий являются не библейские ценности, а апостасия («1. Проблемы экологии и апология

христианства»). В ответе на второй аргумент («2. О теодицее») будет затронута проблема теодицеи в её античном и библейском вариантах (2.1.). В связи с невозможностью рационального решения этой проблемы (по Канту) будет показан иной способ поиска ответов на «проклятые вопросы» бытия в умно-сердечном созерцании («2.2. О страдании человечества и правде Божией»). Затем будет затронута проблема спасения всего человечества («2.3. Кого спасёт Бог христиан?»). Ответ на третий вопрос об отношении Бога к страданиям человека изложен в следующем разделе («3. Об отношении Бога к страданиям сотворённого Им мира»). Затем будет описано христианское отношение к проблеме теодицеи как таковой («4. Оправдание человека»). В «Заключении» подводятся итоги дискуссии.

1. Проблемы экологии и апология христианства

А.Н. Павленко сводит свой первый аргумент к вопросу: почему языческая античность, будучи в религиозном отношении ложным многобожием и потому «плохой» в глазах библейско-христианской традиции, отличалась в лучшую сторону от христианской цивилизации, ведь в первой господствовали гармоничные взаимоотношения человека и природы, а во второй – потребительское к ней отношение.

По мнению А.Н. Павленко (прекрасного знатока античности), гармония античного человека и природы объясняется обожествлением им Космоса, о чём он упоминает в своём докладе («для античного человека мир, Космос в целом есть божественное существо»¹). Новоевропейский же человек относится к природе как повластный владыка в соответствии с библейской заповедью, данной человеку при творении (Быт. 1: 28) и подтверждённой Богом Ноем и его потомкам уже после потопа (Быт. 9: 1–7). По мнению А.Н. Павленко, именно христианство создало в Европе предпосылки (десакрализация природы; единообразие законов мира, сотворённого единым всемогущим Богом, и др.) для появления в XVII веке экспериментальной науки, которую не знала древность². Экспериментальная наука в свою очередь породила в Европе современную техногенную цивилизацию, которая создала технику, многократно увеличившую способность человека воздействовать на природу. Таким образом, библейско-христианская традиция ответственна за экологический кризис современности, который представляет угрозу не отдельным народам или государствам, а всему живому на планете и самому естественному человеку³.

¹ Павленко А.Н. Как возможна техника? // Наст. изд.

² Павленко А.Н. Теория и театр. СПб.: Алетейя, 2006. С. 168–181.

³ Павленко А.Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема // Вопросы философии. 2002. № 7. Именно в этой работе автором уже был сформулирован тезис: «античное рабство оказалось экологически чистым, а новоевропейский гуманизм оказался экологически грязным».

Такая постановка проблемы не нова, о чём было упомянуто в докладе архимандрита Климента⁴. Одним из первых, кто выдвинул тезис об ответственности христианской культуры за экологический кризис, был известный американский экофилософ и историк Линн Уайт, который в 1967 году опубликовал в журнале «Science» статью, вызвавшую бурную дискуссию между христианскими богословами и экологами⁵. Его статья способствовала привлечению внимания западных христиан к экологии. Много позже эта полемика докатилась и до России. В 90-е годы в России стали публиковаться материалы и проводиться конференции на тему связи религии и экологии. Следует благодарить А.Н. Павленко за актуализацию этой темы и стимулирование работы отечественной богословской мысли над насущными проблемами современности.

Если Л. Уайт видел выход в «альтернативном христианстве» Франциска Ассизского, которого папа Иоанн Павел II объявил небесным покровителем экологов⁶, то А. Тойнби видел причины экологического кризиса в возникновении монотеизма, а потому предлагал искать выход из него в политеизме⁷. Судя по ссылкам на дохристианскую античность, вероятно, того же мнения придерживается и А.Н. Павленко. Но так ли уж экологичен политеизм?

Допустим, что «козы, съев Грецию»⁸, не смогли уничтожить её прекрасную культуру и философию. Но это не отменяет антропогенного характера экологических бедствий в до- и не-христианском мире.

Во-первых, стоит заметить, что обожествление и одушевление природы и Космоса характерно для всех языческих культур (цивилизаций), однако это не спасало их от экологических бедствий и даже гибели, причиной которой была их хозяйственная деятельность. В дополнение к сказанному другими участниками дискуссии можно привести пример с цивилизацией майя в Центральной Америке. Согласно последним исследованиям специалистов, проведённым с использованием моделирования природных процессов, в IX веке процветающую цивилизацию индейцев майя в Центральной Америке погубила засуха, спровоцированная вырубкой лесов под сельскохозяйственные угодья. В попытке сохранить одну из самых высоких плотностей населения в истории индейцы майя трансформировали землю. Они уничтожили почти все леса и заменили

⁴ См.: Климент (Вечеря), архим. Ответственность Церкви в технологическом обществе // Наст. изд.

⁵ На рус. яз. см.: Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. С. 188–202.

⁶ Папа Иоанн Павел II. Экологический кризис: общая ответственность // This sacred earth: religion, nature, environment. Ed. R. Gottlieb. L.; N. Y.: Routledge, 1996. P. 230–238.

⁷ См.: Горелов А.А. Социальная экология. М., 1998. С. 144–145.

⁸ См. экологические аргументы А.М. Анисова и др. участников дискуссии.

их сельскохозяйственными культурами. Хотя вырубка леса сама по себе не вызывает засухи, отсутствие леса усиливает природную засуху, когда она случается⁹. Майя не успели осознать причины проблемы и оказались в ситуации длительных неурожаев, что привело к росту смертности, миграции из регионов традиционного обитания, опустошению городов. Засуха, погубившая цивилизацию майя, стала результатом комбинации естественной изменчивости климата и человеческой деятельности¹⁰ (вероятно, по аналогичной причине в 800 году умерла древняя южноамериканская цивилизация Наска, которая также вырубала большие площади лесов).

Изменения, связанные с развитием человеческой цивилизации и технологий, влияние последних на природу от неолита до наших дней являются предметом изучения исторической экологии (а также отчасти социальной экологии). Их данные говорят, что роль антропогенного фактора в экологии планеты возрастает по мере увеличения населения планеты и роста энергопотребления и оценивается в единицах АДОС¹¹. Специалисты обратили внимание на интересный факт: при переходе от бронзового века к античности незначительное приращение энергопотребления на душу населения парадоксальным образом привело к небывалому расцвету культуры (философии, науки, ремёсел и т. п.). Этот парадокс объясняется тем, что античное общество, построив систему классического рабства (в котором свободные были наиболее свободны, а невольники наиболее бесправны), «прибегло к превращению в массовый источник энергии мышечной силы рабов. Наряду с домашними животными рабы стали основными поставщиками мускульной энергии»¹². Рабы стали своеобразными «машинами античности». В Древней Греции, в одной Аттике, по Афиней, их было в 309 году до н. э. до 400 000 человек¹³. Даже в Аркадии, при отсутствии промышленности, торговли и мореходства, число рабов доходило до 300 000. Историки считают, что численное отношение свободных граждан к рабам (не считая

⁹ См. сайт NASA: Mayan Deforestation and Drought / URL: <http://earthobservatory.nasa.gov/IOTD/view.php?id=77060>, а также статьи:

Cook B. Pre-Columbian deforestation as an amplifier of drought in Mesoamerica. *Nature Geoscience*; Kaplan J.O. et al. (2010, December 30). Holocene carbon emissions as a result of anthropogenic land cover change. *The Holocene*, 21 (5), 775–791; Oglesby R.J., Sever T.L., Saturno W., Erickson D.J. and Srikishen J. (2010, June 17). Collapse of the Maya: Could deforestation have contributed? *Journal of Geophysical Research*, 115, D12106.

¹⁰ Oglesby R.J., Sever T.L., Saturno W., Erickson D.J. and Srikishen J. (2010, June 17). Collapse of the Maya: Could deforestation have contributed?

¹¹ АДОС – антропогенное давление населения на окружающую среду. За одну единицу АДОС принимается величина потребления энергии, равная 10^{10} кДж в год (Прохоров Б.Б. Социальная экология. М.: Академия, 2010. С.48–49).

¹² Потребление энергии на одного человека в год сохранилось на уровне 1825 кДж/год, а АДОС удвоилось за счёт удвоения численности населения (Прохоров Б.Б. Указ.соч. С. 63).

¹³ Афиней. Пир мудрецов. Кн. 6-я.

других категорий зависимых работников) было один к трём. В Римской империи к концу I века до н. э. численность рабов на Апеннинском полуострове выросла с 2–3 миллионов до 6–7,5 миллиона, что приблизительно составляло 1/3 населения¹⁴. Таким образом, *расцвет античной культуры при низких величинах АДОС (экологической чистоте) объясняется тем, что значительная часть населения античного общества была не потребителем, а источником энергии.*

Думается, что восстания античных рабов¹⁵ (этих «говорящих орудий», по замечанию просвещённого Марка Варрона¹⁶) можно считать прообразом «восстания машин», которым нас пугают футуристы. Эти восстания становились «техногенными экологическими бедствиями» для охваченных волнениями регионов¹⁷.

В целом в Средиземноморье деятельность античного человека сопровождалась вырубкой лесов, опустыниванием, эрозией, истощением и засолением почв. В конечном счёте человечество перешло к иным методам хозяйствования и к расширению «круга вовлечённых в производство природных ресурсов»¹⁸.

Во-вторых, если считать причиной обострения экологических проблем в мире переход к промышленному производству, связанному с появлением капитализма, то следует подчеркнуть, что капитализм как глобальный проект развития человечества сформировался не на основе библейских ценностей, а в результате отказа от них. Известный экономист М. Хазин пишет: «В XVI веке, после катастрофического “золотого” кризиса... в Европе начал развиваться новый, Капиталистический проект. Его идейной базой стала Реформация. В доктринальном плане этот проект отошёл от библейской системы ценностей и отказался от одного из догматов – запрета на ростовщичество, поскольку экономической базой Капиталистического глобального проекта стал ссудный процент... В системе ценностей принципиально изменилась базовая цель. Если в Христианском проекте, во всех его вариациях, основой является справедливость, то в Капиталистическом – ко-

¹⁴ Филдс Н. Восстание Спартака. Великая война против Рима. 73–71 годы до н. э. М.: Эксмо, 2011. С. 16.

¹⁵ Во II–I вв. до н. э. на территории Италии и Сицилии произошло несколько больших восстаний рабов: в 196 г. до н. э. – в Этрурии; в 185 г. – в Апулии. В 133 г. в Сицилии, по словам античного автора Диодора, число мятежников доходило до 200 тысяч. Сицилия продолжала оставаться очагом восстаний и позже (напр. в 105–102 гг.). Самым грозным восстанием было восстание Спартака (73–71 гг. до н. э.), в армии которого состояло до 120 тысяч человек.

¹⁶ Варрон Марк Теренций (116–27 гг. до н. э.) – римский учёный-энциклопедист, писатель. По его мнению, раб представляет собой одушевлённую собственность, выюнный скот (на языке римского права – *res*, то есть вещь).

¹⁷ «...Десятки тысяч этих рабов... восстали... и долго разоряли Аттику» (Афиней. Пир мудрецов. Кн. 6-я).

¹⁸ Прохоров Б.Б. Указ. соч. С. 64.

рысть, нажива». М. Хазин считает, что именно «ссудный процент, разрешённый в XVI веке, создал новый феномен в истории человечества – “технологическое общество”»¹⁹.

Новые капиталистические государства ещё во многом были христианскими, а логика развития Капиталистического проекта требовала отказа от остатков сдерживающих его библейских ценностей. Это произошло в течение XIX–XX веков в пришедшем ему на смену «Западном» глобальном проекте финансового капитализма, идейной основой которого стал либерализм, объявивший единственной ценностью деньги и стремящийся уничтожить все иные человеческие ценности (семью, религию, Церковь, образование, национальные культуры и т. п.). «Базовая система ценностей в “Западном” проекте по сравнению с Капиталистическим изменилась довольно серьёзно, – пишет М. Хазин. – Именно “Западному” проекту мы обязаны созданием новой Нагорной проповеди – “Протестантской этики”, которая de facto отменила оставшиеся библейские ценности». В экономике «основные богатства стали создаваться не в материальной сфере... а путём безудержной мультипликации чисто финансовых активов... Такой способ создания активов “на печатном станке” в условиях уже существующей технологической цивилизации вызвал к жизни феномен “сверхпотребления”»²⁰. Оно-то и истощает ресурсы планеты²¹.

Промышленный и финансовый капитализм могут развиваться только в условиях расширения рынков, которое более невозможно, поскольку глобальный рынок уже сложился. Поэтому «нынешний кризис – это кризис конца капитализма. У него больше нет ресурса развития»²². Очевидно, этот кризис совпал по времени с экологическим кризисом.

Философ науки В.И. Курашов считает, что экологические проблемы научно не разрешимы уже потому, что человек для своего выживания вынужден воздействовать на природу независимо от своих культурных или религиозных взглядов. С общих позиций термодинамики любая материально-преобразующая деятельность человека невозможна без затрат энергии и сопряжена с необратимым энтропийным дезорганизующим воздействием на природу. Поэтому при производстве человеком любых артефактов (от глиняного горшка в древности до современных компьютеров и ракет)

¹⁹ Хазин М. Мир на пороге новых времен // Дружба Народов. 2012. № 7. Курсив мой. – В. Н. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhiba/2012/7/h13.html>

²⁰ Там же.

²¹ С 1950 г. по 2000 г. антропогенное давление на природу во всём мире выросло в 13 раз, при этом доля стран «Западного» проекта («золотого миллиарда») в нём составляет 75% (Прохоров Б.Б. Указ. соч. См. табл. 3.3 на с. 69, где эти данные выражены в единицах АДОС).

²² Хазин М. Указ. соч.

происходит неизбежное, а часто и необратимое разрушение естественной окружающей среды. Человек может отодвинуть наступление экологической катастрофы, но не предотвратить её. Единственно, что возможно, так это предпринимать серьёзные меры по максимальному сдерживанию активной деятельности человека, преобразующего природу. Однако достаточное сдерживание антропогенного давления на природу невозможно в современном обществе потребления. Поэтому человечество должно «сделать выбор в совершенно другой плоскости – между общественным устройством, преимущественно ориентированным на духовное потребление при второстепенном материальном, с одной стороны, и обществом материального потребления при второстепенном духовном... Приоритетным путём развития общества должно стать духовное развитие, а не “раскручивание” материального производства научно-технической “пружиной”», – пишет В.И. Курашов²³.

Известный православный богослов митрополит Иоанн Зизиулас также считает, что проблема экологии главным образом *духовная*, а не только практическая или научная, поскольку в её основе лежит эгоцентризм современного человека, забывшего о своём призвании быть «священником творения», то есть тем, кто должен «воссоединять мир в своих руках, чтобы принести его Богу, дабы мир, соединившись с Богом, смог обрести спасение и исполнение». Вместо этого человек поставил себя на место Бога, что особенно заметно в научно-техническом творчестве. Кстати, Зизиулас видит корень проблемы не в христианстве как таковом, а в платонизме, привнесённом в него блж. Августином, который полагал, что существо человека заключено в его душе (разуме или уме). Это привело к обесцениванию материального аспекта человеческого существа, которым он связан со всем творением. Зизиулас считает, что «ни этика, ни законодательство, ни наука не могут решить проблему экологии». И поэтому в современном мире неизмеримо возрастает роль Церкви, которая одна может помочь обрести человечеству новую ментальность, новый этос²⁴.

Очевидно, что экологическую проблематику, антропогенный характер и масштабы экологического кризиса современности следует рассмотреть подробнее с участием специалистов разного профиля вне рамок данной ограниченной дискуссии. Пока же можно заметить, что с библейской точки зрения одно только нравственное

²³ Курашов В.И. Экология и эсхатология // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 29–36. См. также: Курашов В.И. Начала философии науки. Казань: Изд. Казанск. университета, 2004. Гл. 7. Экология и эсхатология.

²⁴ Metropolitan John of Pergamon. Man the Priest of Creation. A Response to the Ecological Problem. L., 1996. P. 178–188. См. также: Он же. Preserving God's creation // Christianity and Ecology. N.Y., 1992; Он же. Ecological Asceticism: A Cultural Revolution // Our Planet 7.6, 1996, April.

растление и забвение истинного Бога допотопным человечеством при самом низком уровне развития тогдашней техники привело к глобальной экологической катастрофе (Всемирному потопу), пережить которую удалось лишь немногочисленному семейству праведного Ноя (Быт. 6–9). По аналогии можно предположить, что масштабы современной апостасии²⁵ (знаменем которой являются секуляризация, расширяющиеся притеснения и гонения на христиан даже в Европе²⁶) также не предвещают миру ничего доброго (о чём, впрочем, и предсказано в Откровении Иоанна Богослова).

В-третьих, сам А.Н. Павленко в своём докладе²⁷ утверждает, что в Средневековье «математика ещё не понималась как безусловный путь достижения истины, который она обретёт позднее во времена Галилея и Кеплера». Именно христианское богословие препятствовало «привлечению математики в качестве компоненты технического проектирования, шире – общего отношения к миру», поскольку «задачи эсхатологии, которые ставились перед человеком в средние века, были обращены не к естественному, а сверхъестественному миру... Только в эпоху XIV–XVI веков обнаруживается иное понимание назначения человека... 1) Наступила эпоха Возрождения, которая трансформировала... эсхатологию религиозную в эсхатологию светскую; 2) средневековая схоластика сама предложила учение о двух истинах: “истине веры” и “истине разума”, а также принцип симфонии “веры и разума”». В результате математическое знание органично встроилось в эту средневековую предпосылку, заняв место «истины разума»²⁸.

Таким образом, А.Н. Павленко утверждает, что новая наука, которая невозможна без главенствующей роли математики, обязана своим происхождением 1) схоластике, т. е. западно-христианскому, а не православному богословию; 2) секуляризации (отходу от христианства вообще). Как пишет коллега нашего оппонента по ИФ РАН В.П. Визгин, в безрелигиозном проекте модерна «функции религии берёт на себя сама наука»²⁹.

Отметим, что хотя А.Н. Павленко на данной конференции говорит о христианстве «вообще», в своих работах он показал принципиальное различие западного и восточного христианства в ча-

²⁵ *Апостасия* (греч. *Αποστασία* – отступление) – православное учение о постепенном ухудшении состояния мира вследствие «отступления» человечества от Христа и христианских начал жизни.

²⁶ Центр исследований нетерпимости и дискриминации по отношению к христианам (Вена) опубликовал ежегодный доклад по итогам 2011 г. о проявлениях нетерпимости и дискриминации в отношении христиан в Европе: <http://www.intoleranceagainstchristians.eu/publications/report-2011.html>

²⁷ См.: Павленко А.Н. Как возможна техника? // Наст. изд.

²⁸ См. о том же подробнее: Павленко А.Н. Возможность техники. СПб.: Алетей, 2010. С. 127–128.

²⁹ Визгин В.П. Границы новоевропейской науки: модерн / постмодерн.

<http://www.philosophy.ru/iphtras/library/granitsy/vizgin.htm>

сти отношения к рационализму и созерцанию, в отношении к миру и к ответственности за возникновение современной науки. Так, он пишет, что Православие никогда не исповедовало западно-христианского принципа «рациональной исчерпаемости мира». Поэтому «в восточно-христианской традиции... не появится “Разума автономного” от Откровения и Предания. Наконец, никогда не появится развитого учения о двух истинах – “истине веры” и “истине разума”». А потому: «Восточно-христианская цивилизация *никогда не вырабатывала из себя* (не содержала в себе принципов, этому способствующих) современной экспериментальной науки и техники»³⁰. Таким образом, по крайней мере, устами и руками автора этих цитат можно снять вину за науку и рождённый ею экологический кризис с Православия. О вине западного, а не восточного христианства писал и упомянутый выше Л. Уайт.

Далее, прямое происхождение новоевропейской науки из христианских предпосылок хотя и является довольно распространённым мнением, однако имеет и своих критиков³¹. Кроме того, сам А.Н. Павленко в другом месте признаёт, что вопрос преемственности средневековой *scientia experimentalis* и экспериментальной науки начала XVII века достаточно сложный. В нашем случае он также требует отдельного рассмотрения специалистами по истории науки.

Если же вслед за А.Н. Павленко считать, что корнем всей проблемы является соединение в эпоху Возрождения греческой логики и математики с ветхозаветной заповедью Бога человеку господствовать над природой (Быт. 9: 1–7)³², то тут можно сказать следующее.

Такое соединение (согласно утверждению самого А.Н. Павленко) происходит в секулярном (дехристианизированном) контексте. То есть Ветхий Завет при этом «прочитывается» отнюдь не через Новый. А ещё апостол Павел (раввин по образованию), прошедший школу (дохристианского) толкования и понимания Торы у виднейшего учителя своего времени Гамалиила, после обращения

³⁰ См.: Павленко А.Н. Православие в условиях господства западно-христианского принципа «рациональной исчерпаемости мира» // Наука и вера: Материалы научных семинаров. Высшая религиозно-философская школа. Вып. 6. СПб., 2003. С. 93–101; Павленко А.Н. Эффективная «неэффективность» восточно-христианской цивилизации и западный принцип «рациональной исчерпаемости мира» // Восточно-христианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 146–158.

³¹ См. напр.: Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. Автор пишет, напр.: «то, что образ Бога, каким его рисует Ньютон в «Началах» и «Оптике», далёк от христианства, было замечено рядом английских теологов начала XVII в.». Увлечение Ньютона алхимией было тесно связано с его арианской ересью и верой в единого безипостасного Бога. «...Решительный удар старой Вселенной был нанесён антитринитарием Ньютоном... его образ мира уже не является христианским» (С. 355–357).

³² Павленко А.Н. Как возможна техника? // Наст. изд.

писал о неверовавших иудеях: «...Умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остаётся неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается» (2 Кор. 3: 14–16). Именно христианское понимание ветхозаветной заповеди власти человека над миром как ответственности за него перед Богом, возведения его через себя ко Творцу и тем самым обожения имели в виду участники данной дискуссии (А.М. Анисов, иереи Олег Мумриков и Стефан Домусчи). В античности «обоженность» присуща Космосу изначально, а в библейско-христианском учении – это задание миру, которое должен был выполнить человек. В этом, в частности, состоит отличие христианства от языческой античности. Поскольку человек в результате грехопадения не справился с этой задачей, её взял на Себя Сын Божий, ставший Человеком. Это имел в виду в своём ответе о. Олег Мумриков, когда писал, что «мир создан, конечно же, не ради человека, а для Богочеловека». По слову апостола Павла, «всё Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и всё Им стоит» (Колос. 1: 16–17).

Заметим также, что об изначальном задании Бога первозданному человеку в отношении мира видимого и невидимого (ангельского) писал, в частности, прп. Максим Исповедник. Краткое и ёмкое изложение его мыслей даёт С.Л. Епифанович³³, а подробную цитату из него приводит о. Олег Мумриков в своём докладе³⁴.

О конечном возведении *всего тварного мира* к Богу Отцу через вочеловечившегося Сына Божия апостол Павел пишет: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут... в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать... Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, *да будет Бог всё во всём*» (1 Кор. 15: 22–28. Курсив мой. – В. Н.). Таким образом, христианство учит о восстановлении падшего тварного мира и вхождении этого «земного царства» в царство Божие, хотя и через природные бедствия, войны, эпидемии, муки и страдания, описанные в Апокалипсисе.

В кратком ответе нет возможности подробно рассмотреть различные аспекты учения Православной Церкви, которые были за-

³³ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. С. 74–75.

³⁴ См.: Мумриков Олег, иер. Библейский взгляд на феномен научно-технического прогресса... // Наст. изд. Прим. 4.

тронуты в докладе А.Н. Павленко (в частности, о хилиазме³⁵), однако из уже сказанного можно видеть, что утверждения о космофобии и антропоцентризме не соответствуют действительному учению христианской Церкви. Христианство не антропоцентрично, а христоцентрично; мир же подлежит спасению наряду с человеком.

Блестящий анализ, проделанный А.Н. Павленко в его докладе, позволяет увидеть процесс формирования светского и технического эсхатологизмов, приведших к нынешней «технологической истерии» (как называет научно-технический прогресс Х. Яннарас³⁶), однако подлинной причиной такого «эсхатологизма» и сопутствующих ему бед человечества, на наш взгляд, являются не библейские ценности, а апостасия – отступление мира от Христа. Если секулярные идеологи прогресса, соединившие греческую математику с библейской заповедью владычества человека над миром, но отвергнувшие христианское понимание этого господства, ведут мир не туда, то при чём здесь христианство?

Гораздо сложнее ответить на второй вопрос А.Н. Павленко, который ставит перед необходимостью объяснить наличие зла в мире, созданном благим Творцом, т. е. ставит проблему теодицеи.

2. О теодицее

*Горе тому, кто препирается с Создателем своим,
черепок из черепков земных!
Скажет ли глина горшечнику: «что ты делаешь?»
и твоё дело скажет ли о тебе: «у него нет рук?»*

(Ис. 45: 9)

Касаясь темы теодицеи, то есть ни много ни мало оправдания Самого Бога, человек испытывает двойной трепет: от духовной дерзости защитить Того, Кто «поругаем не бывает» (Гал. 6: 7), и от интеллектуальной дерзости взяться за тему, на которую написаны сотни, если не тысячи философских, богословских, культурологических работ³⁷.

2.1. Об античной и библейской теодицее

Классическая формулировка проблемы теодицеи, предложенная Лактанцием (ок. 250–325), приводится в докладе Ганса Позера.

³⁵ Хилиазм – ложное учение о наступлении на земле чувственного тысячелетнего царства Христова. Хилиазм получил широкое распространение благодаря гностицизму (особенно иудействующим его приверженцам, типа гностика Керинфа). Poleмику с хилиастами вели на Западе блж. Иероним и блж. Августин (V в.), на Востоке свв. Дионисий Великий (III в.), Василий Великий, Григорий Богослов, Ефрем Сирий (IV в.), блж. Феодорит Кирский (V в.). Хилиазм исповедовали всевозможные еретики и секты эпохи Реформации, после неё и до сего дня.

³⁶ Яннарас Х. Личность и эрос // Избранное: личность и эрос. М., 2005. С. 106.

³⁷ Обзор обширной литературы по теодицее приводится, напр., в изд.: Давыдова М.В. Проблема теодицеи в книге Иова и культуре Нового времени (библейский, философский и литературный контекст). М., 2007. Дис. на соиск. уч. степени канд. культурологии.

Поэтому отметим лишь, что проблема теодицеи существовала и в античности, хотя и не приобретала той остроты, как в библейской традиции. Поскольку античный Космос совечен богам, «порождён» цепью божественных зачатий и рождений, то античные боги находятся внутри космической несвободы и им нельзя предъявлять претензии относительно наличия физического и морального зла в бытии. Поэтому от них требовалась лишь правильная юрисдикция – справедливое распределение наград и наказаний, отсутствие чего объяснить было тоже проблематично, но возможно (отложенное во времени личное возмездие при жизни, возмездие потомкам, личное возмездие за гробом). За самую возможность страданий и преступлений в мире призвать к ответу можно было только «поздних» античных богов, мыслимых по типу послесократовской (особенно неоплатонической) греческой философии – как духовные, совершенные и уже внеприродные существа. Однако и тут оправдание было найдено. Поскольку сущностная материя, из которой возник мир, не произведена демиургом, а была предоставлена ему как вечный субстрат, то мироправление божественного начала ограничено косной материей, сопротивляющейся устрояющей силе божественных эйдосов. Свет нуса меркнет, углубляясь во мрак материи, которая и ответственна за всё мировое несовершенство.

Такой ответ, однако, невозможен для христианской Церкви, которая учит о сотворении мира «из ничего» Всемогущим и Всеведущим Богом, поскольку ответственность за мировое зло нельзя переложить на предвечную материю или на другое мировое начало. В этом смысле «античная позиция» А.Н. Павленко выигрышнее христианской. Однако апостол Пётр заповедал христианам быть всегда готовыми «всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3: 15).

Напомним второй «неудобный вопрос» А.Н. Павленко: почему библейский Бог-Творец изначально не устранил саму возможность возникновения глобальных угроз существованию человечества? Философский ответ на него дали А.М. Анисов и И.Д. Невжай. С христианских позиций ответ прозвучал в полемическом тексте иерея Олега Мумрикова³⁸ и в заключительном слове профессора А.И. Осипова³⁹. Вкратце этот ответ состоит в следующем. Бог действительно не устранил из созданного Им мира возможность возникновения угроз, которые могут привести к гибели человека и всего живого. Наоборот, Он предусмотрел такую «*возможность*». Насадив в раю дерево познания добра и зла, Бог прямо

³⁸ См.: Мумриков Олег, иер. Библейский ответ на аргументы А.Н. Павленко // Наст. изд.

³⁹ См.: Осипов А.И. О неудобных вопросах, или Положительный смысл библейского «древа познания» // Наст. изд.

указал и предупредил человека *о смертельной опасности* от «*возможности*» вкушения запретного плода (Быт. 2: 9, 15–17). Однако человек не внял предупреждению и *свободно* (по собственной воле) избрал путь противления воле Божией, путь автономного бытия вне отношений с Богом и «обожения» без Бога, путь страдания и смерти человеческой плоти.

Добавим, что накануне Великого поста Православная Церковь особенным образом воспоминает это трагическое событие человеческой истории, посвящая ему богослужение Недели сыропустной, называемой также «воспоминание Адамова изгнания». В Триоди Постной в Синаксаре этого дня говорится: Адам «был создан между смертью и бессмертием, чтобы получить то, что сам выберет. Хотя возможно было Богу создать его и безгрешным, но чтобы было испытано и его собственное произволение, даётся заповедь употреблять (в пищу) от всех деревьев, кроме одного, – это значит, разрешается помышлять о познании Божественной силы через все творения Божии, но только не о естестве Божиим. Так и Григорий Богослов Любомудрствует, что (другие) райские деревья – это божественные помыслы, а запрещённое дерево – созерцание. То есть, говорит он, Бог повелел Адаму интересоваться всеми остальными стихиями и качествами и умом размышлять (о них), равно и о своей природе, прославляя за это Бога, ибо это – истинная пища; однако о Боге: Кто же (Он) по естеству, и где (Он), и как привёл всё из небытия, – отнюдь не допытываться. Однако Адам, оставив всё другое, стал более и более выведывать о Боге и тщательно исследовать Его сущность». Адам «впал в это, когда сатана через Еву внушил ему мечту обожения».

Согласно распространённому святоотеческому пониманию библейского текста (Быт. 2) Адам хотя и имел ограниченную природу как тварное существо, однако же в сравнении с падшим человеком обладал гораздо большим потенциалом к познанию Бога и мира вообще и необходимым знанием последствий своего выбора в частности. А потому апелляция к его свободному нравственному выбору вполне состоятельна. Падшее человечество – потомки Адама и Евы – в меньшей степени, чем прародители, способно прогнозировать последствия своих действий, однако в той мере, в какой ему это доступно, оно несёт эту ответственность вследствие сохранившейся у человека и после грехопадения свободы выбора.

По словам А.И. Осипова, положительный смысл реализуемой ныне человечеством «*возможности*» своей гибели, предвиденной в творческом замысле Бога, в том, что, не познав опытно своей беспомощности без Бога, человек никогда не смог бы вместить той славы богоподобия, к которой он был предназначен в творе-

нии и которую получит после всеобщего Воскресения. Таким образом, Бог «сознательно» дал человеку смертельно опасные для него «спички».

Можно ли было сделать иначе? Представляются возможными три варианта творения мира и человека.

(А) Бог творит мир, в котором свобода разумных существ необходимо ограничена исполнением воли Божией. В таком случае человек – биоробот (ангел – «пневморобот», «духовная машина»): *грехопадения не происходит*. Однако несвободное существо не способно любить, а именно для любви сотворил Бог свободно-разумные существа. Значит, цель Творца не достигнута.

(Б) Бог творит мир таким, что человек может противиться воле Божией (не исполнять её, поступать по-своему, т. е. он свободен), и потому грехопадение происходит, но последствия этого некатастрофичны, поскольку возможное зло существенно ограничено свойствами мира и человеческой природы (творческие задатки «двойного назначения» минимальны). Образно говоря, допустимо мелкое хулиганство, но не убийство. Технические средства (возможности их создания) ограничены (скажем, палкой-копалкой; потому люди не умеют рыть каналы и создавать ирригационные системы в долине Нила и в Междуречье и т. п.). Тогда падшее человечество занимается собирательством, прозябает на грани вымирания, численность его не растёт, истощения природы нет, экология в порядке. Но в таком случае человек не исполнит своего заветного желания, ради которого и произошло грехопадение: «будете, как боги» (Быт. 3: 5). Человек никогда не узнает, какой же он может быть бог без Бога. Не сможет достичь дна своего падения и потому исторически, в целом как род не сможет убедиться в бесперспективности своего существования. Такое человечество будет вечно «злым ребёнком», который может пачкать и царапать мебель в своём доме, но не имеет возможности его сжечь.

(В) Бог творит человека совершенным по дарованиям. Ему даны свобода, творчество, разум, способность к богообщению и возрастанию в добре, способность к обоживанию (к усвоению божественных энергий), находясь в общении с Богом. Однако это дары «двойного применения». Дар свободы порождает риск того, что человек употребит свои способности во зло себе, станет смертным индивидуально и в целом как род в результате безбожного саморазвития по пути научно-технического прогресса (например, глобальная ядерная война – изобретённые творческим разумом человека «спички» сожгут-таки дом-планету).

Очевидно, что из этих вариантов Бог «выбрал» третий. И вот мы видим, что после грехопадения человек использовал Божии дары

для выживания: создал технику и технологии, которые позволили ему обеспечить себе пропитание, расплодиться и заселить всю Землю. Он решил, что может почти всё, что хочет. А что не может сейчас, то сделает в будущем, вплоть до бессмертия (путём клонирования, создания небиологического тела и т. п.). И тогда он сам «технически» снимет с себя ограничение своему познанию «добра и зла»: «смертию умрёшь» (Быт. 2: 17). Сам «технологически» избавит себя от Божия проклятия за преступление заповеди: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят...» (Быт. 3: 19). Он уже заставил работать вместо себя машины и мечтает (и трудится для реализации своей мечты), что скоро перестанет «возвращаться в прах» (ср. Быт. 3: 19), а будет переходить в новое, созданное им самим для себя тело и станет вечным, как Бог. Человек XXI века стал «технодемиургом», он мнит себя «технобогом», то есть «богом без Бога», и ему кажется, что он близок к заветной цели. Но издержки тоже велики: войны, катастрофы, экологический кризис и возможная скорая гибель всего человечества... В Библии описан конец «человека технического». Но там же нам обещаны «новое небо и новая земля» взамен погубленных «технобогами» (Откр. 21: 1, ср. Ис. 65: 17; 66: 22)

Представляется ли кому-то, что такой мир и такая история – слишком суровый педагогический эксперимент? Возможно, да. Но как бы то ни было, это наша данность. Однако, где же тут оправдание Бога? Если нельзя было сделать иначе, не лучше ли было бы Творцу вообще не творить наш мир, в котором грехопадение разумной твари повлекло за собой общее «опускание» тварного мира в состояние тления, страдания и смерти. Быть может, тогда небытие лучше *такого* бытия?

2.2. О страданиях человечества и правде Божией

Как сказал А.И. Осипов, по христианскому учению «Бог есть любовь», и потому всё происходящее с человеком, в том числе и его страдания, является исцеляющим актом любви Бога. Ошибочно рассматривать вопрос о страданиях в рамках конечного земного бытия, ибо христианство ориентирует сознание человека на подготовку к достойному вхождению в вечность. В такой перспективе смысл страданий в очищении человека от духовной и нравственной нечистоты для восприятия большей славы в вечной жизни.

Однако для многих людей ужасы двух мировых войн, Дахау, Бухенвальда, Освенцима, ГУЛАГа, Хиросимы, Чернобыля, а также тысячи других ужасов общечеловеческого масштаба, не говоря уже о личных страданиях и страданиях своих близких, не могут быть оправданы никаким благим Промыслом Божиим. В чём же благодать

Творца, когда страдают и умирают невинные безгрешные дети? Если эту мысль продумать до конца и принять всей полнотой сердца, то можно сойти с ума, как это случилось с Иваном Карамазовым, который, приняв умом постулат благодати Творца, отказался принять сотворённый Им мир, полный страдания, и будущую гармонию, построенную хотя бы на одной слезинке невинного ребёнка⁴⁰.

Как пишет философ В.К. Кантор, Иван Карамазов противопоставляет *вечности* неутолённое гармонией *сегодня*. «Человек не в состоянии воспринять время Бога, который держит в себе прошлое, настоящее и будущее и знает поэтому всё, – считает В.К. Кантор. – Человек не может понять причины напастей, особенно массовых, когда гибнут без разбора все. Несмотря на веру в Бога, человек живёт земной жизнью и иначе не может»⁴¹.

Как рационально объяснить *такой* иррациональный мир и оправдать за него Бога-Творца? Ганс Позер в докладе отметил, что И. Кант в своей работе «О неудаче всех философских попыток теодицеи» показал невозможность решения проблемы рассудочного оправдания Бога человеком, поскольку ответ будет превосходить человеческую способность к рассуждению. Тем не менее в той же Германии регулярно проводятся многочисленные конференции, симпозиумы и круглые столы, на которых проблема теодицеи рассматривается с позиции философии и протестантской или католической теологии, издаются монографии с авторскими концепциями и т. д. Значит, человек не может примирить зло в мире и благого Творца и продолжает «жаждать и алкать правды». С немецким рационализмом, с «логической немецкой машиной в голове» соперничать сложно. Однако если Кант признал теодицею неразрешимой для рассудка, то, может быть, стоит поискать другие способы ответа на проклятые вопросы бытия?

В Библии Господь устами пророка Исаии говорит: «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои... Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55: 8–9). Ветхий Завет не даёт рационального ответа на проблему теодицеи. Вспомним книгу Иова. После многочисленных вопрошаний и сетований Иова Господь, наконец, говорит к нему «из бури», но не отвечает, а Сам задаёт ему вопросы (Иов. 38–41), смысл которых можно кратко выразить уже приведёнными словами Исаии. Однако неведомым нам образом Бог открывает нечто Иову и открывается ему Сам. Иов отвечает Богу кратко и кротко: «...я го-

⁴⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1973. С. 214–215.

⁴¹ Кантор В.К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина). 4. С. 96103.

ворил о том, чего не разумел... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов. 42: 3, 5–6).

Главный ответ Православия, на наш взгляд, также лежит не в рассудочной области, а в опыте умно-сердечного созерцания, откровения истины человеку Самим Богом. А далеко не всё из созерцаемого и открываемого Богом можно изложить логически и вообще человеческим языком, о чём писал ещё апостол Павел (2 Кор. 12: 4). Поэтому для искренне ищущих ответа и, как Иов, жаждущих правды выход только один: просить Бога открыть им истину. Именно об этом молятся православные христиане на литургии. Божественная литургия вводит человека в вечность, и, пребывая в ней умом, он может благодарить Бога безусловно, сознавая тем же умом все ужасы земной жизни, потому что именно на литургии человек «в состоянии воспринять время Бога» (позволим себе не согласиться с В.К. Кантором). В этом времени человеку открывается правда Божия, которая не требует уже никаких удостоверений и рациональных доказательств, а потому принимается человеком всецело и даёт ему силы пережить личную трагедию и трагедию мира.

Как говорил митрополит Антоний Сурожский, благодарить Бога всем сердцем, искренне можно только в вечности, потому что только в вечности можно оглянуться на всю трагедию мира и истории и увидеть её оправданной и осмысленной. Только когда всё совершится, всё будет закончено, сможет тварь сказать, что БОГ БЫЛ ПРАВ. До этого происходит постоянное борение между безусловным доверием к Богу и ужасом, который охватывает тварь перед лицом ею переживаемого.

Апостолу Иоанну Богослову были открыты последние судьбы мира, все грядущие на него ужасы. В последних главах Апокалипсиса святые мученики, пребывающие у престола Божия, сами претерпевшие в земной жизни страшные страдания, хвалят Творца и восклицают: «ей, Господи Боже Вседержителю, истинны и правы суды Твои» (Откр. 16: 7). Митрополит Антоний поясняет: когда всё, что Бог решил совершить для спасения мира, будет совершено и принесёт плод победы, тогда человек увидит, что БОГ ПОБЕДИЛ не для Себя, а ДЛЯ ВСЕХ. И тогда все страдания, весь ужас истории откроется перед нами как пройденный путь, не бессмысленный, а единственно возможный к тому состоянию, которое Бог задумал для нас: чтобы мы пребывали в Его любви, стали Его сынами по благодати, как Христос есть Сын Его по естеству; чтобы мы обрели обожение, которое было предуготовано нам в раю и от которого мы (в лице прародителей) по наущению сатаны отказались, выбрав свой путь – через тление, страдание и смерть.

2.3. Кого спасёт Бог христиан?

Один из главных упреков христианству состоит в том, что согласно этому вероучению спасается только малое число праведников из числа христиан, а большая часть человечества (в том числе и крещёного) обречена на муки. С другой стороны и в самой Церкви раздаются голоса о несовместимости учения о любви Божией с вечностью адских мук грешников. Поэтому среди православных богословов встречаются сторонники концепции конечного спасения всего человечества. Поскольку эта концепция небесспорна и в качестве части учения Оригена была осуждена Поместными и Вселенскими Соборами, считаем необходимым сказать следующее.

В ответ на аргументы богословов, сторонников всеобщего спасения (ссылок на Св. Писание, высказывания святых отцов и богослужебные тексты) защитники идеи вечных мук грешников приводят едва ли не более солидный перечень цитат и богословских аргументов⁴². Однако при всей аргументированности возражений в адрес сторонников «оптимистического богословия» (как называют защитников идеи всеобщего спасения) самим критикам – приверженцам «пессимистического богословия» (скажем так) – может угрожать другая опасность, которую Х. Яннарас назвал превращением Предания в «собрание окаменелых формул “Православия”»⁴³.

Относительно же эсхатологического «оптимизма» и «пессимизма», заметим, что, на наш взгляд, для христианства нехарактерно ни то, ни другое, ибо христианское мирозерцание трагическое. Христианство трагично уже потому, что Сын Божий был заклан «от создания мира» (Откр. 13: 8) и человечество искуплено от греха и вечной смерти «дорогою ценою» (1 Кор. 6: 20), ибо «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5: 7). Сын Божий, «Агнец закланный» (Откр. 5: 12), будет вечно носить на Своём теле следы заклания, совершённого руками сотворённого Им человека, а явившись на Суд, «найдёт ли веру на земле?» (Лк. 18: 8). Что благому Богу делать с такими Его детьми? В силу сказанного трудно ожидать, что на поставленный в заголовке вопрос может быть простой ответ. Ведь если спасать только избранных, а большинство «званных» в бытие по заслугам обречь на вечные муки, то зачем было давать им жизнь? А если спасать без разбору добрых и злых, то в чём тогда справедливость?

Говоря о спасении, надо ответить на вопросы: 1) что есть спасение (кто или что подлежит спасению)? 2) может ли оно быть прину-

⁴² См. напр.: Максимов Ю. Вечны ли адские муки? URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/4198.htm>

⁴³ Jannaras Ch. The Challenge of Orthodox Traditionalism // Consilium Special/Fundamentalism as an Ecumenical Challenge/ Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. L: SCM Press, 1992. В пус. пер. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма // Православная община. 1999. № 5. С. 71–79. URL: http://krotov.info/libr_min/28_ya/an/aras_07.htm#_Тoc161481031

дительным? 3) существуют ли разные виды спасения? 4) что представляют собой «вечные муки» грешников (что подлжит мучению и в чём оно заключается)? 5) как понимать вечность (может ли она иметь конец)?

В наиболее сформулированном, изученном и откомментированном виде идея всеобщего спасения известна в богословии как апокатастасис, точнее «ἀποκατάστασις τῶν πάντων», то есть «восстановление всего».

2.3.1. Учение об апокатастасисе

За невозможностью говорить подробно изложим кратко ранний, но, пожалуй, и самый авторитетный по авторам этап развития идеи апокатастасиса.

В языческой античности апокатастасис понимался как периодическое возвращение мира и человека в их первоначальное состояние по истечении «Великого Года». Идея вечного возвращения была связана с циклическим пониманием времени. Циклическое исчезновение и возрождение (с точным повторным воспроизведением) всех вещей стоики и называли «ἀποκατάστασις τῶν πάντων»⁴⁴.

Первым из христианских авторов мысль о всеобщем спасении высказал христианский апологет Климент Александрийский (II–III вв.)⁴⁵, но это не вызвало дискуссии в Церкви⁴⁶. Нарушителем церковного мира стал его преемник по Александрийскому училищу Ориген. Высказанные им в виде предположений идеи «восстановления всего» опирались на античную философскую концепцию цикличности времени и возвращения мира к началу. Когда предположения и «гадания» Оригена стали учением для монашеской интеллектуальной элиты и угрозой для древней веры Церкви, они были осуждены в начале Поместными Соборами, а затем Пятым Вселенским Собором (553). Однако Собор анафематствовал не «саму идею» апокатастасиса, а её оригенистский вариант. Ориген исходил из предположения, что первоначально все духи существовали в Боге как в Монаде (Единице). Вследствие отпадения от Бога они получили ангельские, человеческие и демонские тела, а в результате спасения все они восстановятся в прежнем виде «голых духов» в той же Монаде⁴⁷.

Свт. Григорий Нисский, усвоив некоторые исходные посылки для идеи всеобщего спасения у Климента и Оригена, отказался от

⁴⁴ Флоровский Г., прот. Эсхатология в святоотеческую эпоху // Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999. С. XXXV–LV. С. XLII.

⁴⁵ Обзор случаев употребления термина «апокатастасис» до Климента см.: Башкиров В., прот. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена // Материалы богословской конференции РПЦ, Москва 14–17 ноября 2005 г. URL: http://theolcom.ru/ru/text.php?SECTION_ID=26

⁴⁶ По мнению митр. Макария (Оксиюка), Климент допускал всеобщий апокатастасис. См.: Макарий (Оксиюк). Указ. соч. С. 116, 113–120.

⁴⁷ В первом анафематизме V Вселенского Собора сказано: «Если кто признает мифологическое предсуществование душ и вытекающее из него странное восстановление (ἀποκατάστασις): да будет анафема». Подробнее о том же говорится в 12, 14, 15 анафематизмах. Осуждение Оригена и его последователей было подтверждено на VI и VII Вселенских Соборах (680, 787). См.: Вселенский V Собор // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/155498.html>

крайностей оригенизма. По мысли свт. Григория, апокатастасис неизбежен по следующим причинам⁴⁸: 1) зло не имеет самостоятельной субстанции и бытия и, будучи делом свободной воли человека (т. е. пороком), временно, а не вечно⁴⁹; 2) неизменна благая воля благого Бога для достижения Его цели – восприятия божественных благ всей тварной разумной природой⁵⁰; 3) посмертное очищение грешников несомненно, иначе «превратность» человеческой природы оказалась бы выше Божественной премудрости⁵¹; 4) хотя Бог по предведению знал, что человек употребит свободу во зло себе, Он предвидел средства «заболевший наш род снова воззвать в первоначальную благодать»⁵². Искупительный подвиг Христа истребил смерть, вследствие чего некогда произойдёт освобождение природы разумно-свободных существ от её причины – зла⁵³.

«Вечные муки» ада, по мысли свт. Григория, имеют цель уврачевания грешников от грехов и конечны, поскольку: а) он понимал слово «век» (αἰών) в смысле длительного периода времени, а не бесконечности; б) воля человека только в течение конечного времени может быть устремлена на чуждое его естеству, а потом направляется к природному добру, поэтому ожесточение в грехе (бесконечное воление ко греху) невозможно⁵⁴.

Спасение понимается свт. Григорием в смысле восстановления в результате воскресения утраченного совершенства всей полноты человеческой природы как единого естества всех людей, существующего во множестве индивидов. В отличие от Максима Исповедника, у которого ипостасная, или избирательная, воля (ὑπόμνη, гномэ) над-естественна и даже против-естественна⁵⁵, свт. Григорием избирательная воля понималась как принадлежность человеческого богообразного естества. Поскольку эта воля «в конечном итоге принадлежит не конкретному индивиду, а человеческой природе», то окончательное восстановление последней приведёт к од-

⁴⁸ Подробнее см.: *Макарий (Оксиюк), митр.* Указ. соч. С. 507–527.

⁴⁹ «...Порок не имеет свойства быть вне произвола, и когда всё произволение (будет) в Боге, тогда порок придёт в совершенное уничтожение, потому что не останется ему вместилища» (*Григорий Нисский. О душе и воскресении // Творения святого Григория Нисского: В 8 т. Т. 4. М., 1862. С. 275. Курсив мой. – В. Н.*)

⁵⁰ *Григорий Нисский. О душе и воскресении // Творения. Т. 4. С. 279–280.*

⁵¹ *Григорий Нисский. Об устройении человека, XXI // Творения. Т. 1. М., 1861. С. 160–161.*

⁵² *Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 8 // Творения. Т. 4. С. 33–34.*

⁵³ «По совершенном устранении зла из всех существ во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой были мы созданы в начале» (*Григорий Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную (De mortuis) // Творения. Т. 7. М., 1868. С. 530–531.*)

⁵⁴ *Макарий (Оксиюк), митр.* Указ соч. С. 539–541.

⁵⁵ В поздних произведениях Максима «ὑπόμνη определённно становится основным термином для обозначения свободной воли тварных ипостасей – местонахождения posse peccare (потенциального греха)» (*Мейендорф И. Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000. С. 166.*)

нонаправленности избирательной воли во всех людях и неизбежному принятию ими Божественной истины⁵⁶.

Ключевой и самый проблемный пункт концепции всеобщего спасения – свободу воли человека ко злу и упорство в нём – свт. Григорий решает через конечное восстановление человеческой воли Божественной благодатью в первоначальной направленности к добру в качестве атрибута общей человеческой природы. В такой концепции спасение всех фактически выглядит как принудительное и общеобязательное, что не может не смущать.

Итак, в *апокатастасисе* Оригена первоначальные духи (умы) спасаются от материи как таковой путём упразднения человеческого, ангельского и демонского естества и возвращения всех к Богу, с Которым они вновь составят Единицу (Монаду)⁵⁷. В *апокатастасисе* свт. Григория всё человечество восстанавливает своё первозданное естество в ипостаси Сына Божия и составляет с Ним единую совершенную природу.

2.3.2. Учение прп. Максима Исповедника

И Ориген, и свт. Григорий видят апокатастасис как возвращение мира в исходное состояние (хотя оно у них и принципиально разнится). Прп. Максим Исповедник в своей эсхатологии предусматривает развитие и историческую уникальность человеческих жизней. Он утверждает, что началом созданий было не состояние созерцания до воплощения, а Божественный замысел, λόγος, или план, который разумное существо призвано осуществить в своей жизни. «Падение» разумного существа является отпадением от пути к идеалу, данному Богом. Учение Оригена и Григория Нисского о всеобщем апокатастасисе после целительного страдания грешников не могло удовлетворить прп. Максима из-за умаления значения добровольности принятия благодати и свободы сотворённых существ. Прп. Максим сумел «сохранить оптимизм системного учения Оригена и спасительный страх, внушаемый традиционным учением»⁵⁸.

И. Мейендорф пишет, что, по мысли Максима, Адам в раю совершил противоестественный выбор, но человеческая природа осталась неповреждённой. Грех осквернил произволом (γνώμη) естественную волю, которая до грехопадения желала только добра. Те-

⁵⁶ Малков П.Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви // Малков П.Ю. По образу и подобию. М.: ПСТГУ, 2007. С. 186–212. С. 199.

⁵⁷ Более детально концепцию Оригена см. напр.: Башкиров В. Указ. соч.

⁵⁸ Brian E. D. Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of st. Maximus the Confessor // Actes du Symposium sur Maxime le Confeseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980 / Ed. par Felix Heinzer et Christoph Schönborn, Editions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982. В рус. пер.: Апокатастасис и «благое молчание» в эсхатологии св. Максима Исповедника. URL: http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley_maxim.html. Курсив мой. – В. Н.

перь у каждого его потомка гномическая воля, не зная истинного добра, мучается выбором и причиняет боль. Устремление человека к Богу подразумевает участие его свободной воли ($\gamma\nu\omega\mu\eta$), а это означает личностный, или ипостасный, выбор, который Максим ассоциирует с уподоблением Богу: «Единый Бог благ по природе, и только подражающий Богу благ по своей $\gamma\nu\omega\mu\eta$ » (PG 90, 1069). Уподобление и выбор предполагают сотрудничество благодати и человеческой свободы: «Дух не возрождает противящуюся волю ($\gamma\nu\omega\mu\eta\ \mu\eta\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$), но если она возжелает, Он преображает и обоживает её» (PG 90, 280). Между Богом и святыми устанавливается гномическое единство: они соединяются в «единую природу, единую $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и единую волю», когда «любовь побуждает свободную волю ($\gamma\nu\omega\mu\eta$) более не противопоставлять себя природе», и «когда закон естества свободно ($\gamma\nu\omega\mu\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$) обновляется законом благодати» (PG 91, 396)⁵⁹.

Прп. Максим ясно определяет эсхатологическое значение взаимодействия *между свободой и благодатью*: разумно-свободные существа «получают благо-бытие за добродетель и за их постоянное продвижение к замыслу (логосу) о них, или они получают зло-бытие за зло и за их движение против замысла о них»⁶⁰. И объясняет почему: «Ибо природа не обладает сверхъестественными смыслами (логосами) так же, как не имеет она противоестественных законов. Сверхъестественным я называю божественное и непостижимое наслаждение, которое по природе присуще производить Богу, соединяющемуся *по благодати с достойными*; а противоестественным я называю возникающую вследствие лишения этого наслаждения неизреченную муку, которую обычно производит по природе Бог, соединяющийся *вопреки благодати с недостойными*. Ведь соответственно с имеющимся в наличии качеством [душевного] расположения каждого [человека] Бог соединяется со всеми – так, как ведает [только] Он Сам, каждому подавая то чувство, которое отдельный человек создаёт [в течение своей земной жизни] для принятия Того, Кто полностью соединится со всеми при скончании веков» (Thal 59)⁶¹.

⁵⁹ Мейендорф И. Указ.соч. С. 166–167.

⁶⁰ Ambigua ad Ioannem, 42: PG 91, 1329 A1–B7. Цит. по: Brian E.D. Указ. соч. Рус. пер. с греч. см.: Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CVII (XXXVIII,5) // Он же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Ин-т св. Фомы, 2006. С. 299–300.

⁶¹ Qu. Thal. 59 (PG 90, 609 B14–C12). Цит. по изд.: Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию: Вопрос 59 / Пер., прим.: Сидоров А.И. // Альфа и Омега. М. 1999. № 1. С. 48–71. Курсив мой. – В. Н.

Таким образом, в конце веков Бог соединится со всеми – хотящими и нехотящими, будет Царем тех и других⁶², и любящие Его будут испытывать блаженство, а нелюбящие – муку.

Максим считал, что Господь справедливо наделяет каждого человека тем вечным бытием, какое он заслужил в своей земной жизни: «Восьмой и первый, вернее же – один, то есть неразрывный день, – это наступающее после упокоения движущихся беспримесное и предельно ясное присутствие Бога, Который, пребывая целиком как в целых в тех, кто произволительно воспользовался логосом [своего] бытия надлежащим образом в соответствии с природой, доставляет им и *присноблагодобытие через причастие Себя* как единственно в собственном смысле и существующего, и присносуществующего, и благосуществующего; но Он же тем, кто логосом бытия намеренно (*γυναικῶς*) воспользовался против природы, приснозлобытие уделяет по справедливости вместо благо[бытия], так как благодобытие уже не вместиимо для них, противоположно к нему настроенных и совсем после появления искомого не имеющих движения, соответственно которому предмет поиска обыкновенно является ищущим» (Amb. Io. 65)⁶³.

Как Максим понимал природу мук грешников, видно из другого его произведения. Толкуя в QD 99 отрывок из Григория Богослова, в котором святитель перечисляет виды огня, наказующего грешников, Максим пишет: «Тот же огонь, который “идёт пред лицом Господа, попаляя врагов Его”, – это энергии Божии. Они отображают Лице Божие, то есть: благо, человеколюбие, кротость и другие подобные качества. Того, кто эти качества усваивает, [Божественные энергии] озаряют, а того, кто отвергает, отчуждаясь от подобия, – сожигают. Эти виды огня [св. Григорий] не назвал вечными, ибо, по словам Григория Нисского, естество должно вновь обрести свои силы и чрез ясное знание восстановиться в исконном образе, так чтобы Творец не явился причиной греха. “Ещё страшнее“, говорит [св. Григорий], “тот огонь, который действует вместе с червём неусыпающим и не гаснет, но вечно горит для злых”: когда Божество является и несёт в Себе воздаяние достойным, то тех, которые не украшаются добрыми делами и (будто червь непрестанно точит им память) *размышляют о том, как не достигли и лишились блага*, – тех такое пламя постоянно пожирает и без конца мучает страшнее огня»⁶⁴.

⁶² Христос «Царь хотящих и нехотящих» (Григорий Богослов, свт. Слово 30 (Четвёртое о богословии) // Собрание творений: В 2 т. Репр. Б.м.: Изд. Св.-Троиц. Серг. Лавры, 1994. Т. 1. С. 431).

⁶³ Amb. Io. 65: PG 91, 1392 C–D, приводится в переводе А.М. Шufrина по изд.: Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. М.: Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. С. 233–234. Прим. к QD 99. Др. перевод см.: Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, CLII (LXI,1). Указ. соч. С. 359. Курсив мой. – В. Н.

⁶⁴ Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. С. 138–139. Курсив мой. – В. Н.

Основываясь на QD 99 и Thal 59 и ряде других мест Ж.-К. Ларше⁶⁵ делает вывод, что, по мысли Максима, восстановление природных сил у грешников, если они не оказываются в числе достойных, сопровождается муками. Божественный огонь, причиняющий их, суть Божественные энергии (действия), которые доставляют блаженство достойным присно-благо-бытия и муку заслужившим присно-зло-бытия. Согласно QD 99, мучения, причиняемые Божественными энергиями, не вечны, так как они истребляют извращённые до не-подобия им (или даже до противоположности) человеческие силы. А эти силы, по Григорию Нисскому, некогда будут восстановлены в их первоизданном состоянии. Причиной вечных (нескончаемых) мук будет память об упущенной возможности реализации этих сил через добродетель при жизни. Память эта будет побуждаться недоступностью воздаваемых Богом в вечности благ за добрые дела.

Подведём итоги. В своё время Климент Александрийский писал, что «Божественная справедливость милостлива, а Божественная доброта справедлива»⁶⁶. Прп. Максим, как кажется, сумел в своей эсхатологии соблюсти баланс благодати Божией, справедливости и человеческой свободы:

1) после смерти и до Страшного суда все грешники испытывают муки от очищающего и исцеляющего действия на них Божественных энергий (это пессимистический аспект его эсхатологии);

2) «в конце веков» Бог по Своей благодати дарует всему человечеству (независимо от заслуг, веры, добродетелей и т. п.) *родовое спасение* в виде всеобщего воскресения и восстановления человеческой природы каждого человека в своей познавательной функции, а для грешников – освобождение от очищающих мук. В этом явлены преизбыточествующая щедрость, милость и благодать Божия (оптимистический аспект);

3) Бог сохранит *свободу твари*, а значит, и ипостасное произволение (гномэ) нехотящих любить своего Творца и других людей. Поэтому после Суда таковые будут избавлены от прежних мук, но *не получают блаженства*, то есть того, что Бог дарует праведникам, а именно причастие Божественной жизни. Грешники будут вечно сожалеть об этой упущенной возможности (аспект справедливости).

Таким образом, по мысли прп. Максима, *родовое спасение* (человечества как рода) по дару Творца будет дано всем «званным» в бытие и Царство Божие (Мф. 22: 3), а личное спасение – причастие Божественной жизни, общение с Ним в любви – только для избран-

⁶⁵ Larchet J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. Paris, 1996. P. 652–662. Взгляды Ларше и отечественных патрологов излагаются по пересказу Г.И. Беневича, автора коммент. в изд.: Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. С. 232–233. Прим. к QD 99.

⁶⁶ Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6. Гл. 14.109.

ных, для тех, кто сам в земной жизни этого желал и в меру своих сил и Божией благодати достигал. Потому «много званых, а мало избранных» (Мф. 22: 14).

2.3.3. Царство Божие и упование Церкви

По мысли свт. Григория Нисского и согласного с ним прп. Максима, после Суда вся человеческая природа будет восстановлена в первозданном виде. Конец вернётся к Началу. Максим пишет: «А спасение душ воистину есть конец веры; а конец веры – истинное откровение Верованного (Бога). А истинное откровение Верованного (Бога) есть невыразимый, соразмерно вере, перихорисис (περιχωρησις) в каждом (верующем) Верованного (Бога); а перихорисис Верованного (Бога) есть возвращение верующих, на конце, к началу». Это есть наслаждение причащением сверхприродных благ, уподобление Христу, обожение достойных (Thal. 59)⁶⁷. Архиепископ Афанасий (Евтич) поясняет: «полное откровение Верованного Бога – перихорисис верующих Верованным Богом». Однако, по мысли Максима, в конце веков праведники получают не прежнее утраченное в раю общение с Богом, простое повторение, а «исполнение Начала в Конце», новое вечное общение (κοινωνία) Бога и человека в единой человеческой природе, воипостазированной Сыном Божиим.

В Царстве Божиим как Теле Христовом перихорисис – это взаимопроникновение 1) Божественных и тварных энергий (отсюда обожение твари), 2) Божественных и тварных ипостасей (ср. Ин. 14: 23; Рим. 8: 9–11; 1 Кор. 3: 16; Гал. 2: 20); 3) тварных разумных ипостасей (подробнее см. ниже в Разделе 3).

Вследствие восстановления полного единсушия всех человеческих ипостасей в Теле Христовом между ними установится межипостасный перихорисис, подобный тому, что существует в Св. Троице. Взаимопроникновение человеческих ипостасей можно также описать через интересубъективность, как это сделал Д. Станилоае в отношении Св. Троицы⁶⁸. По этой аналогии для людей интересубъективность будет означать, что содержание любого человеческого «я» станет открытым и доступным всем другим «я» (ипостасям), и они смогут пользоваться им «как совершенным тождественным содержанием диалога, диалога отдачи и получения, или же неудо-

⁶⁷ Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию, 59 (Corpus Christianorum, Series Graeca 22, 69; PG 90.808D). Цит. по: Афанасий (Евтич), архиеп. Протология и эсхатология св. Максима Исповедника // Материалы богословской конференции РПЦ...

⁶⁸ Staniloae D. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. The Experience of God. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1998. P. 260–264.

мимой любви»⁶⁹ в межличностном общении каждого с другими и общении всех с Богом. «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13: 43), то есть подобно Солнцу-Христу, ибо будут как боги. Всем станет явной светозарная чистота праведников и ипостасная «чернота» грешников. Поясним.

Поскольку человеческая личность полностью реализует себя только в любовном общении с Богом и другими людьми, то человек, не освободившийся от самости (гномической воли), замкнутый сам на себя (его $\gamma\nu\omega\mu\eta$ продолжает противопоставлять себя природе) не способен к полноценному общению, открытости и потому по собственной ипостасной воле ($\gamma\nu\omega\mu\eta$) сам изолирует себя от Бога и людей (коллапсирует, остаётся во мраке самости как «чёрная дыра»). После всеобщего воскресения эта отделённость и самозамкнутость в Царстве всеобщей открытости и любви есть для него «смерть вторая» (Откр. 21: 8).

По слову Спасителя, «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17: 21). Поэтому отсутствие Царства «внутри» личности приводит к «непопаданию» в него и вовне. В будущем веке каждый будет созерцать своё внутреннее как внешнее и потому для грешника «внутренний» ад и мрак его души (точнее, ипостаси) станет тьмой и адом «наружным» («тьмой внешней», где «плач и скрежет зубов» – Мф. 8: 12), а «внутреннее царство» и обретённый нетварный фаворский свет праведника станет для него светозарным Царством Божиим⁷⁰, где «обителей много», а место в них уготовано Христом (Ин. 14: 2) в восстановленной в Нём общечеловеческой природе.

Остаётся вопрос: если грешники лишены присно-благо-бытия, не лучше ли было для них вообще не входить в бытие или подлинным милосердием Божиим для них стала бы полная аннигиляция после Суда?⁷¹ Человеку судить об этом трудно, ибо он имеет лишь ограниченный опыт наличного бытия. Каким будет грядущее приснобытие, по опыту мы не знаем. Но, веруя в благость и всеведение Творца, мы можем верить, что даже бытие, обретённое в результате родового спасения, лучше, чем небытие. По слову Исаака Сирина, «эта милость – воскресить нас после того, как мы согрешили, выше милости – привести нас в бытие, когда мы не существовали»⁷².

⁶⁹ Staniloae D. Op.cit. P. 264.

⁷⁰ Праведники «станут светом и будут зреть свет... отчасти этот свет сияет сегодня в качестве залога для тех, кто бесстрашием вознёсся над всем, что проклято... но в тот день Он явным образом обожит сынов воскресения (Лк. 20: 36)» (Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. II.3 66//598. 27-599.10).

⁷¹ Такой исход предлагает аннигиляционизм – религиозное направление в протестантском богословии XIX в., признающее вечную жизнь только для тех, кто достиг спасения, и полное уничтожение для остальных (Warfield B.B. Annihilationism // Studies in Theology. N. Y., 1932. P. 447–450).

⁷² Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. Слово 90. С.432.

Поэтому на каждой литургии православные христиане благодарят Бога за то, что Он «от небытия в бытие нас привёл». В полноте цель творения и сущность каждого будут открыты лишь в вечности. Как говорит Максим Исповедник, «в будущем Бог почитит сущих ведением по благодати относительно того, что есть по сущности они сами и другие, открыв им также смыслы приведения их в бытие, – смыслы, единообразно предсуществующие в Нём»⁷³.

Если вчитываться в «оптимистичные» доводы свт. Григория и более трагичные выводы прп. Максима, то чисто логически и те и другие могут кому-то показаться одинаково убедительными, так что каждый может выбрать для себя любую точку зрения. Однако предпочтительнее, надеясь на лучшее, готовиться к худшему. Это означает, что полезнее не успокаиваться возможным всеобщим избавлением от мук или «сносностью» (достаточностью) родового спасения, а понуждать себя к всемерным трудам ради лучшего будущего, чтобы, во-первых, потом не было «мучительно больно», а во-вторых, не лишиться себя высшего блага и достичь конечной цели творения – единения со своим Творцом. Именно к этому призывает Церковь своих чад.

Х. Яннарас считает, что эсхатологическое упование Церкви невозможно сформулировать «без радикального апофатизма церковного языка». Поэтому «когда Церковь говорит о “последних” событиях, то показывает свою веру-доверие и надежду на Христа. Она говорит не о том, что знает как исторический опыт, а о том, на что уповает». Церковь «вверяет себя любви Божией и надеется»⁷⁴, несмотря на очевидный трагизм нашего мира, в котором Сын Божий «яко приношение Отцу Своему, присно закаляется, освящая причащающиеся»⁷⁵.

3. Об отношении Бога к страданиям сотворённого Им мира

Спасение Богом даже и всего человечества, но путём неисчислимых страданий и мук может показаться слишком жестоким педагогическим экспериментом. Для некоторых такое отношение Творца к Своему творению выглядит не столь «человечным» и даже жестоким в сравнении с «античной» интуицией уподобления микрокосма макрокосму в аргументе А.Н. Павленко «Бог и спички», где макрокосм уподобляется ответственному родителю, который никогда не даст смертельно опасные спички «ребёнку»-микрокосму. В то

⁷³ Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию: Вопрос 60 // Альфа и Омега. М., 2000. № 1(23). С. 40–50.

⁷⁴ Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? // Материалы богословской конференции РПЦ...

⁷⁵ Канон ко причащению. Песнь 9. Тропарь 1.

время как «библейский Бог осознанно открыл перед человеком» возможность всеобщей гибели. «Бесчеловечность» библейского взгляда на мироустройство и причины бедственного положения человечества видятся А.Н. Павленко в безучастности Бога к его страданиям. «Ведь в противном случае получается, что страдания человека доставляют Ему наслаждение?», – добавляет А.Н. Павленко. Таков третий тезис нашего многоуважаемого оппонента.

Тут правомерно задать вопрос, почему строгая философская логика автора не подсказывает ему и *третью возможную альтернативу* (к безучастию или наслаждению нашим страданием): Бог как ответственный родитель осознанно открыл перед человеком *возможность страдания и смерти* с тем, чтобы *сделать и Самого Себя их участником*, – в лице Сына Божия Творец вочеловечился и разделил со Своими «непослушными детьми» ужасы их падшей жизни. «Бесстрастный Бог не возгнушался сделаться человеком, могущим страдать, и Бессмертный – подвергнуться закону смерти»⁷⁶. Безучастный и бесстрастный Бог античной философии мог бы, наверное, пребывать в вечном блаженстве, оставаясь в занебесной выси и ожидая там окончания «педагогического эксперимента», но библейский Бог этого не сделал.

В трагической истории человечества – от грехопадения первой пары до гибели всех их потомков – есть этот странный «нелогичный» момент. Бог в «середине» линейной истории (от начала к неминувшему концу) «зачем-то» стал «одним из нас», вошёл в наш обречённый мир, чтобы «зачем-то» испытать на Себе весь его ужас, пережить Самому все телесные и душевные страдания человека, сотворённого Им для вечного блаженства и отказавшегося от него. Учитель принял образ ученика, господин – образ раба. Зачем? Священное Писание отвечает: «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого всё и от Которого всё, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их (Иисуса Христа. – *В. Н.*) совершил (сделал совершенным. – *В. Н.*) через страдания» (Евр. 2: 10). И объясняет: поскольку «дети (люди. – *В. Н.*) причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству... Посему Он должен был во всем уподобиться братьям (людям. – *В. Н.*), чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел (букв. *претерпел страдание*. – *В. Н.*), быв искушён, то может и искушаемым помочь»

⁷⁶ Лев Великий, свт. Послание к Флавиану.

(Евр. 2: 14–18)⁷⁷. (Заметим в скобках, что любвеобильный Зевс античности воплощался с совершенно другими намерениями⁷⁸.)

Рассуждая по-человечески, творя мир таким, Бог поступил жестоко не только по отношению к человеку, но и к Самому Себе, ибо, создавая такой мир и такого человека, Творец заранее обрекал на страдания и смерть Собственного Сына – «Агнца, закланного от создания мира» (Откр. 13: 8)⁷⁹. А значит, трагедия изначально входила в Божественный план творения. Нелогично? Но, очевидно, Бог создавал мир не по правилам аристотелевской логики (нравится нам это или нет), а по Своему замыслу, который в полноте человек познать и вместить не может. По человеческому суждению, в «уравнениях» Творца Вселенной заложена «ошибка»⁸⁰, но за неё расплачиваются обе стороны – Бог и человек.

Однако достаточно ли этого акта самопожертвования Бога для Его нравственного оправдания в глазах страждущего человечества? Оправдывает ли исторически однократное страдание Бого-человека повторяющиеся в истории бесконечное число раз страдания миллиардов всех когда-либо живших на Земле людей от Адама до последней жертвы Апокалипсиса? Для многих людей, особенно нехристиан, наверное, нет.

Действительно, пережитые человечеством в XX веке страдания привели христианских богословов и нехристианских мыслителей к убеждению, что допустивший такие страдания Бог не может быть благим, если Он не страдает вместе со страдающим человечеством. Но получившее развитие в современном протестантском богословии учение о страдающем Боге содержит положения, недопустимые с точки зрения православной догматики. Только в рамках последней (в частности, православного учения об ипостасном способе бытия Бога и человека) возможно дать богословское объяснение многочисленным свидетельствам Св. Писания и церковного предания о том, что Христос, искупив на Кресте человечество от греха, проклятия и смерти, продолжает сострадать ему и после Своего Вознесения.

⁷⁷ Ближе к оригиналу ц.-сл. перевод: «В немже бо пострада (πέπονθεν), Сам искушен быв (πειρασθείς), может и искушаемым помощи» (Евр. 2: 18).

⁷⁸ «Часто Зевс достигает обладания какою-либо богиней или женщиною посредством обмана или превращения. Так, Алкмене он явился мужем её – Амфитрионом, к Данае сошёл в виде золотого дождя, Леду прельстил, приняв вид лебеда, Европу похитил, обернувшись белым быком; даже Гере он являлся в виде кукушки» (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона). Зевс не оставил без внимания и прекрасного юношу Ганимеда, который после похищения жил на Олимпе и делил с ним ложе (Еврипид. Ифигения в Авлиде).

⁷⁹ Апостол Пётр пишет христианам: вы искуплены «драгоценною кровию Христа, как непорочного и чистого агнца, предназначенного ещё прежде создания мира» (1 Петр. 1: 19–20).

⁸⁰ Вспомним анекдот про Эйнштейна и Творца, рассказанный В.А. Никитиным в конце своего выступления. См.: Никитин В.А. Физика фундаментальных частиц материи – наука, техника, человек // Наст. изд.

Постараемся показать, что согласно православному учению 1) бесстрастный по природе Бог после вочеловечения страдал ипостасно, лично воспринимая страдания человеческой природы Иисуса Христа; 2) после Воскресения Христа прекратились страдания Сына Божия в Его собственной человеческой природе, однако Он ипостасно сострадает всему человечеству; 3) вследствие перихорисиса Ипостасей в Св. Троице Отец и Св. Дух имеют тождественное с Сыном опытное знание страданий сотворённого мира.

Для этого вначале рассмотрим догматическую возможность страдания для Бога (раздел 3.1). В следующем разделе приведём свидетельства Священного Писания и святоотеческих высказываний о сострадании человечеству Сына Божия после Своего Вознесения (раздел 3.2). Затем приведём некоторые свидетельства о страдании Бога Отца (раздел 3.3), дадим богословское объяснение страдания Бога (раздел 3.4) и, наконец, подведём итоги этого раздела.

3.1. О возможности и невозможности страданий для Бога

Ужасы XX века привели некоторых богословов к мысли, что благой Бог не может быть абсолютно бесстрастным существом. «...Самодержавный Бог, Который имеет абсолютную власть и Который просто возглавляет этот страдающий мир и Сам не подвержен страданиям, является космическим монстром», – утверждает Р. Баукхам в статье с характерным заглавием: «Только страдающий Бог может помочь»⁸¹. Поэтому «единственное заслуживающее доверия богословие для Освенцима то, которое делает Бога заключённым в этом лагере», – говорит другой автор⁸².

3.1.1. О «доктрине страдающего Бога» в западном богословии

В XX веке появились исследования Ветхого Завета, посвящённые теме страдания Бога как христианских, так и нехристианских авторов⁸³. С христианской точки зрения страдания Бога рассмотрел такой известный представитель евангелического богословия, как Юрген Мольтман (Германия). Мольтман пишет, что, начиная с Платона и Аристотеля, метафизическое и этическое совершенство Бога описывалось как *apatheia* (бесстрастие). Этим Платон отвергал предствления поэтов о своенравных богах, противопоставляя аффектам и страстям катарсис (очищение). Однако христиане

⁸¹ Bauckham R. «Only the Suffering God Can help»: divine passibility in modern theology // Themelios. 9.3 (April 1984). P. 6–12. P. 12.

⁸² Surin K. The Impassibility of God and the Problem of Evil. SJT 35 (1982). P. 105.

⁸³ Wheeler Robinson. The Cross in the Old Testament. L.: SCM Press, 1955; Terence E. Fretheim. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. Philadelphia: Fortress Press, 1984. О «божественной страсти» пишет еврейский учёный Авраам Хешель (Heschel A. The Prophets. San Francisco: Harper & Row, 1965).

имеют основания говорить о любящем и страдающем Божестве. По словам Р. Баукхама, центральным понятием книги Мольмана «Распятый Бог. Крест Христов как основание и критика христианского богословия»⁸⁴ является «любовь, страдающая в солидарности с теми, кто страдает». «Иисус страдает на кресте, оставленный Своим Отцом, а Отец страдает в печали о смерти Своего Сына», – пишет Мольман⁸⁵. Другой немецкий автор, Д. Зёлле, утверждает, что «истинен только тот Бог, который... способен страдать», и размышляет «о страдающем Божестве, в котором и обнаруживается единственно возможный ответ на вопрос о невинных страданиях»⁸⁶.

Исторически современная «доктрина страдающего Бога» восходит к английскому богословию конца XIX века⁸⁷. В 1917 году Н.М. Relton предсказал, что она будет играть важную роль в XX веке⁸⁸. Подтверждение вскоре последовало⁸⁹. Эта доктрина продолжает развиваться в английском богословии. Так, в заявлении доктринальной комиссии англиканской церкви отвергается идея неизменности и бесстрастия Божества и утверждается, что Бог любит как отец, который страдает, не получая сыновнего отклика⁹⁰. О Боге, сострадающем Своему творению пишет целый ряд англиканских богословов прошлого века⁹¹.

Р. Баукхам⁹² даёт очерк «теопасхистского» направления современного богословия, возникновение которого Р. Гетц назвал «теопасхистской революцией» в теологии⁹³. «Революция» эта произошла главным образом в современном протестантском богословии⁹⁴ и сопряжена с догматическими «новшествами» (отрицание Божественного всеблаженства, всемогущества, самодостаточно-

⁸⁴ Moltmann J. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. В англ. пер.: Moltmann J. The Crucified God. L.: SCM Press, 1974.

⁸⁵ Bauckham R. The theology of Jürgen Moltmann. T&T Clark Ltd, 1995. P. 11, 12.

⁸⁶ Solle D. «God's Pain and Our Pain» in Judaism // Christianity and Liberation / Ed. by Otto Maduro, Orbis, 1991. P. 112–114. Курсив мой. – В.Н.

⁸⁷ Bushnell H. The Vicarious Sacrifice. L., 1866; Fairbairn A.M. The Place of Christ in Modern Theology. N. Y., 1893.

⁸⁸ Relton H.M. Studies in Christian Doctrine. L.: Macmillan, 1960. P. 79. (Гл. 2 этой книги впервые была опубликована в «Church Quarterly Review» в 1917 г.)

⁸⁹ Brasnett B.R. The Suffering of the Impassible God. L., 1928.

⁹⁰ Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England, We Believe in God. L.: Church Publishing House, 1987. Chap. 9.

⁹¹ Vanstone W.H. Love's Endeavor, Love's Expense. L.: Dartmon, Longman and Todd, 1977. P. 63, 64; Ward K. Rational Theology and the Creativity of God. Oxford: Basil Blackwell, 1982; см. также: Он же. God, Chance, and Necessity. Oxford: One World Publications, 1996; Macquarrie J. In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism. L.: SCM Press, 1984; Fiddes P.S. The Creative Suffering of God. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 157; Braybrooke M. The Resurrection in Christian-Jewish Dialogue // Common Ground. 1991. No 1. P. 28; Harries R. Theodicy Will not Go Away // Dialogue With a Difference. L.: SCM Press, 1992. P. 106–107.

⁹² Bauckham R. «Only the Suffering God Can help»...

⁹³ Goetz R. The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy // Christian Century. 103 (April 16). 1986. P. 385–389.

⁹⁴ D. Bonhoeffer, E. Brunner, K. Barth, J. Moltmann, W. Pannenberg, испанец Miguel de Unamuno, японец-лютеранин Kazoh Kitamori, R. Jenson, E. Jüngel, J.Y. Lee, R. Swinburne, A. Torrance, T. Torrance, K. Ward, N. Wolterstorff. J. Cone и др.

сти, предвидения и т. д.). Последователи «богословия процесса» вслед за своими лидерами А.Н. Whitehead и С. Hartshorne, в соответствии с их философской позицией, считают, что Бог по Своей природе не бесстрастен и страдает⁹⁵. Чтобы объяснить сострадание Бога твари, либеральные теологи вынуждены утверждать, что Бог страдает в Своей божественной природе, что для православного богословия не только догматически абсурдно, но и бессмысленно с точки зрения сотериологии (спасения человека). О страдании Бога пишут и католические авторы⁹⁶. Среди русских авторов называют имена Н. Бердяева, С. Булгакова. Очерк теологии страдающего Бога у ряда немецких и других авторов XX века даёт С. Бергман⁹⁷.

Из сказанного видно, нравственное чувство человека готово примириться с неизбежностью страдания твари лишь при условии сострадания Творца Своему творению. Поэтому необходимо ответить на вопросы: 1) Может ли Бог страдать? 2) Если да, то кто или что в Боге подвержено страданию? 3) Может ли Бог сострадать твари? 4) Если да, то кому и в чём?

3.1.2. Может ли Бог страдать?

Свт. Григорий Неокесарийский (III в.) писал, что Бог «может измениться в мой, [человеческий] образ, однако пребывая в своей неизменяемости, и быть всем, будучи вне всего». Он остаётся бесстрастным по Своему естеству, когда «в Своих страданиях остаётся тем же, добровольно принимая на Себя человеческие страдания, но не претерпевая болезненных ощущений, проистекающих из человеческих страданий»⁹⁸. С другой стороны, благодать Божия проявляется в Его благих делах и качествах, присущих добродетели, «ибо что за блаженнейший Бог... Которому не присущи ни радости, ни заботы, ни милости, ни иное какое-либо из тех качеств, которые приличны добродетели и которые составляют средства обнаружения для Бога, щедрого в своей помощи»⁹⁹. Иными словами, Бог бесстрастен по Своему естеству, но не безразличен к страданиям твари. Во времена свт. Григория (да и много позже) в христианском богословии ещё не была разработана терминология, позволяющая объяснить «необъяснимое»: «страдания бесстрастного Бога».

В неправославной теологии это является проблемой и сейчас.

⁹⁵ См. напр.: *Griffin D. A Process Christology*. Philadelphia, 1973; *Pittenger N. God in Process*. L., 1967. *Cantalamesa R. The Power of the Cross*. L., 1966; *Balthasar H. Urs von. Theo-Drama IV: The Action*. San Francisco, 1994; *Haight R. Jesus: Symbol of God*. Maryknoll, 1999; *Johnson E. She Who Is*. N. Y., 1993; *Küng H. The Incarnation of God*. N. Y., 1987; *Sarot M. God, Passibility and Corporeality*. Kampen, 1992; *Sobrino J. Christology at the Cross Roads*. L., 1978.

⁹⁷ Бергман С. Дух, освобождающий природу. Архангельск, 1999. С.277–292.

⁹⁸ Григорий Неокесарийский, свт. К Феопмпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Восточные отцы и учители Церкви III века: Антология: В 2 т. Б.м., 1996. Т. 2. С. 200–201.

⁹⁹ Там же. С. 205–206.

Для западных богословов главная трудность в попытках объяснить возможность страдания и сострадания для Бога заключается в неверном представлении о личности (ипостаси), а именно, в понимании личности «в качестве онтической единицы, некоей части или отрезка общей природы», как это характеризует греческий богослов¹⁰⁰, о чём подробнее уже говорилось в другом месте¹⁰¹. (Для краткости дадим самое простое определение личности и природы: личность – это «кто», природа – это «что»¹⁰². Неразличение этого в Божестве создаёт для западных теологов непреодолимые трудности).

Неудивительно, что некоторые католические авторы, справедливо критикуя еретические крайности протестантской «доктрины страдающего Бога» (которые кроме перечисленных аспектов могут простираются вплоть до пантеизма или низводить трансцендентного Бога Библии до Демиурга Платона), обходят молчанием и тем фактически отрицают догмат Пятого Вселенского Собора (553), подтверждающего истинность теопасхистской формулы «Бог пострадал во плоти»¹⁰³. Так Т. Вейнанди¹⁰⁴ утверждает, что Сын Божий, вочеловечившись, пострадал и умер как человек, но это не было страданием Бога, ибо Божественная природа бесстрастна по определению, есть совершенное благо и совершенная любовь. Сострадание же Бога твари есть не что иное, как Его совершенная, бесстрастная (в человеческом смысле) любовь. Поскольку и страдание, и любовь суть свойства природы, то любое иначе понимаемое сострадание Бога было бы умалением совершенной Божественной любви.

В истории Церкви вопрос о страдании и бесстрастности Божества неоднократно становился предметом дискуссий. Православный взгляд на историю вопроса изложен, в частности, Павлом Гаврилюком¹⁰⁵. Согласно данному, автору основные этапы развития православного учения о страдании Божества: отвержение страстности и необузданности языческих божеств (утверждение апофа-

¹⁰⁰ Яннарас Х. Личность и эрос // Избранное: личность и эрос. М., 2005. С. 116.

¹⁰¹ См.: Немыченков В.И. О культурно-религиозных основаниях российской биоэтики // Сб. материалов XIII конференции «Наука. Философия.Религия»: Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий (Дубна, 20–21 октября 2010). М., 2011. С. 191–209.

¹⁰² Подробнее см.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. – М.: Изд. ПСТГУ, 2011.

¹⁰³ 10-й анафематизм против «Трёх Глав», принятый на Соборе, утверждает, что «распятый плотью Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог и Господь славы, и один из Святой Троицы».

¹⁰⁴ См. напр.: Weinandy Th. G. Does God Suffer? Edinburgh: T&T Clark, 2000. Краткий вариант см. в статьях этого же автора: Does God Suffer? // First Things. No. 117. 2001, November. P. 35–41; Does God Suffer? // Ars Disputanti. Vol. 2. 2002.

¹⁰⁵ Gavriilyuk P. The suffering of the impassible God. The dialectics of patristic thought. Oxford University Press, 2006.

тического характера божественных эмоций); утверждение реальности человеческих страданий Христа (против докетизма); учение о страдании Сына в воплощении (теопасхизм), но не Отца (отвержение патрипассианства); учение о том, что божественность Слова не умалялась страданиями (против арианства); учение о божественном кенозисе (самоумалении, истощании по ипостаси) (против нестрианства).

Прп. Иоанн Дамаскин различает два вида страдания. В первом случае «страдание (πάθος) есть движение, производимое одним (предметом) в другом». Оно отличается от действия (ἐνέργεια), которое есть «движение деятельное» («деятельным же называется то, что движется само от себя»). Во втором случае страдание есть движение «вопреки природе» (как действие – согласно природе). «Вот в этом смысле действие называется страданием, когда оно подвигается не согласно со (своей) природою, (безразлично) от другого или от себя самого»¹⁰⁶. Согласно христианской догматике Божественная природа абсолютно бесстрастна, т. е. не подвержена страданию в обоих смыслах.

Догмат Халкидонского Собора (451) утверждает, что после вочеловечения Сына Божия Он познаётся нами «в двух природах (Божественной и человеческой. – В. Н.) неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». При этом «свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси». Это означает, что в Иисусе Христе нет человеческой личности, но вся человеческая природа – ум, душа, тело, воля – воипостазированы Сыном, т. е. восприняты в Его божественную ипостась. Поэтому субъектом (личностью), воспринимающим страдания человеческого тела Христа, является Бог. Свт. Кирилл Александрийский поясняет, что Второе лицо Св. Троицы, Божественный Логос, «Слово сделало человеческий опыт Своим собственным, преобразуя его изнутри... Слово, Которое выше страдания в своей собственной природе, страдает в воспринятой человеческой природе и побеждает страдание»¹⁰⁷.

Таким образом, можно говорить о страданиях Бога, имея в виду ипостась Сына, воспринимающую страдания Своей воипостазированной человеческой природы и природы Церкви¹⁰⁸. Иначе говоря, Бог бесстрастен по Своему естеству, но не бесстрастен по ипостаси: *Он может страдать и сострадать ипостасно.*

¹⁰⁶ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. XXII // Творения Иоанна Дамаскина. Источник знания. Б.м. [М]: Индрик, 2002. С. 218. В данном контексте термин πάθος переведён как «страдание», а не «страсть». – В. Н.

¹⁰⁷ Цит. по: Gavriilyuk P. Op. cit. P. 175.

¹⁰⁸ «Церковь – это наша природа, возглавляемая Христом, содержащаяся в Его Ипостаси», – пишет В.Н. Лосский и называет Церковь «воипостазированной» в ипостась Сына (Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 139).

Итак, мы можем ответить на первых два поставленных вопроса: 1) Бог может страдать. 2) В Боге страдает «Кто», а не «что», т. е. Бог, бесстрастный по Своей нетварной природе, после вочеловечения Сына является субъектом страданий воипостазированной человеческой природы Иисуса Христа.

Теперь постараемся показать, что Бог страдает не только Своей человеческой природой, но в Сыне сострадает созданному Им миру.

3.2. Сострадание Бога творению

Очевидно, что говоря о сострадании Бога твари, мы должны иметь в виду Сына Божия, причастного тварному миру через свою человеческую природу, то есть говорить о продолжающихся страданиях Христа после Вознесения. Сделаем краткий обзор свидетельств Священного Писания и святых отцов на эту тему¹⁰⁹.

3.2.1. Служение Христа после Вознесения

С Вознесением Иисуса Христа не заканчивается и не исчерпывается дело Боговоплощения Сына Божия. Первосвященническое служение Господа после Вознесения сохранилось как достоинство, власть и сила и тождественно с Боговоплощением, поскольку Он есть Посредник между самою тварностью и Божеством как соединивший в Себе два естества. Вознесение и одесную Отца сидение есть лишь начало воцарения Христа, «начинающаяся трагедия воцарения»¹¹⁰, потому что ныне «ещё не видим, чтобы всё было Ему покорено» (Евр. 2: 8). Воцарение Христа в мире сем есть приведение через Себя к участию в Божественной жизни новых людей, включение их в Своё земное человечество – Тело Христово. Господь действует в человечестве не только через Своё учение и образ, но и Сам. Земное служение Христово в Его земном человечестве имеет две стороны: 1) в Церкви таинственно совершается уже совершившаяся земная жизнь Христова с её пророчески-первосвященническим служением; 2) Христос соучаствует в собственной жизни человечества, ему сострадая, с ним и в нём распинаясь, алчет, жаждет, гоним и поносим. То, что Он единожды пережил как безгрешные страсти собственного человеческого естества, Он сопереживает теперь как страдание человечества.

Эта христологическая апория устраняется тем, что уже *совершившееся* относится к человеческой природе, воипостазированной Логосом, а всё ещё совершающееся относится к включению в эту спасённую обоженную человеческую природу новых челове-

¹⁰⁹ Подробнее см.: *Немыченков В.И.* Жертвенное служение Христа после Вознесения // Богословский сборник ПСТБИ. М., 2005. Вып. XIII. С. 30–54.

¹¹⁰ *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М., 2000. С. 438.

ческих ипостасей, которое имеет протяженность во времени¹¹¹. То, что дело обстоит именно так, а не есть плод спекуляций отдельных авторов, подтверждается Священным Писанием и творениями святых отцов Церкви.

Согласно Евангелию, Господь страдает в каждом страдающем человеке (Мф. 25: 31–46). Христос отождествляет Себя (уже вознесшегося и пребывающего по человечеству «одесную Отца») с гонимой Церковью (Деян. 9: 4–5). Он «может сострадать нам в немощах наших» (Евр. 4: 15). В земной жизни Сын исполнил волю Отца. «Страдания дали Ему конкретное знание цены послушания, и плодом этого урока стало сострадание»¹¹². По мысли свт. Григория Неокесарийского, Бог бесстрастен по Своему естеству, но не безразличен к страданиям твари¹¹³. О сострадании Бога человечеству писал блж. Августин¹¹⁴, прп. Исаак Сирий и другие святые отцы.

Толкование св. отцами известного места в Послании к Колоссянам, в котором апостол Павел говорит, что он восполняет «недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь» (Колос. 1: 24) также предполагает страдания Христа в Теле Церкви¹¹⁵. Свт. Феофан поясняет, что недостаток скорбей Христовых не означает недостаточность страданий и смерти Господа для спасения людей, но что «*приложение дела искупления к людям требует страдания, которое Христос и терпит в теле Церкви по таинственному, но тем не менее живому союзу с нею, как глава*»¹¹⁶.

В Слове на Пятидесятницу свт. Григорий Богослов говорит: «Оканчиваются дела Христовы телесные, или, лучше сказать, дела, относившиеся к телесному пребыванию Его на земле... а начинаются дела Духа». Совершая Своё служение на земле, Христос дал нам «образец злострадания за слово... Многое из сего приемлет Христос и ныне, а именно, бесчестное от христоненавистников... а досточестное от христолюбцев»¹¹⁷.

¹¹¹ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. С. 424–425.

¹¹² Антонины Б. Экзегезис книг Нового Завета. М., 1995. С. 249.

¹¹³ Григорий Неокесарийский, свт. К Феопомпу... С. 200–201, 205–206.

¹¹⁴ «Разве Ты... отбрасываешь прочь от Себя наше несчастье? Ты пребываешь в Себе... И однако, если бы плач наш не доходил до ушей Твоих, ничего не осталось бы от надежды нашей» (Августин Аврелий. Исповедь. М.: Канон +, 1997. Кн. 4. Гл. 5. С. 54).

¹¹⁵ Свт. Амвросий: «Страдания, причиняемые верующим, Самому Христу наносимы бывают, потому что их преследуют за Его учение». Апостол говорит так, чтобы верующим представить «избыточество любви Божией к ним в том, что Сын Божий даже доселе терпит за них напраслины». Свт. Иоанн Златоуст говорит о скорбях, которые терпит Христос в лице верующих (в данном случае апостола Павла): «Своим телом бедствует за Церковь... Если Он отошелши (чрез вознесение) и остался чем-либо должен, я за Него отдаю... По его <апостола Павла> мнению, Христос ещё не всё претерпел. За вас... и по смерти Он страдает...» (цит. по: Феофан Затворник. Творения: Толкования посланий апостола Павла. Послание к Колоссаем и Филиппийцам. Репр. М., 1998. С. 75–78).

¹¹⁶ Там же. С. 75. Курсив мой. – В. Н.

¹¹⁷ Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Репр. Б.м.: Изд. Св.-Троиц. Серг. Лавры, 1994. Т. 1. Слово 41. С. 578–579.

О неразрывной связи небесного Христа как Главы земной Церкви и усвоении Им себе несовершенства её членов и непокорства Своих противников свт. Григорий говорит в четвёртом Слове о богословии. Рассуждая о воцарении Христа (1 Кор. 15: 25 и сл.), он учит, что Господь именуется царствующим в двух смыслах: 1) как «Царь хотящих и нехотящих» и 2) «как приводящий нас к покорности, и подчинивший Своему царствию тех, которые добровольно признаём Его Царём». В первом значении Царствию Его не будет конца, а во втором – конец будет заключаться в принятии Им спасённых и праведном суде над ними (кто какой достоин славы). «Присовокупи к сему и ту покорность, какою ты покоряешь Сына Отцу!» – восклицает он. Апостол Павел писал: «Когда же <Отец> всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всё» (1 Кор. 15: 28). Подразумевая это, свт. Григорий размышляет о мнимой непокорности Сына, поскольку «будучи с Богом, Он совершенно должен покорствоваться Богу», и говорит, что как Господь назван за меня «клятвой» (Гал. 3: 13) и «грехом» (2 Кор. 5: 21) «так и мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своею непокорностью. Посему доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос, единственно по мне, называется непокорным. А когда всё будет покорено Ему (покорится же, поколику познает Его и переменится); тогда и Он, приведя меня спасённого, исполнил Свою покорность. Ибо в сем именно... состоит покорность Христова – в исполнении воли Отчей». Покоряет и Сын Отцу и Отец Сыну. «И таким образом Покоривший представляет покорённое Богу, усваяя Себе нашу непокорность»¹¹⁸.

По мысли свт. Григория, Господь и после Своего Вознесения усваивает Себе страдания Своей земной Церкви, поскольку не может не страдать Глава Тела, если страдают Его члены. Онтологической основой для этого служит «единосущие (т. е. физическое тождество) тел верных и Тела Христова, которое одновременно есть Церковь и Евхаристия»¹¹⁹. Сын Божий воспринимает страдания Своей воипостазированной человеческой природы и природы Церкви.

3.2.2. Святоотеческое учение о таинственных воплощениях Христа

В православной аскетической литературе рано сложилось учение о таинственных воплощениях Христа в подвижниках. Это учение имеет начало в Священном Писании (Гал. 2: 20; 4: 19), встреча-

¹¹⁸ Григорий Богослов. Слово 30. Указ. соч. Т. 1. С. 431. Курсив мой. – В. Н.

¹¹⁹ Это утверждение стало догматическим содержанием полемики об опресноках между св. Никитой Стифатом и кардиналом Гумбертом в 1054 г. См.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византиноведение, 1997. С. 443. Прим. II.

ется в «Послании к Диогнету», у свт. Ипполита Римского, Оригена, св. Мефодия Патарского, свт. Григория Нисского, прп. Макария Египетского, свт. Григория Богослова¹²⁰. Особо развито оно было прп. Максимом Исповедником.

По мысли прп. Максима, каждый подвижник представляет собой Христа, божественную сторону Которого образует благодать таинств, а человеческую – подражание жизни Господа. Поэтому путь спасения каждого человека тот же, который был пройден Христом по человечеству при совершении подвига искупления. Господь, совершив путь спасения однажды, продолжает и теперь совершать его в каждом верующем, усвая в нём Себе все его бедствия, подвиги, добродетели и делая его подражателем Себя и богом по благодати. Господь подвизается, страждет, распинается, возносится в славе в том, кто подражает Ему¹²¹. Прп. Максим пишет, что как в земной жизни Слово Божие было распято и воскресло, так «оно всегда ради нас духовно делает и претерпевает это... дабы спасти всех... Слово Божие становится [тем или иным] соразмерно силе каждого. Ибо Оно распинается для тех, кто ещё только деятельно вводится в благочестие... Воскресает же и восходит на небеса для... облекшихся во всего нового человека...»¹²². В заключении своей Мистагогии прп. Максим говорит, что Бог «сострада-тельно воспринял в Себя скорби каждого и до скончания века [сего] по Благости [Своей] всегда таинственным образом состраждет, соразмерно скорбям каждого»¹²³. «Страсти Христовы продолжают, хотя и невидимо (“таинственно”), в каждом человеке в той мере, которая устанавливается спасительным Промыслом», – комментирует это место В.М. Лурье¹²⁴.

Следствием таинственного воплощения Христа в подвижника становится частичное *обожение* человеческой природы христианина уже в здешней жизни. Главнейшая интуиция греко-восточного таинозрительного богословия, простирающегося от Оригена, каппадокийцев и прп. Макария Египетского до св. Григория Паламы и поздних византийских исихастов, заключается в том, что, обитая внутри человека, Христос соединяет различные психосоматические чувства и функции христианина с чувствами и функциями

¹²⁰ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. Ссылки на источники по св. отцам см.: с. 28, прим. 5; с. 30, прим. 1; с. 98, прим. 6; с. 99, прим. 6. Напр., свт. Григорий Богослов пишет: «Сколько и ныне страждет Слово»; Господь «и предается, и распинается, и сораспинает мой грех, приводится как агнец, и приводит как Иерей...» (Слово 38) (Григорий Богослов. Указ. соч. Т.1. С. 530–531, 537). Курсив мой. – В. Н.

¹²¹ Епифанович С. Л. Указ. соч. С. 133–134.

¹²² Максим Исповедник, прп. Главы о богословии//Творения: В 2 т. Б.м. [М.]: Мартис, 1993. Т. 1. С. 239.

¹²³ Максим Исповедник. Указ. соч. Т. 1. С. 182.

¹²⁴ Мейендорф И. Указ. соч. С. 458. Прим. XVII.

Своего тела, а поэтому человеческие чувства становятся чувствами воскресшего тела Господа, т. е. духовными и бессмертными¹²⁵. Однако св. отцы, опытно испытывавшие на себе дар обожения, из того же опыта знают и говорят нам о цене этого дара, его оборотной стороне, которая заключается не только в их преподобнических страданиях, но и в страданиях Христа ради их исцеления от греха¹²⁶.

Особая часть этого учения – сострадание Христа мученикам. В Церкви с древности сложился взгляд на мучеников как на христоносцев. Страдания и муки членов Церкви – Тела Христова, ради Христа и Евангелия, восприимлются Главой Тела – Христом. Уже ранние мученические акты свидетельствуют, что страдания мучеников облегчались тем, что в них страдал Сам Христос, покрывая благодатью их боль¹²⁷. «Я не чувствую боли, потому что имею Того, Кто утешает меня; Тот, Кого вы не видите, страждет во мне», – говорит палачам св. Папила¹²⁸. По словам Г. Флоровского: «Мученичество не есть героизм, но жертвенное приобщение ко Христу... В час страдания мученики как бы отсутствуют из своих тел или, скорее, Христос “присутствует и сообщается с ними”... Сам Христос скорбит с ними, выходит с ними на арену, венчает их и вместе венчается, говорил свщмч. Киприан: “...Он не только взирает на Своих рабов, но Сам борется в нас, Сам сражается”»¹²⁹.

Благодать Святого Духа, подаваемая мученикам, сообщается им вследствие сострадания Христа членам Своего Тела, и мученики испытывают блаженство в муках в той мере, в какой Господь восприимлет на Себя их боль и страдание. Поэтому следует качественно различать наши страдания и страдания Спасителя. Паисий Святогорец пишет: «...Конечно, все подвиги преподобных... и даже страдания всех святых мучеников несравнимы со страданием Господа нашего, потому что Христос божественно помогал всем страдавшим ради Него, и боль каждого из них услаждалась от Его великой любви. Однако по отношению к Самому Себе Христос со-

¹²⁵ Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский: Его жизнь, творения и богословие // Макарий Египетский, прп. Творения. М.: Паломник, 2002. С. 63. Прим. 141.

¹²⁶ Напр., Макарий Египетский, поясняя, как «небесный врач, Господь» врачует раны нашей души, говорит: «...Как железо под действием огня и ударов очищается и превращается в орудие, полезное хозяину... так и душа, которую разжигает Святым Духом и сокрушает... Христос, очищается страданиями Христа от всякой страсти и всякого греха» (Макарий Египетский. Духовные слова и послания. М.: Индрик, 2002. Слово 2. С. 425).

¹²⁷ Напр., мученичество Санкта («Христос, в нём страждущий, его и прославил») и Бландины в «Послании Лионской и Виенской церкви о мучениках» // Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн. 5. См. также: The Martyrs of Lions, 1.23; 1.41 // The Acts of the Christian Martyrs. Oxford: Claredon, 1972. P. 69, 75.

¹²⁸ Acts of Carpus, Pamphilus and Agathonice, 3.6 // The Acts of the Christian Martyrs. P. 33.

¹²⁹ Флоровский Г. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 225.

всем не использовал Свою божественную силу и от многой любви к Своему созданию выстрадал Своим чувствительным телом многую боль»¹³⁰.

3.2.3. Страдания человечества и страдания Христа

Сын Божий, вочеловечившись и добровольно восприняв человеческую природу, уподобился нам лишь в безгрешных страстях. Его неукоризненные страсти (голод, жажда, боль и т. п.) были добровольными¹³¹. В Евангелии во Христе на первом месте мы всегда видим волю Отца, т. е. Богию, стремление к истине. Потому все претерпеваемые Иисусом Христом искушения и страдания суть добровольные страдания ради истины. Поэтому и сострадать нам Господь может только в том же. Это обстоятельство особо подчёркивается прп. Максимом: «Бог... страдания каждого сострадательно воспримлет в Себя... по соответствию (аналогии) [Своему] страданию в каждом [человеке]...»¹³². О том же ранее писал свт. Григорий Неокесарийский¹³³.

Следуя той же логике добровольности принятия на Себя страдательности по личному человечеству в земной жизни, надо полагать, что и страдания Христа после Вознесения также добровольны, то есть не подчиняются природной необходимости вследствие одной только соприродности земной Церкви человечеству Христа. Это превозносит Его жертвенное служение на непостижимую для нас высоту.

Страдание Спасителя после Его Вознесения доказывает и Евхаристия, тот духовный опыт и ведение, которые она даёт Церкви, ибо то, что открывается в Евхаристии, относится не только к прошлому с его Голгофой и Крестом, но и ко всему Домостроительству спасения, а значит, и к нашему настоящему. Те страдания Господа, которые открываются верующим на литургии¹³⁴, относятся к жертвен-

¹³⁰ Паисий Святогорец. Слова. Т. 2. Духовное пробуждение. Салоники; М., 2001. С. 251.

¹³¹ «... в Нём ничего не усматривается вынужденного, но всё – добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер» (Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. XX). См. также: Дионисий (Шленов). Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2001. № 8. С. 175.

¹³² Цит. в пер. В.М. Лурье по: Мейендорф И. Указ. соч. С. 458. Прим. XVII.

¹³³ «Бог не знает и страдания стыда, вследствие чего Он мог бы стыдиться страдать, поскольку гордость всегда чужда ему... Для Бога предпочтительнее страдания от железа или огня, чем страдание от [желания] суетной славы. Ибо этого последнего страдания Бог не мог бы исцелить, если бы оно было у него Самого» (Григорий Неокесарийский. К Феопомпу... С. 202).

¹³⁴ Николай Кавасила пишет, что в священнодействиях литургии «мы созерцаем... образ Христа, Его дела в отношении к нам и Его страдания». Созерцание это должно возбуждать в нас такие чувства, чтобы «мы не умом только размышляли, но некоторым образом видели... перенесение оскорблений Благословенным, страдания Бесстрастного...» (Кавасила Николай. Изъяснение Божественной литургии // Кормчий. 1997. № 1. Гл. 1. С. 3–4). См. также: Вениамин (Федченков), митр. Небо на земле: Мысли о литургии Иоанна Кронштадского. М.: Паломник, 1994.

ному служению Иисуса Христа, продолжающемуся и ныне. Подчеркнём, что страдания Господа после Вознесения не умаляют величия и значения Крестной жертвы, а означают только, что *страданиями Спасителя сопровождаются и объективное и субъективное спасение*, т. е. оба этапа жертвенного служения Иисуса Христа: «там <в крестной жертве Он> вообще освобождает природу от поношения, в одном теле и в одной душе победив грех, здесь <в Евхаристии> каждого из людей очищает от грехов и сопоставляет Богу, а сие человеколюбнее иного»¹³⁵. *Неубывающая и непреложная любовь Божия к Своему страждущему творению обуславливает донныне непрекращающееся страдание Сына.*

В падшем мире никто из людей не может избежать страданий, но человек должен стремиться, чтобы его страдания были безгрешными, ради истины, как у Христа. Потому Господь сказал: «блаженны алчущие и жаждущие правды», «блаженны изгнанные за правду» (Мф. 5: 6, 10). Как писал английский богослов, «Сын Божий страдал до смерти не для того, чтобы мы не страдали, но для того, чтобы страдания наши стали такими, как у Него»¹³⁶. Такое страдание для верующего не бессмысленно, но является «болью спасения»¹³⁷. «Святые, мужественно свершив своё жизненное поприще во многих страданиях ради Истины и Правды, – пишет Максим Исповедник, – в самих себе освобождают естество [человеческое] от осуждения смерти, [возникшей] вследствие греха, и оружие смерти, [предназначенное] для уничтожения [этого] естества, они, подобно Родоначальнику их собственного спасения, используют для уничтожения греха»¹³⁸.

Апостол Пётр призывает верных радоваться в скорбных искушениях, прославляя Бога за то, что они пострадали не за злое, как разбойники, а как христиане за правду Божию, и тем удостоились «участвовать в Христовых страданиях» (1 Пет. 4: 13), «ибо страдающий плотию перестает грешить», чтобы остальное время жить не по своим похотям, а по воле Божией (ср. 1 Пет. 1: 6; 3: 14; 4: 1–2, 15–16, 19). Такие страдания приведут человека в славу Царства Небесного. Как писал апостол Павел, если со Христом умрём, то с Ним и живы будем, если с Ним страдаем, то с Ним и прославимся (см. Рим. 6: 8; 8: 17). По слову Максима Исповедника, «поскольку Бог будет местом всех спасённых, – местом неопишваемым, непротяжённым и беспредельным, то Он становится всем для всех, сораз-

¹³⁵ *Кавасила Николай*. Семь слов о жизни во Христе. Гл. 4.38. Б.м. Б.г. С. 83.

¹³⁶ *Макдональд Дж.* Непроизнесённые проповеди. Оригинал: *Macdonald G. Unspoken Sermons. L., 1889.*

¹³⁷ *Бергман С.* Указ. соч. С. 198.

¹³⁸ *Максим Исповедник.* Вопросы к Фалассию. Вопрос LXI / Пер.: *Сидоров А.И.* // Богословские труды. М., 2003. № 38. С. 74–86.

мерно праведности [каждого], а скорее – по мере страданий, осознанно претерпеваемых здесь ради праведности»¹³⁹.

3.2.4. Христос сострадает всему человечеству

Сын Божий не только восприимлет страдания Своего человеческого Тела, расширившегося до размеров Церкви, претерпевающей гонения ради Бога и истины, но *страдает и от наших грехов*. Апостол Павел писал, что нераскаянный христианин виновен «против Тела и Крови Господней» (1 Кор. 11: 27), вкушая их недостойно. Ссылаясь на это послание, свщмч. Киприан Карфагенский говорит, что те пресвитеры, которые прежде принесения покаяния падшими «дерзают возносить за них жертву и преподавать им Евхаристию», тем самым ругаются «над святым Телом Господа»¹⁴⁰. Аналогичное учение находим мы и в послании к Евреям: повторно впавший после причастия в грех христианин «попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящён, и Духа благодати оскорбляет» (Евр. 10: 29). По толкованию Феофилакта Болгарского так бывает, когда человек после приобщения Святых Тайн погружает свою плоть в грязь телесной нечистоты¹⁴¹. Как пишет С.Л. Епифанович¹⁴², по учению прп. Максима, *Господь распинается в нас* не только в наших аскетических трудах, но и демонами, когда мы оставляем заповеди и предаемся страстям и порокам¹⁴³.

Грехи каждого человека являются причиной страданий Сына Божия. Господь страдает от человеческих грехов через страдания праведников во имя Бога и Истины, и Он испытывает мучения от пороков грешников: «Ибо Господь доселе жаждет нашего спасения! И что другое составляют для Него грехи наши, как не оцет с желчью?» – восклицает свт. Иннокентий Херсонский¹⁴⁴.

Любовь Божия распространяется не только на христиан, но и на всё человечество. Бог действует в мире не только благодатно силою Святого Духа, но во Христе соучаствует во всей человеческой

¹³⁹ Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос LXI.

¹⁴⁰ Восточные отцы и учителя Церкви III века. Указ. соч. Т. 2. С. 355. См. о том же: Симеон Новый Богослов. Слово 32 // Творения: В 3 т. Б.м.: Изд. Св.-Троиц. Сергиевой Лавры, 1993. Т. 1. С. 278.

¹⁴¹ Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкование на послания св. апостола Павла. [Б. м.]: Скит, [Б. г.]. С. 644. См. о том же: Иннокентий Херсонский, архиеп. Страстная седмица Великого Поста. СПб., 1908. С. 36, 38–39, 64.

¹⁴² Епифанович С.Л. Указ. соч. С. 134. Прим. 4.

¹⁴³ См.: Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения. Т. 1. С. 225, 240. Толкуя разделение риз Спасителя стражниками в Ин. 19: 23, Максим пишет: «Верхняя же одежда есть чувственный мир, разделяемый четырьмя стихиями: его, как четыре одежды, делят распинающие духовно в нас Господа... Поэтому... познаём... как в нас, при нашем нерадении к добру, распинается Господь, и как Он обнажается в силу нашего неделания добра, а бесы для служения через нас страстям делят, словно одежды [Его], тварь Его» (Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию // Творения. Т. 2. С. 38).

¹⁴⁴ Иннокентий Херсонский, архиеп. Страстная седмица... С. 48.

жизни Своей богочеловечностью, то есть природно, ибо Его человеческая природа вмещает всё человечество. Господь страдает в каждом страждущем человеке – алчет с голодными, жаждет с жаждущими согласно Его речи о Страшном Суде (Мф. 25: 31–46)¹⁴⁵.

Бог стал человеком, чтобы сделать людей блаженными¹⁴⁶. Но поскольку и после Голгофы и Вознесения не все ещё блаженны, а много страждущих и заблуждающихся, то и в славе Своей Господь сострадает и любит человечество и желает всем спастись и снова в муках жертвенной любви прощает распинателей Своих, распинающих Церковь – Тело Его, и призывает к Себе и ждёт покаяния от грешников. Потому скорби и страдания Сыну доставляют все люди, не отвечающие на призыв Его любви, не желающие соединиться с Ним в одно Тело Церкви в духовном браке души с Богом, о котором говорил Спаситель (Мф. 22: 2–14, Лк. 14: 16–24) и писали святые отцы¹⁴⁷. Потому Сын Божий страдает от взаимной любви к праведникам и от безответной любви к нераскаянным грешникам.

Максим Исповедник писал: «Совершенная любовь не разделяет единого естества человекотворенно их различному внутреннему настрою (γνώμη), но она всегда обращает свой взор на это единое естество и равно любит всех людей: усердных в [добродетели] как друзей, а нерадивых – как врагов; она благодетельствует им, долготерпит и переносит причиняемые ими [скорби]. Она... страдает из-за них, если обстоятельства того требуют, дабы и [нерадивых] сделать своими друзьями, если это возможно, а если невозможно, то она остаётся верной самой себе, всегда равно являя плоды любви всем людям. Так и Господь и Бог наш Иисус Христос... пострадал за всё человечество и всем равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо [вечного] наказания»¹⁴⁸.

Сказанное о человечестве распространяется и на всё творение, которое также подлежит спасению Богом вслед за человеком, «потому что тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покрившего её, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8: 20–21). Согласно известной сотериологической формуле – что не воспринято,

¹⁴⁵Из контекста евангельского отрывка видно, что речь идёт о всех страждущих. Св. Феофилакт Болгарский пишет в комментарии: «Называет меньшими братьями или учеников Своих, или всех вообще бедных, так как всякий бедный по тому уже самому брат Христа, что Христос жил в бедности... Господь относит к Себе самому то, что сделано для бедных».

¹⁴⁶Григорий Неокесарийский. К Феопомпу... С. 206–207.

¹⁴⁷«...Господь весьма скорбит о душе, которая Его не любит, потому что Он послал и пригласил всех на брак – как это повествуется в Евангелии – и весьма опечалился относительно тех, которые не пришли. Брак же этот есть небесный и духовный: Жених – Дух; невеста – дух (душа)...» (Макарий Египетский. Творения. С. 244).

¹⁴⁸Максим Исповедник. Главы о любви, 1.71 // Творения. Т. 1. С. 103.

то не исцелено. Поэтому Господь усваивает Себе боль творения, чтобы исцелить его от страдания.

Таким образом, мы можем ответить на два оставшихся вопроса: (3) Бог может ипостасно сострадать твари; (4) Сын Божий ипостасно страдает всему человечеству в безгрешных страданиях.

3.3. Страдания Отца

Остаётся ещё один вопрос: о возможности страдания для других Лиц Св. Троицы (по антропоморфной аналогии обычно говорится о страданиях Отца).

В своё время Ориген предпосылал плотским страстям Бога Сына в качестве причины страсти внутренние, духовные, как выражение любви Бога к Своему творению: «Он сошёл на землю из сострадания к человеческому роду; собственно, Он пережил наши страдания ещё до того, как Крест, и ещё прежде, чем благоволил принять нашу плоть, ибо если бы Он не страдал, то и не вошёл бы в круговорот человеческой жизни. Прежде Он пострадал¹⁴⁹, а потом сошёл на землю и сделался видимым. Что же это были за страдания, которыми Он страдал ради нас? Это были страдания (страсти, *pathos*) любви. И разве не очевидно, что Сам Отец, Бог Вседержитель, Который «долготерпелив и весьма сострадателен» (Пс. 102: 8)¹⁵⁰, также страдает? Или ты не знаешь, что, снисходя до провиденции в судьбах человеческих... Он уже разделяет человеческое страдание? «Их носил по беззакониям твоим Господь, Бог твой, как человек носит сына своего» (ср. Втор. 1: 31). Итак, *Бог переносит наши беззакония*, подобно тому, как *Сын Божий принимает на Себя нашу боль*. Сам Отец не лишен сочувствия (не является *impassibilis*). Если кто взывает к Нему, к тому Он чувствует жалость и сострадание, Он претерпевает нечто исходящее от любви и [её посредством] вселяется в тех, в коих Он, по величию своей природы, находиться не может»¹⁵¹.

По мнению Х.У. фон Бальтазара, неверно причислять Оригена к патрипассианам, поскольку Ориген отрицает плотское толкование *pathos*'а (страстей=страданий) Бога. Для него страдания Христа и всё, принадлежащее к Его человеческой жизни, суть истинное Слово Бога: выражение живой любви, которая независимо от «повода», т. е. человеческого греха, принимаемого ею на себя, не находит в творении лучшего языка для передачи самой себя, чем страсти¹⁵².

Можно согласиться с последними словами кардинала Бальтазара в том смысле, что в падшем мире, лежащем во зле (ср. 1 Ин.

¹⁴⁹ Был заклан «от создания мира» (ср. Откр. 13: 8).

¹⁵⁰ «многомилостив» — в славянском и русском синодальном переводе.

¹⁵¹ Цит. по: Бальтазар Х.У. фон. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и жизнь, 2001. С. 306–307. Курсив мой. — В. Н.

¹⁵² Там же. С. 307.

5: 19), любовь вызывает страдание в любящем человеке. У Бога же, трансцендентного миру, всё иначе. Исходя из аксиомы бесстрастности Божественной природы любовь Божия к творению как свойство этой природы, не может производить страдание в Боге в обоих смыслах, указанных Иоанном Дамаскиным: 1) она не может насильственно увлечь Бога на какое-либо действие, например вочеловечение Сына, о котором пишет Ориген («страдание (πάθος) есть движение, производимое одним (предметом) в другом» типа гнева в душе человека в примере у Дамаскина), или 2) быть действием, противным Божественной природе («когда оно подвигается не согласно со (своей) природою, (безразлично) от другого или от себя самого»)¹⁵³.

Однако для христианина очевидно, что в словах Оригена, сочувственно цитируемых именитым католическим богословом, есть своя правда, пусть и не строго догматическая. Ибо не может сердце верующего признать, что Бог Библии, создавший «из ничего» мир, абсолютно равнодушен («бесстрастен») к страданиям человека (показательны цитаты Оригена из Ветхого Завета), хотя Он и пребывает в другом онтологическом порядке (т. е. абсолютно трансцендентен тварному миру). Так может или не может бесстрастный и одновременно безмерно любящий Небесный Отец претерпевать «нечто исходящее» от Его любви к нам? Ведь «претерпевание» и есть страдание по Дамаскину и предполагает утрату чего-то позитивного (блаженства, гармонии и т. п.).

Другой католический богослов (быть может, менее мистически одарённый, чем Бальтазар и Ориген, но более строгий догматист) справедливо пишет: «Поскольку Бог полностью актуализирован в Его любви и благе, Он не может быть лишён этих любви и блага, что заставило бы Его страдать, так как претерпевание такой утраты сделало бы Его менее совершенно любящим и благим»¹⁵⁴ (что невозможно по определению, ибо Божество абсолютно совершенно в свойствах Своего естества).

Однако, думается, что и в Св. Писании, и в творениях учителей и святых отцов Церкви верно отражена интуиция неразрывного единства любви и страдания Отца и Сына. Объясним почему. Человеку как образу Божию, отпечатку Божественного Логоса в тварной природе (по выражению свт. Григория Богослова), Самим Богом дана способность в духовном опыте познавать умом и переживать в своем сердце *человеческое страдание Сына Божия и сверхчеловеческую боль Отеческой любви к Сыну и к Своему творению*. «Ибо

¹⁵³ Иоанн Дамаскин. Указ. соч. Кн. 2. Гл. XXII. С. 218.

¹⁵⁴ Weinandy Th. G. Does God Suffer? // First Things. 2001. No. 117, November.

если судить по-человечески... – говорит свт. Кирилл Александрийский, – то посылавший за нас на смерть Сына Бог и Отец некоторым образом испытывал боль, хотя и ведал, что Он ничего не потерпит вредного, так как и Сам Он бесстрастен, как Бог. Однако, помышляя о пользе, имевшей произойти от смерти Его... Он не заботился о любви, свойственной Ему, как Отцу. Посему и Павел удивляется Ему, говоря: “Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас” (Рим. 8: 32). Ибо в чём по справедливости состоит чудо любви к нам Бога и Отца, как не в том, что Он, по-видимому, потерпел то, чего не желал, предав за нас Своего Сына? Так думать побуждает нас Павел, говорящий: “не пощадил”, что говорится... только о совершающих какое-либо великое дело...»¹⁵⁵

Духовный опыт Церкви, запечатлённый в словах одного из авторитетнейших её святых, даёт ответ на интересующий нас вопрос: Бог Отец «испытал боль», претерпел нежеланное, то есть *пострадал*. Каким образом? Самое простое объяснение заключается в том, что Отец пострадал не в Своем бесстрастном естестве, а в человеческом восприятии, так, как эти отношения Отца и Сына переживает человек в своём мистическом опыте («если судить по-человечески»), когда Бог открывает ему Себя и Своё. Однако возможно и другое догматическое объяснение.

3.4. Православное богословие Божественного страдания

В лице Сына Бог воспринял страдания человеческой природы Иисуса Христа ипостасно, то есть лично, и потому Бог на опыте познал что есть страдание человеческого тела и души. После Вознесения Сын Божий уже не страдает собственным телом, однако Он страдает скорбями всего человечества, но только безгрешными, теми, опыт которых запечатлён в Его человеческой природе. Господь, будучи свят и праведен не только по Божеству, но и по Своему человечеству, не может сострадать нам в грехе, однако по Своей великой любви к нам лично усваивает Себе наши безгрешные страдания, как мать сострадает своему ребёнку.

3.4.1. Сущностное и относительное усвоение

Догматически сострадание Сына можно объяснить по Иоанну Дамаскину через различение природного и личного усвоения ипостасью Сына Божия того, что свойственно человеку¹⁵⁶. В земной жизни Сын Божий ипостасно страдал, восприняв «природно и

¹⁵⁵ Кирилл Александрийский. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из книги Бытия. Кн. третья. О Аврааме и Исааке // Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. вторая. М.: Паломник, 2001. С. 85–86.

¹⁵⁶ Иоанн Дамаскин. Указ. соч. Кн. 3. Гл.25. С. 282–283.

сущностно» человеческое естество, «от природы предназначенное страдать»¹⁵⁷. После Вознесения Господь страдает вследствие *личного и относительного усвоения*, «когда кто-либо принимает на себя лицо другого по причине какого-либо отношения, то есть сострадания или любви». И как в Своей земной жизни «Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природно... не Сам будучи этим или сделавшись, но принимая наше лицо и поставляя Себя наряду с нами»¹⁵⁸, так и после Вознесения Он по любви и состраданию усваивает Себе муки человечества. Очевидно, что после Вознесения речь идёт только о личном и относительном усвоении Сыном Божиим страданий людей¹⁵⁹.

Таким образом, после вочеловечения Бог в лице Сына не только любит Своё творение, но и состраждет ему ипостасно через человеческую природу Христа: человеческая любовь Иисуса благодаря личному усвоению страданий твари причиняет Ему муки, субъектом которых является Сын Божий. Соглашаясь с суждением Дамаскина, что «невозможно найти пример, во всем подобный, как в учении о Боге, так и о Домостроительстве»¹⁶⁰, всё же попытаемся проиллюстрировать сказанное о личном усвоении чужого страдания.

Предание Церкви свидетельствует, что святые, подвигом жизни уподобившиеся Христу, удостоиваются «участвовать в Христовых страданиях» (1 Пет. 4: 13) и страждут страданием многих, как Христос страждет страданием всего человечества. Именно любовь и сострадание ближнему приводят святого к обожению (облекают в нетварную славу) и дают силы творить чудеса. Прп. Максим Исповедник в Мистагогии пишет: поскольку Бог, сказавший, что всякое благодеяние ближним сделано Ему (Мф. 25: 40), всегда Сам страдает каждому человеку, то Он «подлинно явит могущего благотворить и благотворящего богом по благодати и сопричастию, поскольку такой человек благоподражательно воспринял свойство и действие Его благодеяния». Такой человек «подражая Богу, своим человеколюбием боголепно врачует скорби скорбящих и, согласно спасительному Промыслу, являет в своей любви [к ближнему] такую же силу, какая свойственна Богу»¹⁶¹. В.М. Лурье комментирует эти слова: подражатели «Христу, которые суть бог по обожению, соответственно этой же мере Промысла, разделяют добровольно (“по рас-

¹⁵⁷ Иоанн Дамаскин. Указ. соч. Гл. 26.

¹⁵⁸ Там же. Гл. 25.

¹⁵⁹ Различение сущностного и относительного усвоения позволяет согласовать противоположные высказывания св. отцов, одни из которых говорят о продолжении страданий Спасителя после Вознесения, а другие о их прекращении. Например, «Бог во плоти... *сперва подверженный, а потом не подверженный страданию*, Господь наш Иисус Христос» (Игнатий Богоносец. Ефесянам. Гл. 7 // Послания. М., 2000. С. 7–8).

¹⁶⁰ Иоанн Дамаскин. Указ. соч. Гл. 26.

¹⁶¹ Максим Исповедник. Творения. Т. 1. С. 182.

положению») божественное и человеколюбное со-страдание, участвуя в страсти Господней». Таким образом, прп. Максим «пишет не о внешнем подражании святых спасительным страстям Христовым, но таинственном и реальном»¹⁶². Поэтому в Церкви как Теле Христовом для святых устанавливается единство (общность) страданий и славы (обожения).

Паисий Святогорец писал: «Главное в том, чтобы ты ощутил человека братом и тебе стало за него больно. Эта боль трогает Бога, и происходит чудо»¹⁶³. Прп. Силуан Афонский говорил, что преуспевание в христианской любви ведёт к умножению страданий, ибо человек начинает страдать от боли за ближних: «Чем больше любовь, тем больше страданий душе»¹⁶⁴. «Всякая мать, – пишет он, – когда узнаёт беду о детях, то тяжело страдает или даже умирает. И я испытал подобное. Одно срубленное... дерево быстро катилось по откосу на человека. Я видел это, но от великой скорби не мог ему крикнуть: „Уйди скорей“; у меня заболело и заплакало сердце, и дерево остановилось. Человек этот был для меня чужой: я не знал его, а если бы это был родной, то, думаю, вряд ли остался бы я жив»¹⁶⁵. Симеон Новый Богослов писал, что он знал человека, плачущего о грешниках до такой степени, что «он в некотором смысле *облекся в них и вменил себе самому* прегрешения, которые они совершили». «Ибо он был связан с ними во Святом Духе такими узами любви, что не хотел даже войти в Царство Небесное, если бы для этого надо было разделить с ними»¹⁶⁶.

3.4.2. Перихорисис и интерсубъективность

Сказанное об относительном, или личном, усвоении можно объяснить в других терминах.

Как пишет Иоанн Дамаскин, в тварном мире вообще и среди людей в частности «различие лиц усматривается на деле», а единство созерцается: «общая природа может усматриваться разумом. Ибо и ипостаси не находятся друг в друге, но каждая особо и порознь», имея множество отличий (так, Пётр и Павел, имея общую человеческую природу, отличны друг от друга видом, нравом, силой и т. п.). Однако в единосущной Св. Троице «ипостаси суть друг в друге, не так, что сливаются, но тесно соединяются, по слову Господа, ска-

¹⁶² См.: Мейендорф И. Указ. соч. С. 458. Прим. XVII.

¹⁶³ Паисий Святогорец. Указ. соч. С. 203.

¹⁶⁴ Софроний (Сахаров). Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.: Новоказачье; Минск: Православная община, б.г. [1991]. С. 331.

¹⁶⁵ Там же. С. 440. В другом случае старец пожалел рыбаков, лодки которых ночью разбивала о пристань буря. «Я заскорбел о народе и слёзно молился... И скоро буря перестала...» (с. 331).

¹⁶⁶ Симеон Новый Богослов. Беседы. 22, P.G. 120, 423–425. Цит. по: Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 470–471. Курсив мой. – В. Н.

завшего: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14: 11)... Ибо Они соединяются... и имеют *взаимное проникновение* (περιχώρησις) без всякого слияния и смешения... потому что Они не выходят вовне и не отсекаются по сущности... Ибо Божество... в разделенном – неразделенно»¹⁶⁷.

Таким образом, между людьми до их обожения нет взаимопроникновения (перихорисиса) ипостасей, вследствие наличного различия сущностей, но перихорисис есть между единосущными Божественными ипостасями во Св. Троице. Однако по мере уподобления человека Христу степень единосущия с Ним, а в Его человеческой природе и с другими людьми, возрастает, поэтому для святых перихорисис становится в определенной мере возможен, поскольку на пути обожения разделенность тварного мира преодолевается¹⁶⁸.

Поэтому в Церкви как Теле Христовом при содействии Св. Духа устанавливается троякий перихорисис: 1) взаимопроникновение божественных и тварных энергий (благодаря чему ещё при жизни происходит обожение святых); 2) взаимопроникновение Божественных и тварных ипостасей (вследствие этого святые чувствуют в себе личное присутствие Бога и получают опытное знание Его (см. Ин. 14: 23; Рим. 8: 9–11; 1 Кор. 3: 16; Гал. 2: 20); 3) взаимопроникновение тварных разумных ипостасей (людей), благодаря чему возможно знание внутреннего содержания другого человека (его мыслей, прошлых поступков, грехов и т. п., что известно в виде явления прозорливости), а также необычайно глубокое и сильное сострадание.

В современной философской терминологии описанное выше *личное (относительное) усвоение* можно объяснить через *интерсубъективность*. В феноменологической философии считается, что опыт Другого, находящегося всегда вне тела познающего субъекта, не может быть пережит этим субъектом в своей подлинности.

¹⁶⁷ Иоанн Дамаскин. Указ. соч. Кн. 1. Гл. VIII. С. 172–173. Курсив мой. – В. Н. Дамаскин заимствует термин «перихорисис» у Григория Богослова и обозначает им взаимное проникновение Божественных Лиц, или иначе: взаимное пребывание Божественных Ипостасей – одной в другой. Григорий показывает это на примере взаимопроникновения ума, мыслей и души в человеке (Там же. С. 354. Прим. 89).

¹⁶⁸ Григорий Палама полагал, что в отличие от Св. Троицы в творении «у сродных [существ имеется много] подобного, но каждая ипостась действует сама по себе, так что у каждой есть собственная энергия» (Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Гл. 112. Краснодар: Текст, 2006. С.172–173). В.М. Лурье комментирует это так: «Действительно, единосущие как таковые есть и между отдельными людьми, но степень единства между ними весьма далека от внутритроичного. Это связано с тем, что между людьми – пока они не достигли обожения – нет “перихорисиса”. По буквальному смыслу цитируемых слов св. Григория, из этого следует, что энергия у разных человеческих ипостасей не одинака... Однако, в строгом смысле слова, это не так – ведь, как известно, существует общая энергия, или воля, человеческого естества, воспринятая Христом. В терминологии св. Максима следовало бы сказать, что энергия едина, а различны – “произволения” (произволение есть результат наложения на общую волю естества индивидуального “выбора”, или “решения” – ὑπόμνη). (См.: Мейендорф И. Указ. соч. Прим. XI).

Однако аппрезентация¹⁶⁹ Другого в сфере собственного опыта возможна благодаря мысленному переносу своей телесности в тело Другого и понимание на этой основе по аналогии со своей – чужой субъективности. С этих позиций личное усвоение одним субъектом чувствований другого субъекта означает наличие между ними особой общности, или интересубъективности. Как видно из приведённых выше примеров, святые способны на такую общность более других людей. Ещё глубже интересубъективность у нетварных ипостасей – Лиц Св. Троицы. Как мы видели, Сыну Божию открыты все тварные разумные ипостаси.

Д. Станилоае пишет¹⁷⁰, что духовный характер прозрачности, или взаимопроникновения (перихорисиса), Божественных лиц может быть выражен полнее термином «интерсубъективность». Бог есть Троица чистых субъектов. Ни один из этих субъектов не рассматривает как объект ничего в Лицах двух Других, ни в Себе Самом. Он переживает Себя и Их как чистые субъекты. Они являются полностью внутренними Друг для Друга. «Несмешанный характер Божественных субъектов подразумевает их полную интересубъективность», – пишет Д. Станилоае. Поэтому можно говорить о едином Боге и трёх «Я» (р. 260). Частично реализованная способность человеческого «я» быть простым единством, находиться в онтологическом и диалогическом отношении с другими «я» и заключать их в себе как субъекты, – это реальность, которая совершенно осуществлена в Боге (р. 263). В человечестве каждое «я» имеет право на содержание, которое в большой мере отличается от содержания других «я». Но в Боге каждое «Я» имеет право на то, что принадлежит другому «Я». «Это как если бы другое “я”, внутреннее для моего собственного “я”, имело право на всё, чем я являюсь, и пользовалось этим как совершенным тождественным содержанием диалога, диалога отдачи и получения, или же неутомимой любви», – поясняет Д. Станилоае (р. 264). И, наконец, самая важная для нас догматическая интуиция Станилоае: «Интерсубъективность и взаимное утверждение ведут к тому, что Отец, ощущая Себя как Отца, одновременно ощущает, как Отец, всю сыновнюю субъективность Сына. Субъективность Сына является внутренней и для Него, но как для Отца. Она является бесконечно более внутренней для Него, чем сыновняя субъективность земного сына для земного отца или для земной матери, которая способна *поставить себя на место своего сына и жить*

¹⁶⁹ Аппрезентация – косвенное перцептуальное представление невидимых сторон предмета на основе восприятия видимых, например, представление «другого» субъекта на основе восприятия его тела.

¹⁷⁰ Staniloae D. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. The Experience of God. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1998. P. 260–264.

его радостями и горестями (курсив мой. – В. Н.) даже и с большей интенсивностью, чем он сам переживает их... Так и Сын испытывает отцовскую субъективность Отца в Своей собственной сыновней субъективности, то есть как Сын. В Пресвятой Троице всё является общим и перихоритическим, и в то же время в этом общем движении субъективности одного в другом нет смешения различных способов, которыми эта субъективность совместно ощущается» (р. 263). Сказанное об Отце и Сыне справедливо и для третьей Божественной ипостаси – Св. Духа. Как пишет Д. Станилоае, совершенное взаимопроникновение, сочетаемое с совершенным сохранением собственной идентичности есть специфическая особенность и способность личного бытия в Св. Троице.

Прп. Максим Исповедник объясняет Фалассию, что «во всём Сыне, через Воплощение самоосуществляющем таинство нашего спасения, сущностным образом [пребывал] весь Отец – не воплощаясь [Сам], но благоволя Воплощению Сына; также и весь Святой Дух присутствовал сущностным образом во всём Сыне – не воплощаясь [Сам], но содействуя Сыну в Его Воплощении ради нас»¹⁷¹.

Таким образом, страдание твари, воспринимаемое Сыном через Свою человеческую природу по личному усвоению (или перихорисису с тварными ипостасями), благодаря перихорисису ипостасей в Св. Троице становится и личным опытом Отца и Св. Духа. Все три Лица Св. Троицы являются субъектами страданий сотворённого Богом мира. При этом каждое из Лиц не смешивается с Другими: Отец и Св. Дух, сохраняя Свою субъективность и не теряя Своих ипостасных отличий, воспринимают страдания твари через субъективность Сына. Поскольку смешения Лиц или их слияния не происходит, то в данной концепции нет признаков древней ереси патрипассианства¹⁷².

Заключение раздела 3

На основании Священного Писания и церковного предания было показано, что согласно православному учению 1) Бог бесстрастный по божественной природе после вочеловечения страдал ипостасно (лично), то есть был субъектом страданий человеческой природы Иисуса Христа, воипостазированной в ипостась Сына Божия;

¹⁷¹ Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию: Вопрос 60 / Пер., прим.: Сидоров А.И. // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 40–50.

¹⁷² Патрипассианство – учение о страдании Отца в лице Иисуса Христа, модалистическое направление монархианства. Согласно учению Праксея и Нозта, Бог Отец и Бог Сын различны только *secundum modum*. Иисус Христос – это Бог Отец, Который в воплощении выступает в модусе Сына и в этом модусе пострадал (*Pater passus est*: отсюда название данной фракции модалистов – патрипассиане). Тертуллиан, опровергший это учение в своём сочинении «*Adversus Praxeam*», назвал его патрипассианством (*patripassionismus*).

2) после Воскресения Христа прекратились страдания Сына Божия по природному (сущностному) усвоению страданий Его собственной человеческой природы, но продолжается Его сострадание человечеству в безгрешных страстях по личному усвоению (благодаря межипостасному перихорисису с тварными разумными ипостасями); 3) вследствие перихорисиса Ипостасей в Св. Троице Отец и Св. Дух имеют тождественное с Сыном опытное знание страданий сотворённого мира.

До вочеловечивания Сына Бог любил мир и человечество, но не мог сострадать твари, ибо Бог по естеству Своему всеблажен и вседоволен. Со времени вочеловечивания Сына Божия подлинные отношения Бога и человека основаны на *взаимной любви и сострадании: Бога – человеку и человека – Богу*. Ибо в мире сем, лежащем во зле, от зла мучаются не только люди. Бог, ставший человеком, в лице Сына Божия, страдает страданием сотворённого Им мира, по Своей неизреченной любви ипостасно воспринимая безгрешные страдания твари. «Поистине страсти Господа продолжаются до конца мира, – говорит святитель Лев Великий, – и как Сам Он почитается своими святыми и любим ими, а тот, кто питает и одевает бедных, делает это Ему (ср. Мф. 25: 34–40), так Сам Он и страдает во всех и со всеми, кто терпит скорби ради правды»¹⁷³.

4. Оправдание человека

Трагедия человечества до полного и окончательного воцарения Христа в мире ещё не закончена, как не закончена мировая история, и потому страдания Творца продолжают вместе со страданиями сотворённого Им мира, «доколе не сбудется всё».

Здесь будет особенно уместно привести суждения Блеза Паскаля, гениального математика, философа и мистически одарённого человека, одного из основателей современного научного естествознания. Кардинал Х.У. Бальтазар, излагая мысли и слова Паскаля, пишет: «Христос предстает как Всеобъемлющий: Он – таинство. Его страдание не исчерпывается тем страданием, которое причиняют Ему все грешники. Это и страдание Бога в человеческом облике, которое причиняет Ему Сам Бог... Это – агония, делящаяся “до конца мира”; она, по сути, – “вечное страдание, которое Христос принимает на Себя за другого”». В «Молитве о ниспослании правильного восприятия болезни» Паскаль говорит: «Не нахожу в себе ничего, что было бы угодно Тебе... кроме моих болей, имеющих какое-то сходство с Твоими... О Боже, ставший человеком только для того, чтобы страдать более, чем человек... войди в моё сердце и в мою

¹⁷³ Leonis Magni. Sermo LXX. De Passione Domini XIX. Cap. V. PL 54, 383.

душу, чтобы испытать в них мою боль, чтобы в дальнейшем терпеть во мне то, что осталось вытерпеть Тебе от Страстей Твоих, что совершается в Твоих членах до последнего завершения таинства Твоего Тела, дабы, исполненный Тобой, я уже не сам жил и страдал, но Ты, мой Спаситель, жил и страдал во мне». К этим словам Бальтазар от себя добавляет: «В этом для Паскаля решающее оправдание человеческого существования – в охваченности таинством Христа всех противоречий, всей темноты бытия»¹⁷⁴. Думается, с этим могут согласиться все христиане.

Как было показано выше, Христос страдает с нами здесь и сейчас, а не только в прошлом на Голгофском кресте. Кто ещё в силах терпеть чужие страдания – муки миллионов людей – и при том целыми тысячелетиями?! Господь говорит в Евангелии: «кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12: 48). Богу-Творцу вверен весь сотворённый Им мир, и поэтому с Себя Господь взыскивает больше, чем с нас всех вместе взятых. А потому нам ли судиться с Ним и жаловаться на свои невзгоды?

По словам святителя Григория Богослова (IV в.), само вочеловечивание Бога, Его истощание в Славе, обнищивание до плоти ради её бессмертия и спасения образа Своего в человеке показывает нам такую любовь Божию к человеку, которая величественнее любви, явленной при его сотворении, поскольку «тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголепнее первого»¹⁷⁵, ибо Христос соединил «Свой образ с нашим, чтобы и моим страданиям подал помощь страждущий Бог, и соделал меня богом через своё человечество...»¹⁷⁶.

Поэтому для глубоко верующего христианина проблемы теодицеи не существует, но остро стоит вопрос оправдания самого человека: будет ли он сам оправдан на суде Божиим (Мф. 25: 31–46), как некогда Бог оправдал праведного Иова. Потому что каждому предстоит отвечать перед своим Творцом за тот выбор, который он сделал, живя на сотворённой Им земле, отвечать за то, как он распорядился даром своей свободы.

Климент Александрийский писал: «Признанием Божественных благодетей мы низводим на себя благоволение Божие, ибо ничем иным не можем мы возблагодарить своего Благодетеля по достоинству... Нет для человека иного и лучшего способа воздать благодарность Богу, нежели исполнением угодного Ему. Подобно тому, как пользу и исправление людей, являющихся Его порождением и творением, Учитель и Спаситель воспринимает в качестве благода-

¹⁷⁴ Бальтазар Х.У. фон. Паскаль // Логос. 1992. № 47. С. 15–81. С. 59.

¹⁷⁵ Григорий Богослов, свт. Слово 38. Указ. изд. Т. 1. С. 529.

¹⁷⁶ Григорий Богослов, свт. Слово 10. Указ. изд. Т. 2. С. 43.

рения и чести Себе, так и вред, причиняемый верующим, Он расценивает как неблагодарность и презрение к Себе... Вот почему человек никогда не может по достоинству возблагодарить Господа за Его щедроты и на великий дар спасения ответить чем-нибудь столь же великим»¹⁷⁷.

Поэтому не вопрошания и сетования Иова, не оправдание Бога, а благодарность Ему – вот подлинное призвание и дело христиан, которое они и совершают за всяким богослужением, особенно же на Божественной литургии. Именно поэтому совершаемое за литургией главное Таинство Церкви называется «Евхаристия», что в переводе с греческого и означает «благодарение». Сознывая и исповедуя свои грехи перед Творцом за недолжное использование богодарованной свободы, воздавая Ему благодарность за все явные и неявные благодеяния человеческому роду, христиане соединяются с Ним в этом великом Таинстве в надежде быть оправданными справедливым и милостивым судом Божиим и вечно пребывать в Его Царстве, по обетованию ожидая от Него «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3: 13) взамен испорченной падшим человечеством планеты Земля.

Представленные в дискуссии материалы показывают, что не в античном язычестве, а в православной картине мироздания можем мы увидеть подлинно живой и обоженный Космос: даже сейчас в падшем, ещё не преображённом своём состоянии Космос не является чужим и далёким для своего Творца, поскольку связан с Ним узами страдания и сострадания Сына Божия.

Но в жизни будущего века страдания мира прекратятся, каждый человек достигнет полной меры своего духовного возраста. По слову святого: «Если Бог есть поистине Отец, Который породил всё благодатью, если дети разумны, а мир сей есть образ школы, где Он учит детей знанию и исправляет их глупости, и если будущий век есть наследие для времени полного возраста (Еф. 4: 13), то настанет время, когда эти младенцы станут взрослыми людьми и когда, конечно же, Отец в мире взрослых заменит на радость то, что сейчас выглядит наказанием, когда эти младенцы поднимутся над необходимостью быть исправляемыми. Судьбы Твои непостижимы!»¹⁷⁸

¹⁷⁷ Климент Александрийский. Строматы, VII.3.21. Цит. по: Климент Александрийский. Строматы: В 3 т. / Пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. Т. 3. С. 206–207. Исправлено по греч. тексту.

¹⁷⁸ Исаак Сирин. Главы о знании III, 71. Цит. по: Иларион (Алфеев). Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного предания // Материалы богословской конференции РПЦ...

Заключение

Подведём краткие итоги.

В ответах участников дискуссии на первый тезис А.Н. Павленко было указано, что экологические бедствия были и в дохристианском мире, а новоевропейская наука появилась в эпоху Возрождения не из христианских предпосылок, а в результате обращения Европы к языческой античности, в частности к неопифагорейству. Сам «экологически грязный» новоевропейский гуманизм вырос не на «библейских ценностях», а является возрождением античных, то есть языческих ценностей. Безнравственность же использования современной техники спровоцирована отказом западноевропейской цивилизации от христианских ценностей в результате последовательной многовековой секуляризации и апостасии.

Отвечая на второй тезис, можно утверждать, что, согласно библейскому учению, Бог действительно не устранил, а предусмотрел в сотворённом Им мире возможность возникновения смертельных угроз («древо познания добра и зла»), предупредив об этом человека (Быт. 2: 9, 15–17). Однако человек свободно избрал путь противления Богу, ставший для него путём страдания и смерти. Утратив возможность обожения с Богом в грехопадении в самом начале человеческой истории, фактически отвергнув благодатное обожение в синергии со Христом в Новое время, современный человек встал на путь гедонизма, технического «самообождения» и разрушительного научно-технического прогресса, ведущего планету к глобальному экологическому кризису. Очевидно, это единственный способ для того, чтобы человечество могло убедиться в бесперспективности своего исторического существования без Бога. В Св. Писании предсказан конец «человека технического» и безбожного, но там же обещаны «новое небо и новая земля» взамен им погубленных (Откр. 21: 1, ср. Ис. 65: 17; 66: 22).

Бог не безучастен к страданиям человечества. Открыв перед человеком возможность страдания и смерти, Бог как ответственный Творец сделал и Самого Себя их участником: в лице Сына Божия Творец вочеловечился и разделил страдания со Своими детьми. Бог, ожидая конца человеческой истории, не пребывает в довольстве, равнодушно взирая с надмирной высоты на наши страдания, но ипостасно (по личному усвоению) сострадает Своему творению в Своём Сыне, ставшем Человеком и неразлучно соединённом с миром Своей человеческой природой, введённой Им в Св. Троицу. Таков православный ответ на третий тезис А.Н. Павленко.

В заключение выражаю благодарность А.Н. Павленко за то, что он подвинул участников конференции осмыслить «проклятые вопросы» нашего бытия, а христиан – рассказать о своём уповании

и ещё раз вспомнить слова апостола Павла, напоминавшего, что для них «все сокровища премудрости и ведения» сокрыты во Христе, утверждением в Котором они избегнут увлечения философию и обольщения «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2: 3–9).

**ВЫСТУПЛЕНИЯ
НА ЗАКРЫТИИ
КОНФЕРЕНЦИИ**

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ УЧЁНОГО И ИЗМЕНЕНИИ ОНТОЛОГИИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

В.Н. Первушин

советник дирекции Лаборатории теоретической физики им. Н.Н. Боголюбова
ОИЯИ, профессор, доктор физико-математических наук

Прежде всего, я хотел поблагодарить всех присутствующих и всех приехавших на нашу конференцию, особенно тех, кто выступал с докладами и комментариями. Я с большим удовольствием выслушал эти доклады, потому что все выступали на очень хорошем профессиональном уровне. Но, тем не менее, у меня возникло некое недоумение. Когда, допустим, говорят о технике в науке, её технологии, то нельзя обойти вопрос, кто такой учёный. В докладах и дискуссиях звучало определение учёного, данное Декартом: «Я мыслю, следовательно, я существую».

Это означает, что Декарт само возникновение науки связывает с появлением первого логического доказательства. Но потом было сказано, что самое лучшее доказательство – это всё-таки компьютерное, и поэтому самый лучший учёный – это компьютер. Я, вообще говоря, не хотел бы согласиться с этим утверждением, что я как учёный являюсь компьютером.

Но есть другое определение, данное Александром Александровичем Фридманом. Он в 1924 году написал замечательную книгу, она называется «Мир как пространство и время», издана была второй раз в 1965 году. В начале книги есть эпиграф из Козьмы Пруткова (под именем которого скрывался коллектив писателей XIX века). В записной книжке его деда, Федота Козьмича Пруткова, было написано, что некий прохожий, проходя мимо великого философа, сидящего на ступеньках храма, спросил: «О философ, скажи мне, пожалуйста, сколько звёзд на небе?» И услышал ответ: «Мерзавец! Нельзя объять необъятное». А дальше уже идёт текст самого Александра Фридмана, и там написано, что этот-то прохожий после этих слов не успокоился. Так это и есть настоящий учёный, которого выгоняют, а он не успокаивается, у него есть объект исследования, есть любовь к этому объекту исследования, некое любопытство. И здесь вновь возникает троица: материя, душа и дух. Материя как объект науки, душа, в которой заключено умение мыслить и, тем

самым, существовать как учёному, и дух творчества. Дух творчества есть исключительно человеческое качество, которого не имеет никакой компьютер.

Так в чём же отличие компьютера от человека? «Компьютер» – непротиворечив. Согласно 1-й теореме Гёделя, «всякая непротиворечивая система не полна». Неполнота «компьютера» состоит в том, что начальные условия и задания, что именно надо считать, находятся вне «компьютера». Эти задания определяются по воле или случайным желаниям того, кто заставляет этот «компьютер» работать. Всякий новый научный результат есть совместное следствие как желания, так и умения осуществить это желание. «Совместность» означает, что учёный как человек, с точки зрения Аристотелевой логики, является «полной системой». Согласно 2-й теореме Гёделя, «всякая полная система противоречива» и не может быть объектом применения Аристотелевой логики. Примером такой системы, для которой Аристотелева логика становится противоречивой, является «обычная» нестабильная релятивистская частица на ускорителе с двумя временами жизни 10 сек и 14 сек. 10 сек – собственное время в сопутствующей системе отсчёта (которое измеряет наблюдатель-«машинист» гипотетического поезда), а 14 сек – время в системе покоя лабораторного наблюдателя-«стрелочника», мимо которого пролетает этот поезд со скоростью 200 000 км/с.

Какое из этих времён является истинным? И можно ли отождествить «машиниста» и «стрелочника», сделать их близнецами и поменять их местами. В логике Аристотеля такое «отождествление» ведёт к логическому противоречию, известному как «парадокс близнецов». На основании этого противоречия адепты логики Аристотеля склонны объявить неверной общепринятую теорию релятивистских частиц, которая подтверждается на многочисленных ускорителях и тем самым лишить средств существования огромное число всех экспериментаторов и теоретиков, использующих релятивистскую теорию в своих вычислениях. Роль философии и богословия, как раз и состоит в том, чтобы указать возможные пути преодоления такого типа логических противоречий. В данном случае, согласно онтологии Trinity College, у Создателя есть две логики: логика Закона и логика Воли. Исследователь, созданный по образу и подобию, имеет подобные же две логики: объективную логику Закона («машиниста») и субъективную логику Воли – «стрелочника». Их отождествление означает совпадение объекта и субъекта, при котором логика Аристотеля не работает. Онтология богословия указывает на пределы применимости наших технологий, основанных на логике Аристотеля, которые мы с вами с таким удовольствием здесь два дня обсуждали.

Анализ релятивистских уравнений Эйнштейна для Вселенной посредством «новой» онтологии указывает, что полное описание любых релятивистских объектов также возможно, с помощью двух времён. Для Вселенной эти два времени уже были давно указаны Уиллером и де Виттом ещё в 1967 году. Это – динамический параметр красного смещения и геометрическое собственное время фотона. Масштабно-инвариантная симметрия законов природы, о которой пишет А.А. Фридман в последней части его книги с эпиграфом Козьмы Пруткова, позволяет дать отделение динамики от геометрии, которое мы использовали в нашей работе, упомянутой при открытии конференции.

В результате последних открытий по эволюции красного смещения длины фотона относительно его собственного времени физики пытаются найти новые ответы на вопросы: из чего состоит Вселенная, в которой они живут? какова природа однородной тёмной энергии и тёмной материи? как возникла наша Вселенная? и что было во Вселенной до её появления? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно исследовать все возможности, включая изменение онтологии, о которой было сказано выше.

Такое изменение онтологии естествознания уже было подготовлено знаменитыми математиками и физиками в XX веке. Наша задача – использовать эту онтологию для объяснения современных данных, полученных в конце XX века и в начале нынешнего.

МЫ НЕ ДОЛЖНЫ БОЯТЬСЯ ДУМАТЬ И ЗАДАВАТЬ ВОПРОСЫ

А.Н. Павленко

руководитель исследовательской группы «Онтология»,
ведущий научный сотрудник отдела «Логика и эпистемология»
Института философии РАН,
профессор философского факультета МГУ, профессор РУДН,
доктор философских наук

Прежде всего, я хочу ещё раз выразить благодарность от лица философской корпорации Объединённому институту ядерных исследований, Фонду Андрея Первозванного, Центру национальной славы за самую возможность собрать в этой аудитории столько замечательных людей, которые оказались заинтересованы в обсуждении темы «техники» и которые продемонстрировали эту заинтересованность на протяжении всех рабочих дней конференции. В то же время как один из соведущих этой конференции хотел бы поделиться с вами, уважаемые участники, и своими личными впечатлениями о результатах этого обсуждения.

Конечно, весь тот перечень диагнозов, который ставился участниками конференции современному «техническому проекту», на мой взгляд, существует не где-то в абстрактном мире, а присутствует прямо здесь, среди нас и сейчас. В этом отношении была очень показательной полемика между физиками и священниками на последнем этапе работы конференции. Что я хочу сказать? Что инструментальный и антропологический подходы, конечно, продолжают оставаться доминирующими, и философия, по сути, «погружена» в оба этих подхода. В чём причина?

С моей точки зрения, задача заключается в том, чтобы выйти за пределы того створа, который я в своём докладе назвал «линейной машиной времени». Почему? Потому что когда вам говорят: «Человек получил свободу», всегда следует помнить и о том, что вместе с ней он получил и «патологическую историю». В чём суть проблемы? В том, что когда предлагается одно – «свобода», тогда же вместе с этим, в неявном виде, предлагается ещё и другое – то, что сопутствует свободе. Поясню на примере. Когда вы приходите в супермаркет, вам говорят: «Купите товар!» Но вместе с покупаемым товаром вам предлагается ещё «нагрузка» – то, что не значит в названии требуемого для вас товара. Так и в нашем случае: вы хо-

тели «свободу»? Получите её, но с «нагрузкой»! И вот эта «нагрузка на свободу» вдруг, оказывается, по свидетельству некоторых участников конференции, ведёт куда-то чуть ли не к пропасти и к катастрофе.

Теперь по поводу обсуждения. Всё-таки чувствуется, что все участники, погружённые в инструментальный и антропологический подходы объяснения природы техники, испытывают определённые трудности, связанные со свободой мышления. Я и себя тоже имею в виду, прежде всего. Трудности в том смысле, что мы не готовы пока свободно задавать вопросы. Мы определены створом «линейной машины времени», и все наши вопросы по существу мечутся от одной части этого створа к другой, то есть нам не хватает свободы, чтобы посмотреть, что находится снаружи, каков мир этих действительных возможностей. Особенно это печально в связи с тем, что наша отечественная философия была в подавленном состоянии на протяжении очень многих десятилетий.

Я прекрасно понимаю иронию представителей физического и вообще естественно-научного и математического крыла нашего научного общества, которое относится к философии с некоторым пренебрежением, чего совершенно нет в Германии или в других странах, где не было этого чудовищного периода. А почему? Объяснение очень простое. В советский период, если речь заходила о философии, то под ней понимался марксизм. Поскольку марксизм отрицался психологически, то вместе с ним отрицалось значение всякой философии. Ну что такое философия с точки зрения дипломированного физика? Это болтовня. Но ведь это даже не беда философов, хотя и их тоже, это беда всей нашей культуры, в которой так относятся к философии. Почему беда? Потому что, если «вы не хотите заниматься философией», то, перефразируя один известный афоризм, «философия будет заниматься вами», а она будет заниматься, применительно к теме нашей конференции, именно с помощью инструментального и антропологического подходов.

Теперь я хотел бы сказать несколько слов по поводу темы нашей конференции, непосредственно связанной с техникой. Тема «техники» является, с моей точки зрения, гораздо более абстрактной и сложной, чем, например, тема прошлой конференции, когда мы обсуждали биомедицинские технологии, биоэтику. Помните, какой был подъём и ажиотаж? А в чём дело? Дело в том, что прошлая тема была более наглядная, а предметом её – более частная область, которую, фигурально выражаясь, можно «руками потрогать». А что такое «возможность техники»? Её «потрогать руками» в принципе невозможно. К ней можно только умом «прикоснуться», больше никак. Ум же умеет прикасаться к области возможных объектов только одним способом – правильно размышляя.

Второй момент, на который я хотел бы обратить внимание, заключается в том, что наше общество во время реализации советского технического проекта было буквально погружено в технику, подчинено власти техники, поскольку существовал «большевистский технический проект покорения природы». И отец Павел Флоренский, имя которого так часто упоминалось на нашей конференции, был последовательным сторонником этого технического проекта. Ему принадлежат слова о том, что «биология и техника идут нога в ногу, одна помогает другой». Да, он вполне вписывался в этот технический проект. Но, как потом показало время, этот технический проект вместе с чаемой свободой принёс с собой такие последствия – «нагрузку», – которые сегодня почему-то не всем нравятся.

Ещё один момент, на который я хотел бы обратить внимание, – это то, что техника сегодня почти уже безраздельно владеет нами. Состояние такого господства органично инициирует вопрос об ответственности. Кто несёт ответственность за такое состояние мира, такие «технические достижения»? Истории известно несколько случаев откровенных признаний на эту тему. По литературе я знаю достоверно, что после событий в Хиросиме и Нагасаки по меньшей мере два человека откровенно указали на первопричины. Одним из этих людей был Альберт Эйнштейн, который написал своему другу, что на самом-то деле бомба взорвалась впервые не на полигоне в Неваде, а в «его уравнениях». То есть он-то прекрасно понимал, что речь идёт о «возможных объектах». Ибо что значит «в уравнениях»? Это значит, что Эйнштейн в них обосновал саму возможность создания атомной бомбы. Теперь, я надеюсь, многие поймут цену вопроса, сформулированную в аргументе «Бог и спички»?

Второе признание. Очень глубокий немецкий философ техники, человек, который много думал на эту тему, Мартин Хайдеггер, после событий 1945 года написал одному из своих друзей, что на самом деле бомба впервые взорвалась в поэме Парменида «О природе». Почему? Потому что, если мы будем «раздвигать» ту самую стрелку, о которой здесь говорили предыдущие выступающие, я имею в виду Виктора Николаевича Первушина, логическую стрелку, то мы получим длинную цепочку импликаций, то есть условных заключений. Так вот, в поэме Парменида «О природе» говорится о том, что человек способен в этом мире возможных объектов открыть такое, что потом, в принципе, можно реализовать в чувственно наблюдаемой реальности. Во времена Парменида тех, кто не понимал подобных возможностей, как вы помните, били палкой. Пушкин описывает это в одном из своих стихотворений. Для чего применялась эта суровая процедура? Для того, чтобы буквально «заставить людей

думать». Чтобы люди не просто «действовали» и «пользовались» смартфонами, компьютерами, автомобилями и прочим, а чтобы они думали!

Поэтому, когда мы говорим об ответственности, то возникает естественный вопрос, несёт ли ответственность отдельный какой-то человек, ну допустим, какой-то «злодей», тот, кто создал бомбу, Оппенгеймер, например, или, допустим, в СССР – Ландау и Сахаров. Я не специалист в истории российского атомного проекта, но слышал, что Ландау согласился делать бомбу для Сталина, а другой физик, который приехал из Англии, не согласился, за что и пострадал, это личный выбор каждого. Сахаров, как известно, тоже согласился делать бомбу. Но только ли индивиды несут ответственность? Я привожу пример с бомбой как наиболее репрезентативный.

А можем ли мы сказать, что ответственность несёт всё человечество? На конференции звучали эти темы, и мне было очень интересно наблюдать, как разделились мнения, потому что профессор Никитин прямо заявил, что он сторонник «светского эсхатологического проекта». Лично мне это было очень приятно слышать. Он высказал свою позицию без всяких экивоков: «Да, я поддерживаю этот прогрессивный эсхатологический проект!» Научная и гражданская честность всегда должна приветствоваться. Однако в заявлении профессора Никитина ничего не было сказано о том, куда мы движемся в рамках этого проекта. Прогресс ради прогресса, ради движения вперёд, вот и всё.

Другой разворот проблемы. Ну, хорошо, коллега один сказал, что да, христианство принимало непосредственное участие в создании предпосылок появления современной техники. Я с этим полностью согласен. Но тогда возникает новый вопрос: а в случае той самой катастрофы, например «ядерной зимы», за что будут страдать какие-нибудь жители районов Амазонки или Полинезии? Они-то за что пострадают? Они по этой дороге – принятия библейских ценностей и создания на их основе предпосылок возникновения современной техники – не шли, но ведь они пострадают безвинно вместе с теми, кто шёл по этому пути осознанно и кто получил свободу вместе с той самой «нагрузкой», о которой я сказал раньше.

Ну и, наконец, ещё один самый последний вопрос, собственно, не вопрос даже, а утверждение. Прошлую конференцию мы точно так же подытоживали, и я тогда, пытаясь сформулировать её сухой богословский остаток, спросил: «Является ли творением Бога творение Его творения?» Сегодня, в связи с обсуждением более сложной темы, темы техники, я переформулирую этот вопрос: а несёт ли ответственность Тот, Кто сотворил того, кто творит свои творения?

По видимости кажется, что такие вопросы задавать нельзя, но они невольно появляются в нашем мышлении. Если человек несёт ответственность за свои творения, а человек сам – творение Бога, то по аналогии можем ли мы сказать, что ещё и Бог должен нести ответственность за творения человека? Если вразумительного ответа на заданный вопрос нет, значит, нам нужно искать решение волнующих нас проблем в каком-то другом направлении.

Это очень непростые вопросы, которые заставляют думать. Потому что в вашем сознании, когда вы будете отвечать на заданный мною, для вас, может быть, кощунственный вопрос, всегда должны иметься в виду те самые пигмеи, которые безвинно пострададут в катастрофе, будь то жители районов Амазонки или какие-то другие. Или, например, те же самые китайцы, или индусы? Они не шли по этому эсхатологическому пути, но им его навязали, навязали именно в виде «новой техники». В чём заключаются все «чудеса Востока», которых стало уже довольно много: японское чудо, корейское чудо, малазийское чудо, китайское чудо и т. д.? В том, что они с опозданием встроили свою трудовую этику в «библейский эсхатологический проект». Но ведь это же совершенно другие культуры. Смотрите, приблизительно с XIII по XVII век осуществляются европейские экспедиции, туда плывут люди, как правило, католики, которые занимаются христианским просвещением. Но они не получают ощутимого результата: буддизм или синтоизм не заменяются какой-нибудь разновидностью христианства. Мы можем допустить, что какая-то часть верхушки могла склониться, но народ всё равно продолжал жить в циклическом времени. И только лишь с приходом «новой техники» эти страны и народы также оказываются подвластны «эсхатологической машине». На этом я бы хотел завершить свои замечания, касающиеся работы и темы конференции.

А сейчас я хочу предоставить слово Алексею Ильичу Осипову, профессору Московской духовной академии, который как раз, как я могу надеяться, и ответит на многие универсальные вопросы, так часто звучавшие в репликах выступающих.

О НЕУДОБНЫХ ВОПРОСАХ, ИЛИ ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ СМЫСЛ БИБЛЕЙСКОГО «ДРЕВА ПОЗНАНИЯ»

А.И. Осипов

заслуженный профессор
Московской духовной академии и семинарии,
академик РАЕН, доктор богословия

Владимир Соловьёв в своей «Второй речи» о Достоевском произнёс очень любопытные слова: «Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, – они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества». Не правда ли, необычная мысль, что жизнь творят не великие люди, которых называют гениями человечества, вождями, талантами, а идеалисты, мечтатели, дон кихоты? Такие, конечно, всегда являются редкими единицами в общей массе людей, но если бы их не было, то во что могла бы превратиться история человечества? Именно эти «мечтатели» говорят то, чего не могут по разным причинам сказать люди, преисполненные великих знаний, разумные и понимающие, что этого нельзя говорить, потому что нельзя. Это они, невзирая ни на политическую конъюнктуру, ни на «толерантность», всегда говорили только правду: «А король-то голый».

А теперь немного о тех вопросах, о которых Андрей Николаевич Павленко выразился, что их «может быть, неудобно» и задавать. Нет, не только удобно, но и необходимо. И самая большая ценность нашей конференции, возможно, в том и состоит, что на ней мы, представители разных убеждений и взглядов, можем обсуждать такие вопросы, которые затрагивают самое основное в жизни – её смысл.

Итак, о «спичках».

Логика вопроса не учитывает некоторых принципиальных христианских положений. Спички в доме – это хотя и необходимый для жизни, но опасный предмет, которым ребёнок может причинить непоправимую беду и себе, и всей семье. И отец вынужден так их прятать от ребёнка, чтобы он даже не знал об их существовании или, по крайней мере, не мог ими воспользоваться.

Бог же, насадив дерево познания добра и зла, не только не спрятал его от первых людей, но, напротив, прямо указал на него, запре-

тив, однако, есть его плоды. И Он делал это, естественно, зная, что Его заповедь будет нарушена. Следовательно, древо познания добра и зла и запрет пользоваться его плодами были совсем не теми «спичками», которые безусловно опасны для человека-ребёнка, а имели какое-то особое и прямо положительное значение для духовного становления человека. В этом их принципиальное различие между собой.

На этом можно было бы и окончить ответ. Но трудно удержаться, чтобы не сказать несколько слов о том, какой же всё-таки положительный смысл имело это загадочное библейское древо?

Вкушение запретного плода принесло смерть человеку. Но смерть не его личности, а повреждённой в результате греха его плоти, то есть не ту смерть, которая окончательно, как в случае со спичками, погубила бы человека. Эта смерть оказалась лишь необходимым переходным условием, благодаря которому человеку во всей полноте открывается печальный результат его свободно-го акта противостояния Богу, его самоутверждения, его горделивой мысли быть «как боги» (Быт. 3: 5) вопреки Богу. Она в конечном счёте стала для человека на совершенно ином, высоком духовном уровне средством для осознанного и свободного возвращения к Богу и достижения предназначенного ему в творении вечного богоподобного состояния.

Каким образом?

Дело в том, что становление и возрастание человеческой личности невозможно без осуществления ею своей свободы и познания своих реальных, а не мечтательных сил: духовных, моральных, интеллектуальных. Вкушение запретного плода и показало человеку, каким «богом» он стал, какого «величия» достиг. Он стал смертен, подвержен всем страстям, страданиям, наполнил мир убийствами, войнами, насилиями. Саму природу, которой живёт, он калечит и уничтожает.

Великолепным символом первого богоборческого духовного акта человека является строительство им Вавилонской башни. Это строительство усиленно ведётся всю историю человечества, хотя и из разных «камней». Оно ярко выражается в научно-техническом развитии, в безрелигиозной философии, в упорной попытке создания своего рая, своего царства на земле. К какому финалу ведёт это строительство, решительно отвергающее Бога, становится всё более очевидным. Но через этот трагический опыт познания себя, своих сил и возможностей и открывается человеку необходимость духовного единения с Богом в достижении высшей цели своего бытия.

Можно спросить: многие ли понимают это? Пока человек находится в условиях жизни, замкнутой на интересах этого мира, то, конечно, нет. Но вся жуткая реальность безысходности земного бытия в оторванности от источника жизни – Бога – в полноте открывается человеческой личности, когда она поднимается над этим падшим миром и вступает в вечность. Для подавляющего большинства людей это становится полной очевидностью после смерти. Для многих, живущих по-христиански, это познание происходит уже в пределах земной жизни. Как писал святой Исаак Сирий: «Душа видит истину Божию по силе жития».

Почему необходимо было это познание? По очень простой причине. В отличие от всех других творений Бога, которые вышли из Его рук в совершенном виде, человек в силу дарованной ему свободы был не только дан, но и задан, и осуществление этой заданности не могло произойти без самого человека. Не познав опытно своей ограниченности, своей «ничтожности» без Бога, человек никогда не смог бы вместить той славы богоподобия, к которой он был предназначен в самом творении. Гордость вновь и вновь свергала бы его с неба на землю, и он вместо достоинства сына Божия становился бы «поверженным демоном». Потому христианство со всей решительностью утверждает, что человек должен познать себя, понять, что он не самосущий, а творение, что полнота его бытия возможна только в единстве с Богом, и свободно избрать Его.

Так кратко я смог бы изложить православное понимание этого вопроса.

Конечно, можно спросить, какое же благо в бесчисленных страданиях человека на протяжении всей истории его существования? За что он страдает, за что страдают полинезийцы или жители Соломоновых островов, невинные люди, невинные дети, когда происходят различные природные, а теперь и техногенные катастрофы или когда торжествует человеческая несправедливость?

Поскольку вопрос поставлен к христианству, то и ответ привожу от его лица. В самом вопросе ошибка. Ибо не за что, оказывается, страдают в этом мире, а почему? Когда мы говорим «за что?», то этим вводим вопрос в русло юридических отношений между Богом и человеком. Но по христианскому учению эти отношения носят нравственный характер, ибо «Бог есть любовь». Отсюда и элементарный вывод: всё происходящее с любым человеком, преступник ли он или, напротив, святой и невинный по человеческим меркам, является исцеляющим актом любви Бога, а не Его возмездия. Бог есть любвеобильный и премудрый Врач, готовящий человека к вечной жизни, а не Судья, карающий за преступления. Пер-

вым в рай вошёл разбойник! Этим учением о Боге Православие отличается не только от всех нехристианских религий, но и от католицизма и протестантизма.

Высшим законом всего бытия и человеческой жизни является то, что в христианстве выражено на уровне первого и важнейшего догмата: «Бог есть любовь»! Обращаю внимание: Бог не имеет любовь, а есть любовь. Мы, к сожалению, привыкли к слову «любовь» и перестали придавать ему должное значение, а в нём-то и заключена вся тайна жизни и понимание природы страданий.

Но кто такой Бог, который назван любовью? Один из великих богословов, святой Григорий Палама, писал: «Бог есть и называется природой всего сущего, ибо Ему всё причастно и существует в силу этой причастности». Оказывается, Он есть сама основа, фундамент всего существующего и основополагающий закон всего бытия и материального, и духовного. А что такое закон и какие следствия проистекают при его нарушении, всем известно. Потому мы боимся нарушать законы природы, понимая, какие могут быть последствия. То же происходит, когда нарушается основной закон бытия – любовь. Тогда разрушается человеческое сознание, дезорганизуется общественное устройство, распадаются государства, бунтует природа. Всё наполняется страданиями – вот откуда они и какова их природа.

В том и ошибочность постановки вопроса о страданиях, что они рассматриваются в рамках конечного земного бытия. И если бы человеческая жизнь действительно оканчивалась со смертью тела и весь смысл этой скоротечной жизни был только земной, то какой это ужас был бы для человека. Тогда Бог оказался бы несправедливейшим существом. Ибо дать жизнь на какой-то миг, да ещё наполнить её нередко тяжёлыми страданиями, чтобы затем навсегда отнять её – что может быть хуже? Но о чём говорит христианство? Апостол Павел писал: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим. 8: 18). «Ибо кратковременное лёгкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4: 17–18). Поэтому, если я верю, что Бог есть, если верю, что Он любовь, то становятся ясными и причины страданий, и их смысл, и их великое положительное значение для вечной жизни человека.

Ни одна капля страданий, утверждает христианство, не пропадёт даром, каждая из них будет бесконечно, безмерно возмещена, – вот во что мы верим. С христианской точки зрения нет случайных, бессмысленных страданий, которые бы не производили в безмерном преизбытке вечную славу пострадавшему. Но если Бога нет, то все

эти Хиросимы и Нагасаки, цунами и землетрясения, войны и болезни и т. д. и т. п. – всё это, оказывается, случайности, игрушки в руках так называемой судьбы и злых людей. Какая бессмыслица тогда всех этих страданий и, тем более, самой смерти. Какой пессимизм, какое отчаяние!

Где-то прочитал я, как умирала жена Моргана, миллиардерша, в полном сознании. Просит принести её любимое платье. Приносят, и она в этот последний миг своей жизни берёт платье, сжимает его, и в этот момент смерть поражает её. Разжать её руку уже было невозможно, пришлось вырезать этот кусок платья и хоронить с ним. Какой ужас пережила эта бедная материалистка, для которой весь смысл жизни оказался в несчастной тряпке, с которой приходится навеки расстаться!

Христианство ориентирует сознание человека на подготовку для достойного вхождения в вечность, а не на этот миг временности, в котором всё кончается. Поэтому когда мы верим, что основным законом бытия является Бог, Который есть любовь, тогда всё становится на свои места. Чем больше страданий переносит человек в этом мире, тем, следовательно, больше он очищается от всякой духовной и нравственной грязи, тем более становится способным воспринять большую славу в вечной жизни.

На этом заканчиваю свои рассуждения по затронутым вопросам и перехожу к другим темам.

Прежде всего, я искренне благодарю Объединённый институт за высокую награду – Почётную памятную медаль «За заслуги перед наукой и Объединённым институтом ядерных исследований». Это, конечно, такой знак, которого я никак не ожидал.

Хочу также напомнить, что в 1998 году вышла очень интересная книга «Вера глазами физика» Джона Полкинхорна. Книга отвечает на массу вопросов, которые могут возникнуть у учёного при знакомстве с христианством.

И, завершая конференцию, хочу от лица всех принимавших в ней участие и от всех присутствующих выразить самую сердечную благодарность руководству ОИЯИ и Фонду святого апостола Андрея Первозванного и Центру национальной славы за радушное и щедрое гостеприимство.

Благодарю всех! Всего доброго!

Научное издание

Сборник материалов
XIV конференции «Наука. Философия. Религия»

Человек в техническом мире: вызовы XXI века

г. Дубна, 10–11 ноября 2011 г.

Литературный редактор *Л.М. Алексеева*

Корректор *И.Р. Ахундова*

Дизайн и вёрстка *В. А. Ешанова*

Подписано в печать 8.10.2012.

Формат 60 x 90 / 16. Печ. л. 23. Гарнитура Helios.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № ...

Фонд Андрея Первозванного
119017, г. Москва, ул. Б. Ордынка, д. 35
Тел.: 8 (495) 775-65-92
Сайт: www.fap.ru
E-mail: priem@fap.ru

Оригинал-макет изготовлен ООО «Визит-Арт»
127247, г. Москва, ул. Софьи Ковалевской, д. 2а
E-mail: k-daniil@mail.ru

Отпечатано в ООО «ТИПОГРАФИЯ КЕМ»,
129626, г. Москва, Графский пер., д. 9, стр. 2

ISBN 978-5-906123-01-5



9 785906 123015

ИСТОРИЯ КОНФЕРЕНЦИЙ «НАУКА. ФИЛОСОФИЯ. РЕЛИГИЯ» В ДУБНЕ 1990–2012

Конференция «Наука. Философия. Религия» это—дискуссионная площадка, которая собирает представителей науки, философии и богословия для обсуждения и экспертной оценки актуальных проблем современности. Особенностью подхода данной конференции является то, что рассмотрение заявленной темы осуществляется методами, принятыми в трёх вышеуказанных ключевых сферах разумной и духовной жизни человека, обеспечивая тем самым более широкий и объективный взгляд на рассматриваемую проблему. Именно такой взгляд востребован сегодня в российском обществе, поскольку он содействует достижению общественного согласия.

Применительно к данной конференции под «наукой» подразумеваются преимущественно естественные науки и математика, под «философией» – вся совокупность философского знания с акцентом на разработку методологических проблем науки и культуры, под «религией» – христианское богословие.

Предыстория конференции восходит к началу 60-х годов XX века. Тогда под председательством первого директора Объединённого института ядерных исследований академика Д.И. Блохинцева в Дубне начали регулярно проводиться встречи философов и физиков для обсуждения основных онтологических и гносеологических вопросов.

Когда стало возможным участие представителей религии в таких встречах, их традицию продолжила конференция «Наука. Философия. Религия», инициатива проведения которой принадлежит профессорам ОИЯИ В.Н. Первушину и В.А. Никитину. Первая конференция с таким названием прошла в 1990 году. В 90-х годах состоялось десять конференций, каждая из которых была посвящена определённой теме: «Понятие истины в науке и религии» (1990); «Смысл человеческой жизни» (1991); «Познание духовного мира» (1992); «Пределы знания в науке и религии» (1993); «Наука в христианском мире» (1994); «Наука и христианство в современном мировоззрении» (1995); «Происхождение и смысл жизни» (1996); «Наука,

технология, человек» (1997); «Эсхатология» (1998); «Наука и теология на рубеже третьего тысячелетия» (1999).

Предметом обсуждения на указанных конференциях были преимущественно фундаментальные вопросы. В дискуссиях принимали участие ведущие учёные, философы и богословы того времени.

Неизменным участником и одним из основных идейных вдохновителей конференций был профессор Московской духовной академии А.И. Осипов.

Конференция характеризовалась благожелательной дискуссионной атмосферой и направленностью на установление конструктивного диалога. Прошедшие десять конференций внесли значительный вклад в преодоление существовавшего в советские годы противостояния представителей науки и философии с представителями религии. По ряду причин конференция приостановила свою работу.

На новом историческом этапе, в связи с возросшим значением религии в жизни российского общества, возникла необходимость использовать установившийся диалог науки, философии и религии для всестороннего обсуждения насущных проблем современности. Поэтому в 2007 году по инициативе Фонда Андрея Первозванного работа конференции «Наука. Философия. Религия» была возобновлена, и с тех пор Фонд стал основным её организатором.

С идеей возобновления конференции выступил настоятель храма Похвалы Пресвятой Богородицы г. Дубны, протоиерей Виктор Паршинцев, кандидат биологических наук, до рукоположения в сан работавший в лаборатории ядерных проблем ОИЯИ.

Было решено сохранить нумерацию конференций, начатую в 90-е годы, поэтому состоявшаяся в 2007 году конференция стала XI-й по счету. Эта конференция имела общее название «Культура и свобода» и была призвана возобновить начатый в 90-е годы диалог. Поскольку конференция была первой после многолетнего перерыва, предложенная для обсуждения тема была обозначена достаточно широко, чтобы основные докладчики могли в своих выступлениях напомнить старым участникам и ознакомить новых с традиционной проблематикой конференций «Наука. Философия. Религия».

XII конференция под названием «Наука, философия, религия: взаимодействие в современном образовании» состоялась в следующем 2008 году. На конференции широко обсуждались проблемы, связанные с реформами в системе образования. Участники дискус-

сий в своих выступлениях затронули как фундаментальные вопросы соотношения естественнонаучных, философских и религиозных представлений о мире в сознании современного человека, так и практические проблемы сочетания в образовательных моделях религиозных и научных концепций с целью формирования гармоничного мировоззрения у подрастающего поколения россиян в общеобразовательной и высшей школах России.

В 2009 году членами оргкомитета было предложено провести ряд конференций на общую тему: «Человек перед вызовами XXI века».

Первой в этом ряду стала XIII конференция, которая состоялась 20–21 октября 2010 г. и имела название «Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий». Данная тема была выбрана в связи тем, что в современном обществе недостаточно осмыслены духовно-нравственные и социальные последствия применения многих достижений биомедицинских технологий, возникших на рубеже XX–XXI веков. Такие технологии, как генная инженерия, клонирование, использование стволовых клеток эмбриона человека, новейшие репродуктивные технологии, несут в себе серьёзный вызов сложившимся представлениям о достоинстве человеческой личности и отношениям между людьми. Так, например, опыты на эмбрионах человека, суррогатное материнство, донорское отцовство, «конструирование» ребёнка с заданными генетическими характеристиками и другие уже существующие и перспективные технологии вырабатывают в обществе отношение к человеческой жизни и к человеку как к продукту, который можно выбирать согласно собственным склонностям и которым можно распоряжаться наравне с предметами потребления.

В мировой практике в выработке подходов к применению этических норм в научных исследованиях и в биомедицинской практике уже давно наряду с учёными участвуют философы и богословы, которые вместе сотрудничают в этических комитетах различного уровня. Такие комитеты существуют и в России, однако далеко не всегда в их работе принимают участие богословы и священнослужители.

Применение методологии конференции «Наука. Философия. Религия» призвано было внести свой вклад в осмысление современных биоэтических проблем. Одной из задач конференции было помочь сформулировать подходы российской биоэтики, с учётом культурных и духовных традиций отечественной культуры. Эта конференция выявила более широкий круг проблем, связанный с соотношением человека и современных технологий.

10–11 ноября 2011 года в Дубне состоялась XIV конференция на тему «Человек в техническом мире: вызовы XXI века», материалы которой представлены в данном сборнике.

На 25–26 октября 2012 года намечена XV конференция. Её тема: «Проблемы экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации».

На конференции планируется проанализировать философские, культурные и религиозные основания современной техногенной цивилизации, определяющие характер отношения человека к природе.

