

Дмитрий Герасимов

---

# **По ту сторону одномерности**

Сердце и разум  
в христианстве

Дмитрий Герасимов

**По ту сторону одномерности.  
Сердце и разум в христианстве**

«Издательские решения»

**Герасимов Д.**

По ту сторону одномерности. Сердце и разум в христианстве /  
Д. Герасимов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-831857-3

Вторая из трех книг, объединенных исследованием проблемы отношения христианства к современности, являющаяся систематическим дополнением к работе «Христианский разум» (третья — «Два универсума»). С позиции христианского различения ценности и смысла сердце и разум здесь рассматриваются в качестве самостоятельных начал индивидуального сознания, личности и общества.

ISBN 978-5-44-831857-3

© Герасимов Д.  
© Издательские решения

## Содержание

Начала1	6
Сердце и ценность	8
Разум и смысл	12
Противоположности смысла	15
Конец ознакомительного фрагмента.	17

# **По ту сторону одномерности Сердце и разум в христианстве**

**Дмитрий Герасимов**

© Дмитрий Герасимов, 2019

ISBN 978-5-4483-1857-3

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## Начала<sup>1</sup>

Если одномерность мышления проистекает из ограниченности миром, то ограниченность мысли в философии определенно связана с представлением о существовании какого-либо *одного «начала» – первоначала (архе)*. Первоначало может именоваться Богом, свободой, разумом, волей, добром, но оно «первоначало» не потому, что то, что именуют Богом (или свободой, или разумом etc.) и чему приписывают свойство первоначальности, одно *само по себе* (безотносительно к своим предикатам) и единственно в своей ценности (безусловно ценно), а потому прежде всего, что любое «первоначало» по определению уже заключает в себе все, к чему бы оно не относилось: природу, космос, человека, общество (первоначалом *которых* оно себя полагает), мир в целом. *Одномерное мышление не допускает «первоначал», кардинально отличных от своих отношений, «потусторонних» (встречных, происходящих извне) первоначал.* Любое первоначало, даже если оно превосходит все мыслимое и обладает каким-либо свойством само по себе, должно заключать в себе «частичку» всего, иначе оно не будет источником (или определением) этого всего. Оно должно каким-то образом присутствовать во «всем», быть «сопричастным» всему, иначе ему пришлось бы разделить «целое» с другим первоначалом, что противоречит условиям <одномерного> мышления. На этом базируется *классическое* (аристотелевское) определение сущности: когда мы мыслим сущность, то всегда подразумеваем что-то одно: не может быть «двух сущностей одновременно». *Эссенциалистское* (от лат. эссенция – сущность) сознание сформировало классический дискурс философии и на долгие века определило пути европейской философии. Однако любое одномерное мышление по определению эссенциалистское, даже если оно не знает философского понятия «сущность». Любое «начало», если оно только явно или неявно мыслится в качестве «первоначала», всегда связано с «целым», детерминировано «целым». Вот почему когда мы мыслим Бога, свободу, разум и т. д. в качестве «первоначала» (или, что то же, в качестве *одного начала*), хотим мы того или не хотим, но мы тем самым с фатальной необходимостью подчиняем и Бога, и свободу, и разум и т. д. логике «целого» – логике природы, общества, мира в целом (или, если быть более точным, логике *описания* мира). Даже если мы мыслим «первоначало» отличным от «целого», например противоположным ему, оно все же аподиктически определяется этим целым как отличное от целого – противоположное ему. Так мыслило античное языческое сознание, с одной стороны *иерархически* противопоставлявшее Бога «всему» как безусловно стоящее над «всем» (приближение к божественному означало удаление от мира, отказ от «материи» в пользу «духа», подобно платоническому или эпикурейскому бегству от «тела»), а с другой стороны отождествлявшее Бога и природу (мир мыслился не только «населенным» богами и демонами, но и сам был «божественен», «одухотворен» подобно «космосу» Платона или стоиков). Так же мыслило ветхозаветное иудейское сознание, с одной стороны отличавшее *одного* Бога от «всего» и противопоставлявшее его «всему» (подобно Богу Авраама или Иосифа, не имевшего «вида» и требовавшего безусловной веры, вопреки любым разумным доводам), а с другой стороны почитавшего его в качестве Бога избранных *мест* и избранного *народа* (подобно Богу израильских царей и пророков, дарующего определенные земные блага взамен исполнения «договора»). Так же до сих пор мыслит классическое (т.е. ориентирующееся на греческие образцы) философское сознание, с одной стороны убегающее мира в область «вечных философских идей», «интеллектуальных» и «теоретических» истин, а с другой стороны философствующее не только *о* мире (или *в* мире), но и *для* мира – с точки зрения полезности или бесполезности для мира этих истин. Во всех вышеперечисленных случаях действует

---

<sup>1</sup> Данная книга представляет собой систематическое дополнение 2004 г. к работе «Христианский разум».

одна и та же логика – логика одномерного мышления, явно или неявно ориентирующегося на какое-либо *одно* начало (и в силу этого выступающее в качестве первоначала, сущности).

Картина будет не полной, если не упомянуть о скептиках, существовавших во все исторические эпохи и совершенно естественно ставивших под сомнение вопрос о существовании какого-либо «первоначала» вообще, но собственно и ограничивающихся постановкой данного вопроса. Дальше указания на прямую обусловленность тех или иных представлений логикой самого мышления (и соответствующих этических пожеланий) никакой скептицизм пойти не может, просто в силу того, что он остается все тем же одномерным мышлением – мышлением, детерминированным со стороны «единого целого» (мира, природы, общества и т.д.). Необходим выход за рамки «целого», не покидая «целого», необходима способность быть «не в мире», «не от мира», оставаясь в мире и для мира. Для скептицизма такой «сверхпротиворечивой» способности не существует в принципе (иначе он перестанет быть скептицизмом, поскольку как раз и основывается на противоречиях одномерного мышления).

Такая способность появляется одновременно с христианством и опосредованно христианству. Нет «первоначал», потому что нет и всеобъемлющего «целого», но есть «мир» (*как целое*) и есть «не от мира» (*не от целого*), причем и то и другое есть «одновременно». Это значит, что «начал» много, как минимум, два... А следовательно, любое «начало» (как его мыслит сознание, связанное с христианством) не есть «первоначало» одномерного мышления, поскольку затрагивает лишь часть из доступного нам в опыте, но никак не «всё». Обнаруженная христианством диспозиция «мира» и «неотмирности» прямо исключает традиционную логику абсолюта, эссенциалистский тип мышления. Да, есть «целое», есть «все». Это мир, в котором мы живем. С данным положением соглашается всякое разумное сознание, тем более что оно и проистекает из разума, из любой сколько-нибудь осмысленной деятельности. Но самооткрываемое в христианстве говорит: этого бесконечно мало! Ибо «все» – это только мир, обнимаемый *смыслом*... Слушайте же свое *сердце*, выпадающее из «всего», не вмещающееся в «целом»... Именно сердце и открывает то, что «по ту сторону» любой осмысленности и бессмысленности мира.

## Сердце и ценность

Сердце обладает своим языком и своей «предметной реальностью», несводимой к реальности осмысляемой и «изначальной» – сердце не отрицает целое и не добавляет к нему ничего нового, ибо целое уже все содержит в себе, в том числе и свое отрицание как свое «иное» (иначе оно не будет целым). И однако же сердце открывает *новую* реальность как *ценность*, которой нет и *не может быть* в целом. Сердце обладает своей слабостью, ибо оно не может ни заменить, ни подменить собой разум, интеллект. Но сердце обладает и своей силой, ибо *никакой, даже самый совершенный разум не в состоянии ни заменить, ни подменить собой сердца*. Иначе говоря, сердце *отдельно* от разума, *отдельно* от мира осмысляемого и мира осмысленного: они не совпадают и не пересекаются: «но не чего Я хочу, а чего Ты»... (Мар. 14, 36). Вот, собственно, и все *эмпирическое* содержание той маленькой подвижки в человеческом сознании, не без помощи которой возник феномен христианства и был произведен революционный переворот в истории человечества.

Только с начала новой эры, обозначенной христианством, проблема «автономии» (или «собственной логики») сердца<sup>2</sup> начинает по-настоящему занимать умы философов и со временем попадает в число важнейших проблем новой философской антропологии, складывавшейся под влиянием ментальности, связанной с христианством – для античности такой проблемы не существовало вовсе. В Новое время в европейской философии формируется уже целое направление – *кардиология*, в том или ином виде отстаивавшее гносеологический, либо онтологический приоритет сердца перед разумом (среди наиболее известных представителей на Западе – Б. Паскаль, в России – Б. П. Вышеславцев). Однако уже сама по себе постановка вопроса об автономии сердца как именно вопроса о *приоритете* перед разумом (рассудком и т.п.) свидетельствовала о том, что эта кардиология оставалась идейным течением одномерного мышления (следовавшего в русле классического рационалистического дискурса), которое по определению не могло разрешить проблему сердца. В то же время уже только констатация наличия такой проблемы была большим достижением по сравнению с античными воззрениями на природу взаимоотношений сердца и разума. Для платоника, к примеру, сердце не обладало сколько-нибудь заслуживающей внимания самостоятельностью: оно тоже «мыслило», пусть и по-своему (путь Эрота), но не настолько, чтобы кардинально отличаться от мысли (поскольку имело своей конечной целью *то же*, что и разум!). В целом для античных философов характерно представление об *иерархическом превосходстве* разума над сердцем (целиком относимым в область недостоверных человеческих мнений – *докса*). Вместе с тем, наряду с «дневным», «аполлоновским» платонизмом в античности существовали и «ночные», «дионисические» элевсинские мистерии, развитый институт гадателей и прорицателей (восходящий к древнейшей религии шаманизма) и т.п., в которых обратный «приоритет» сердца перед разумом, в отличие от богословствования языческих философов, утверждался в виде конкретной религиозной практики. Позднее в суфизме – мистическом течении ислама, сформировавшемся не без христианского влияния, сердце «в своей неразумности» *превосходит* любую мыслительную активность уже настолько, что «жертва» последней оказывается непременным условием познания Бога. Для достижения этой цели предлагался обширный инструментарий экстатических средств – от «танцев дервишей» до наркотических стимуляторов.

Во всех перечисленных случаях одномерность мышления вела к отождествлению сердца (ценности) и разума (смысла), т.е. либо к интеграции сердца в мысль, подчинению алгоритмам, задаваемым деятельностью мышления, либо, напротив, к интеграции мысли в переживание,

---

<sup>2</sup> Об «автономии сердца» говорит, в частности, Б. П. Вышеславцев в своей знаменитой работе. См.: Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь. №1. Париж, сентябрь 1925. С. 68.

вплоть до ее погашения в последнем, и проблема сердца здесь неизбежно оборачивалась ложной проблемой приоритета одного перед другим.

Конечно, для европейских философов, отстаивавших направление мысли, открытое христианством, путь суфия (как и путь неоплатоника) был неприемлем. Важный (хотя и недостаточный) шаг на пути построения связанной с христианством кардиологии был сделан Иммануилом Кантом, формально разграничившим сферы практического и теоретического разума, хотя фактически только и оформившим предвосхищенное до него Б. Паскалем. И. Кант, будучи христианским мыслителем<sup>3</sup>, не только следовал в русле обнаруженного христианством различения ценности и смысла (несовпадения сердца и разума), но и показал (и в этом его несомненная заслуга), что *автономии сердца нет и быть не может без сопутствующей или одновременной автономии разума*, рациональности как таковой.

В целом значение И. Канта трудно переоценить. По аналогии с общефилософским процессом можно говорить даже о христианской мысли «до Канта» и о христианской мысли «после Канта». Конечно, И. Кант имеет первостепенное значение как мыслитель, вдохнувший новую жизнь в протестантскую теологию (Э. Трелельч и др.), однако его влияние выходит далеко за рамки межконфессиональных споров. Для религиозно-философского процесса наиболее существенным оказывается то, что после Канта стало возможным построение теории ценностей – до Канта ее просто не существовало: *если мы не отличаем ценности (от смысла, идеи, бытия, мира и т.д.), то ценности нет*, вопрос о ней даже не ставится и сама необходимость в существовании какого-то дополнительного термина «ценность» (наряду с классическими «должное», «идеал», «значимость» и т.д.) отсутствует.

Но отсутствие теории ценностей не значит отсутствия проблематики ценности или что последняя была искусственно создана И. Кантом. Как раз напротив. Элементы ценностного мышления присутствуют у большинства средневековых мыслителей (как свидетельство прежде всего наличия у них определенного духовного опыта и как следствие соответствующего типа мышления). Однако эти элементы (для которых могло бы подойти более удобное выражение – *настроение*) не доходили до теории. В Новое время ситуация меняется. Первым философом, кто попытался ввести в классический философский дискурс ценность как некий *новый* термин, был Б. Паскаль. Французская «философия, которая исследовала и истолковывала каждую строчку в сочинениях Паскаля, не заметила у него этого поразительного открытия – логики сердца и основанных на ней суждений о ценностях»<sup>4</sup>. И в целом постановка проблемы ценностей так и осталась его «неоценимой заслугой в истории человеческой мысли»<sup>5</sup>. А между тем, не только «логика сердца» и «дух совести» (в отличие от «духа геометрии»), но и «идея порядка ценностей была также предвосхищена Паскалем. Для него моральные ценности являются самыми высшими... Мы видим здесь предвосхищение учения Канта о „примате практического разума“, что часто игнорируется в истории философии»<sup>6</sup>. «Сердце открывает Бога, а вовсе не разум» – так говорил Б. Паскаль. Это же в конце концов повторит и И. Кант. Однако у немецкого мыслителя, в отличие от Б. Паскаля, был отчетливо сформулирован тот самый *дуализм*, который свое разрешение мог найти и нашел лишь в теории ценностей, – дуализм явления и «вещи в себе». Противопоставив ценность и истину (знание), И. Кант сделал первый необходимый шаг в построении теории ценностей – *вывел проблему ценностей*

<sup>3</sup> «Кант очень христианский философ, более христианский, чем Фома Аквинат» (Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 97). См. так же: Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. №6. С. 33: «как Фома Аквинский должен был посредничать между Ветхим Заветом и Аристотелем», так «Кант должен был посредничать между Новым Заветом и Ньютоном».

<sup>4</sup> Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 293.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 294.

за пределы гносеологии вообще. Однако сам И. Кант не знал еще другого понятия ценности, кроме классического «долженствования». Поэтому, стремясь сохранить основное содержание христианской этики<sup>7</sup>, единственное, что он мог сделать – это *развести* понятия бытия и долженствования. Что он и сделал, тем самым создав предпосылки для построения теории ценностей. По этому же пути пошли и неокантианцы – В. Виндельбанд, Г. Риккерт и Г. Коген, сохранившие кантовское понимание ценности в качестве надвременного и надбытийного значения, *идеала*, носителем которого является не индивидуальный, а трансцендентальный субъект – «сознание вообще» как источник и основа всех норм человеческой деятельности<sup>8</sup>. Значение здесь имеет однако то, что благодаря неокантианскому «стоимостному» решению проблемы ценности, последняя вообще была *впервые введена* в философско-теоретическое осмысление<sup>9</sup>, открыв так называемый третий – собственно аксиологический – этап (со второй половины XIX в.) в развитии философской аксиологии<sup>10</sup>. Не менее существенно и то, что философы, непосредственно продолжившие дело И. Канта, разделили мир (в соответствии с тем видением, которое возникло в христианстве!) на две части: на мир бытия (действительности, существования) и мир ценности, которая выпадает из сферы бытия<sup>11</sup>, что, собственно, и послужило толчком для развития теории ценностей.

Позднее представители другого влиятельного философского течения XX в. – феноменологии, отходят от характерного для первоначальной теории ценностей сближения ценности и смысла. Уже учитель Э. Гуссерля Ф. Brentano критиковал И. Канта и его последователей за то, что они интеллектуализируют понятие ценности, поскольку видят источник его в разумной воле, тогда как в действительности источником ценности являются эмоциональные акты предпочтения (любви) и отвращения (ненависти). В противоположность неокантианцам Ф. Brentano, Э. Гуссерль, М. Шелер и Н. Гартман были убеждены в объективном, сверхэмпирическом характере «чистого чувства». Согласно М. Шелеру (который и был первым философом, «открывшим» логику сердца у Б. Паскаля), любовь и ненависть суть «содержательные априори», последний фундамент всякого другого априоризма<sup>12</sup>. При этом, будучи объективными, все ценности личны, поскольку, по М. Шелеру, имеют своей основой ценность божественной личности – бесконечного личного духа, который есть любовь<sup>13</sup>.

К началу XX в. уже ни одно философское учение не оставляет без внимания проблему ценностей. Последняя воспринимается в качестве общей тенденции развития философской аксиологии. В русской религиозной философии первой половины XX века кроме Н. О. Лосского (главным образом его работы «Ценность и Бытие»<sup>14</sup>) и того, что в разных местах по поводу ценности писал А. Ф. Лосев<sup>15</sup>, более никто понятием ценности специально не занимался. Но, несмотря на несправедливое игнорирование теории ценностей (при *справедливой* критике И. Канта), в философии, связанной с именем В. С. Соловьева, можно выделить

<sup>7</sup> Гайденко П. П. Нравственная природа человека в европейской традиции XIX—XX вв. // Этическая мысль: Ежегодник. М.: ИФ РАН, 2000. С. 98.

<sup>8</sup> Подробнее: Гайденко П. П. Указ соч. С. 99—102.

<sup>9</sup> Уже для введшего впервые термин «ценности» немецкого религиозного философа Р. Г. Лотце (учителя В. Виндельбанда), соединившего в своем учении Г. В. Лейбница с И. Кантом, определяющую роль играет различие «значимости» (*Geltung*), как специфической характеристики мыслительного содержания, и «ценности» (*Wert*).

<sup>10</sup> Рыбаков Н. С. Ценность и смысл // Философская мысль. №1. Уфа, 2001. С. 11.

<sup>11</sup> Там же. С. 12.

<sup>12</sup> Гайденко П. П. Нравственная природа человека в европейской традиции XIX—XX вв. // Этическая мысль: Ежегодник. М.: ИФ РАН, 2000. С. 102.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994.

<sup>15</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990; Лосев А. Ф. Диалектические основы математики // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997, и др.

по крайней мере три направления или течения в исследовании ценностей. В первом, наиболее раннем варианте учения о ценностях (В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой) ценность фактически отождествляется со смыслом (несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что «всеединственный смысл» здесь и есть то, что есть ценность). Второе течение (Н. О. Лосский, А. Ф. Лосев) уже онтологически отличает смысл от ценности, одновременно полагая последнюю в качестве одной из «ипостасей», или «градаций» смысла. Наконец, третье течение (Н. А. Бердяев, отчасти С. Л. Франк) движется в сторону установления фундаментального отличия ценности от смысла, хотя и не формулирует этого отличия. Основанием же для радикального отделения ценности от смысла служит утверждение ее неразрывной связи с личностью. Поэтому чем значительней персоналистический элемент, представленный в философии того или иного русского мыслителя (начиная с В. С. Соловьева), тем заметнее у него исходная дихотомия ценности и смысла (достигающая своего апогея в персонализме Н. А. Бердяева). Таким образом, в русской религиозной философии, как и на Западе, развитие теоретических представлений о ценности носит, во-первых, *постепенный* характер – ценность не сразу отделяется от смысла, но прежде проходит через компромиссную стадию «сложного единства-различия» со смыслом, и, во-вторых, *последовательный*, т.е. вполне согласующийся с логикой историко-философского процесса характер. С метафилософской же точки зрения само появление теории ценностей, как и направление ее дальнейшего развития, прямо выражает собой процесс самопрояснения христианского сознания (или христианского разума) в философии.

## Разум и смысл

В соответствии с кантовским пониманием рассудка и чувственности, сердце («иррациональное») и разум («рациональное») образуют самостоятельные «начала», а следовательно, не совпадают и не пересекаются. Однако, считал И. Кант, с точки зрения разума их взаимоотношения носят строго иерархический (а следовательно, рациональный!) характер (в котором форма определяет содержание, и никак иначе), поскольку в противном случае они должны были бы *накладываться* друг на друга, образуя ложную, одномерную перспективу сознания (что в действительности и происходит). Вот почему, отталкиваясь от обыденного сознания, обладающего необходимой для науки «всеобщностью» мышления, И. Кант не допускал одномоментной («симультанной») актуализации ценности и смысла, не допускал и *возможности* духовного опыта (благодаря которому как раз и возможна такая актуализация). В результате весь процесс мышления описывался так, как если бы доминирующей силой обладала только форма мысли и ничего кроме формального рассудка не существовало. В действительности (если перейти от чисто гносеологической, структурной интерпретации разума к онтологическому, функциональному его пониманию) не только рассудок полагает границы чувственности, но и разум ограничивается со стороны так называемых *внутренних* переживаний (которые, в отличие от чувственности, направленной «вовне», *не могут быть* опосредованы мыслью). Последнее хотя и присутствует у И. Канта, но выражено опять же чисто формально – в учении о *примате* практического разума и регулятивности идей разума.

И. Кант стремился преодолеть одномерность («догматизм») мышления, при которой ценность и смысл «слипаются» или накладываются друг на друга. Суть же наложения состоит в (чаще всего неосознаваемой) *концентрации* сознания, т.е. в перенесении внимания на какое-либо одно «начало». Причем такая концентрация носит охранительный, природно-приспособительный характер, что ясно указывает на ее первичность по отношению к расщепленному сознанию: сознание ребенка, дикаря вполне «едино» и «цельно», в нем нет еще разделения на мысль и чувство. С другой стороны, любая концентрация предполагает скрытую периферию сознания и поскольку наложение происходит, это означает, что хотя фундаментальное разделение *уже* осуществлено и первичная «наивность» детского сознания потеряна, первоначальное «единство» по-прежнему остается востребованным и необходимым с точки зрения бытия в мире. Расщепленное сознание способно вывести «по ту сторону» мира, но мир в этом не нуждается, он требует прямо противоположного – единства сознания. В результате одномерное мышление раскалывается внутри себя на центр и периферию, на рациональное и иррациональное, осмысленное и бессмысленное. Если применительно к дуалистическому, расщепленному сознанию нельзя говорить о рационализме (либо иррационализме), то одномерное мышление в силу концентрации сознания обязано быть либо рациональным, либо иррациональным.

*В границах первичного (родового) сознания, присущего нам в силу рождения и необходимости бытия в мире, не существует ценности, отличной от смысла.* Поэтому противоположностью смысла здесь является не отсутствие смысла, а *бессмыслица, или абсурд*, как содержащий в самом себе противоречие, темный, непроясненный со стороны смысла же смысл: в отличие от бессмыслицы, отсутствие смысла не может стать *содержанием мышления* – отсутствие смысла здесь и есть бессмыслица. Последняя подменяет собой ценность. Это значит, что для одномерного (прежде всего обыденного) сознания, для которого мир дан через мышление о мире (вне зависимости от того, насколько это осознается самим субъектом), абсурд, или бессмыслица, представляет собой смысл, приведенный к самоотрицанию, т.е. тот же смысл, но обращенный к «подонкам» собственного происхождения – темным, неясным источникам утверждения смысла: «я знаю, что ничего не знаю» (Сократ). Бессмыслица – тот же смысл,

но выпавший из контекста, утративший связь с другим смыслом. При этом бессмыслица и смысл составляют два крайних полюса одного и того же – первичного – сознания, в котором собственная логическая («осмысляющая») структура мысли определяет собой возможный горизонт означаемого («мира»). Поэтому бессмыслица и смысл («хаос» и «порядок») не просто предполагают друг друга, но и содержат в себе друг друга (как свою противоположность): смысл потому только есть смысл, что содержит в себе в качестве возможной, или скрытой, перспективы бессмыслицу, и, напротив, бессмыслица потому только лишена смысла, что закрывает, скрадывает собой смысл. Так всякий смысл содержит в себе скрытую бессмыслицу, и всякая бессмыслица содержит в себе скрытый смысл. Их пребывание непосредственно друг в друге обеспечивает необходимое единство обыденно-одномерного мышления, создавая глубокий образ («монокль») мира, в котором бессмыслица маркирует живую текучесть вещей, их общую изменчивость и непостоянство.

Народы, живущие инстинктами и аффектами, обращены к темным, иррациональным сторонам своего сознания. Поэтому для них *в рамках первичной структуры мышления* бессмыслица выходит на первый план, отодвигая смысл вглубь «логосной» перспективы. Таковы прежде всего народы древнего востока и в особенности евреи, аккумулировавшие данный тип мышления в особое представление о «божественной премудрости» – Хокме, или Хохме (евр. «мудрость»), служившей олицетворением высшей мудрости, доступной божеству, и постольку – *идеальным типом, прообразом мышления вообще*. Напротив, народы в своем преобладающем стремлении склонные к умеренности, к обузданию аффектов, к гармонии, обращены, в первую очередь, к смыслу, к рациональному порядку, посредством которого они «скрадывают» («исследуют») глубочайшую бессмысленность и иррациональность бытия. Образцом таких народов явились греки, создавшие особое представление о Софии (греч. «мудрость, знание»).

В первом случае смысл составляет потаенную, скрытую основу видимой, эмпирической бессмыслицы (Бог-законодатель, Бог Торы и Каббалы, высшая необходимость себя), во втором – наоборот, потаенная, скрытая («неизреченная») бессмыслица, не-смысл, не-разумность определяют собой наличную упорядоченность мира (Олимпийский пантеон, «число» Пифагора, Единое Платона и неоплатоников и т.д.). Но и в том и в другом случае речь идет об одном и том же архаическом, одномерном типе мышления, специфику которого составляет отсутствие *представления о ценности, отличной от смысла*, т.е., говоря языком школьной философии, онтологический монизм в соединении с гносеологическим дуализмом. Сами по себе «София» или «Хохма» – это не столько мышление в действии, сколько *описание им себя*, данное в самосозерцании обыденного сознания, т.е. представляют собой продукт «философской» рефлексии, где в качестве предмета мысли выступает сама мысль. Пассивность («созерцательность»), олицетворенная женственной природой «мудрости» (София и Хохма – как в греческом, так и еврейском языке – имена женского рода); принадлежность к божеству (человеку доступно только «стремление к мудрости» – именно таково отношение индивидуального сознания к сознанию «общему», индивида – к роду); и в то же время «посредствующая роль» между Богом и человечеством (миром), включающая в себя космогоническое, или демиургическое, «мироустройство» (мышление дано через мир, ограничено миром – обусловлено чувственной *неустрашимостью* мира, т.е. является одновременно мышлением не только *о* мире, но и *для* мира) – таковы наиболее общие черты сходства греческой Софии и еврейской Хохмы, архаического мышления вообще. Но есть и существенные различия, которые определяются, однако, не тем, что в Древней Греции термин «София» носил по преимуществу отвлеченный, умозрительный характер, в то время как ветхозаветная «Хохма» – в силу специфики иудаистической мифологии – обретала «личностный» (или «как бы лица») образ (ибо это есть уже следствие, а не причина их противоположности), а как раз тем, в какую сторону был направлен «вектор» одномерного сознания – от смысла к бессмыслице или от бессмыслицы к смыслу.

Вместе с христианством в структуру человеческого мышления привносятся радикальные изменения, вот почему *разум в христианстве* – это уже и не София и не Хохма, а нечто принципиально иное, «идеальным прообразом» которого является Сам Иисус Христос (новый алгоритм Его деятельности и отношения к миру). Согласно новозаветным представлениям, «премудрость» есть всего лишь один из атрибутов, «сотериологических предикатов» Христа (но никак не самостоятельная сущность, «лицо»). Апостол Павел прямо говорит: «вы во Христе Иисусе, Который *сделался для нас* премудростью... (курсив мой. – Д.Г.)» (1 Кор. 1, 30), и далее полный набор основных «ходов» архаического мышления вообще – «...праведностью и освящением и искуплением» (там же), т.е. *тем, что идет на смену* обыденным «премудрости», «праведности», «освящению» и «искуплению». В точном соответствии с христианским пониманием роли Иисуса как Мессии – пришел не тот, кого ждали евреи для себя, а *взамен того, кого ждали*, ибо только Его-то в действительности и надо было ожидать, хотя и нельзя было заранее, априори предугадать в рамках *первичной, одномерной структуры* мышления.

## Противоположности смысла

Противостояние обыденного сознания, не знавшего в силу собственной одномерности различия между ценностью и смыслом, и потому, в частности, отождествлявшего «букву» закона (как означающее) и «дух» его (как означаемое), с одной стороны, и нового, христианского сознания, основанного как раз на различии в вышеуказанном смысле, с другой стороны, как известно, в первые годы христианской проповеди носило исключительно драматический характер, составляя возбуждающий нерв и основную логику апостольских посланий, в особенности апостола Павла. Павел – этот апостол язычников, у которого, в отличие от других непосредственных учеников Иисуса, мы находим уже в достаточно *отрефлектированном* виде начатки собственно христианской мысли (и будущей христианской философии), поражает обыденное сознание прежде всего – при явной своей несводимости к последнему – одновременно четким и осознанным признанием «правды» этого сознания: «Но в том признаюсь тебе, что по учению, которое они называют ересью, я действительно служу Богу отцов *моих*, веруя всему написанному в законе и пророках. ... Посему и сам подвигаюсь всегда иметь непогрешную совесть пред Богом и людьми (курсив автора. – Д.Г.)» (Деян. 24, 14—16). Подобно тому, как и язычники (не иудеи), по слову апостола, становясь христианами, не идут против своей «человеческой» природы: «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли *их*, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (курсив автора. – Д.Г.)» (Рим. 2, 14—15). Христианин, таким образом, вовсе не отвергает «правды» первичного, родового сознания и даже считает его истинным. Он даже готов пользоваться как семантическими понятиями (языком), так и социальной практикой этого сознания, исполняя в точности все «установления отцов». Однако (и в этом заключается существенное отличие!), *зная им истинную цену* – как недостаточных, или только «естественных» (принадлежащих «миру», т.е. лишенных трансцендентной ценности!) образований. Фактически в христианских суждениях «по духу, а не по плоти» и «по благодати (любви), а не по закону» (т.е. по *ценности* – ценностных суждениях) мы впервые в европейской истории находим в собственном смысле слова *естественные* суждения (наряду и параллельно с трансцендентными!). И хотя понятие «естественное» в характерной для него современной коннотации здесь, конечно, не употребляется (ему более всего соответствует другое евангельское понятие «мир»), но его содержание как «лишенного религиозной ценности», «секулярного», «релятивного» (в отличие от античной «натуры» – «физиса» – космического первопринципа, осмысляющего высшее единство божественного и земного) здесь уже в полной мере представлено. Христианин признает правду первичного, родового сознания как именно такого «естественного», природного сознания, и, стало быть, относится к нему в действительности уже только чисто «формально» (по «идее») – дабы «не соблазнить свободой немощных»: «Ибо, если кто-нибудь увидит, что ты, имея знание, сидишь за столом в капище, то совесть его, как немощного, не расположит ли и его есть идоложертвенное?» (1 Кор. 8, 10). Но это-то как раз более всего и возмущало, отталкивало одномерное сознание от христианства, поскольку оно (это сознание) остается таковым лишь *пока в нем присутствует и доминирует сакральный момент*, в своей противоположности христианству означающий действительное (по «бытию», а не по «разуму») *тождество ценности и смысла*, или иначе – смысловую принадлежность собственной (имманентной) структуре сознания (в его «софийной», либо «хохмической» версиях), исключаящей саму возможность появления как «естественных», так и «трансцендентных», относимых к трансцендентному, суждений.

Дабы хоть отчасти прочувствовать весь драматизм образования нового религиозного сознания и той *революции духа*, которая неизбежно им осуществлялась, представим себе

на мгновение, что некий наш современник, *добросовестно* живущий религиозной жизнью в какой-либо из существующих ныне «религий», включая различные христианские конфессии, придавал бы этой жизни культурное, эстетическое, нравственное, политическое, этническое, «смысложизненное», одним словом – какое угодно *высокое* значение, за исключением собственно религиозного! Не заключала бы такая позиция противоречия в самой себе с точки зрения «нормального человеческого смысла» и не вела бы она неизбежно к острому конфликту и противостоянию двух сознаний? – хотя, как мы видим, в рамках собственно *христианской логики* нет большой проблемы в том, чтобы по крайней мере внешне соответствовать тем или иным господствующим социокультурным ожиданиям и предпочтениям, *несколько по совести не погрешая против них*, пока и поскольку они остаются именно и только социокультурными, т.е. имманентными (без претензий на *последний*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.