

## Завет versus Завет

**Неретина С.С.,**  
д. филос. н., Институт философии РАН, Москва,  
главный научный сотрудник, профессор,  
главный редактор журнала Vox  
[abaelardus@mail.ru](mailto:abaelardus@mail.ru)

**Аннотация:** Статья спровоцирована книгой Л. Черняка и М. Роклина «Завет и метафизика», это философская книга, посвященная иудаизму. В ней обсуждается сакральный опыт, понимаемый как фундамент онтологической (метафизической) конституции каждого человека, предполагающий его жертвенный статус. Этой проблемой, считают авторы, не озадачена ни одна религия, между тем сдвигом этой конституции авторы объясняют возникновение атеизма и отмирание теологической составляющей западной культуры. Сдвиг же состоял в понимании ума как человеческого модуса бытия, не божественного вечного ума, а конечного, пограничного — между Творцом и тварью — ума. Потому основным философским вопросом книги является старый как мир вопрос «Что такое человек?», исследуемый наряду с понятием сакрального опыта и сакрального как такового. При таком понимании ума Бог может существовать только вместе с обращенной к нему жизнью тварного существа, понятой как богослужение. Различие между иудаизмом и христианством состоит в том, что в первом человек жертвует собой ради божественности Бога, а во втором Бог жертвует собой ради человека. Это различие породило интеллектуальное напряжение между антично-нововременным отношением к уму, где ум понимался как божество и в конце концов оказался лишенным связей с жизнью, и иудаизмом, где ум понимался исключительно как человеческий.

В настоящей статье показано, что история — это палимпсест, где просвечивающие друг через друга основания бытия вступают друг с другом в диалог, не уничтожая друг друга. В средневековой тропо-логике это было выражено термином эквивокация (двуголосие), представленное словом, которое как таковое представляет собой совпадение противоположностей. В так понятом слове разные смысловые нагрузки проявляются в зависимости от изменчивого контекста, в который оно поставлено. Это противостоит трансцендентализму, представленному в обсуждаемой книге, где представлена в русле единой логики онтология, тем, что обнаруживает скорее онто-логику парадокса, направленного не на поиски ложных оснований, а понятого как указание на возможные направления — вполне в духе размышлений Николая Кузанского — понятийных сломов.

**Ключевые слова:** завет, метафизика, история, диалог, слово, партнер, мистический разум, аналитический разум, жизнь, возможность

То, что я предлагаю вниманию читателей, скорее статья-вопрос, а попутно — размышление над собственными темами и проблемами.

1. Я читала книгу «Завет и метафизика Л. Черняка и М. Роклина (особенно ее первую половину) с захватывающим интересом, ибо многое из того, о чем здесь речь (прежде всего о сакральном опыте в религии завета, понятом как «конститутивный компонент любой жизни»<sup>1</sup>, об ответственности за творение другого и за творение самого себя, о лиминальности живого существа, которое есть «воплощенная граница» себя и своего нового мира, о понимании встречи творца и творения), вроде бы было известно, однако обсуждалось в совершенно ином ключе, в теологическом измерении исследований христианских писателей. Но все, что прежде было связано верой, установленным жестким законом, в книге рассматривается только и исключительно философски-метафизически, даже онтологически (онтологию авторы именуют «онтологией сакрального опыта», с. 30). Многих тем в статье я, разумеется, касаться не буду (книга обширна), могу только сказать, что мне очень близки размышления о рождении человека как неестественном и даже противоестественном событии, близкие размышлению по этому вопросу М.Я. Гефтера, или все, что касается слова (термина, понятия, ощущения) «мир». Более того: многое, о чем авторы говорят утвердительно, например, о следовании средневековых мыслителей твердой поступью за Аристотелем, в их же книгах подвергается вопросу. Обсуждается, в частности, вопрос о том, можно ли говорить о *становлении* Бога, о том, рассуждаем ли мы с помощью понятий (идет сопоставление понятия и концепта в пользу их тождества, с чем я не согласна, но важен сам факт такого сопоставления) или подразумеваем под этим словом догадки, в собственном ли значении говорим о неведомом Боге и пр. Я затрону сейчас то, чего сама касалась в течение долгого времени занятий медиевистикой.

Представление об иудаизме совершенно ново — оказалось, что можно посмотреть на сотворенный Богом ноумenalный мир, минуя теологию, т. е. науку, возникшую в Европе много позже библейского текста, но на его основании, в которой утверждалось, что мир сотворен из ничего одним только Богом без чьего-либо соучастия. Оказалось, что это утверждение можно считать «бессмыслицей, поскольку библейский акт творения есть акт “изоморфный” акту инициации завета», каковой акт «предполагает соприсутствие уже инициированного инициируемого». И, соответственно, любой библейский акт творения, включая, разумеется, и акт творения человека, предполагает соприсутствие **конечной цели творения**, когда «уже сотворенный человек является предпосылкой своего собственного творения» (с. 390). С этим можно соглашаться или не соглашаться, но это такое новое заявление, когда показано, как именно оно появляется. Правда, речь о том, как развивалась мысль относительно библейского творения, происходит на основании как бы всеми принятых и одинаково всеми понятых линий развития. Тогда-то и там-то появилась ветхозаветная религия, а тогда-то и там-то — греко-римская философия и, скажем, христианство, о мусульманстве речи нет. Новая мысль развивается на основе известной исторической схемы. И это уже с самого начала вызывает вопрос, требующий внимательной и — не исключено — долговременной проработки, ибо за последнее время сломано столько

---

<sup>1</sup> Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. Иерусалим, 2024. С. 31. В дальнейшем ссылки на страницы этой книги в тексте.

вроде бы незыблемых схем, что требуются большая смелость и выносливость ума выставлять их как непреложные.

И потому чрезвычайно важен старый как мир вопрос, что такое человек, чему и посвящена книга.

Авторы рассматривают три его определения: он — жрец, он — тот, кто «наделяет творение образами подлинности», т. е. художник, и он — мыслитель. Авторы этими определениями вступают в переговоры со всей современной мыслью, особенно с теми из философов, кто считал или считает, что мыслью человек не ограничивается (их мнение авторы жестко отвергают).

Речь идет о религии завета, где народ, цельно понятый как Сын Божий, является народом-жрецом, приносящим себя как сакральную жертву Богу, каковая жертва есть средоточие сакрального опыта, поддерживающего, укрепляющего и удостоверяющего Его божественность. Это то, без чего нет религии, и это то, без чего нет и сотворенного Богом человека. И в этом смысле каждый человек понимается как еврей. В сакральном опыте содержится то, что находится за пределами опыта.

Здесь Бог ищет человека, продолжающего и не завершающего творения, человека как своего сотворца, соавтора, партнера Бога, ставшего им на абсолютно добровольных началах, но живущего своей человеческой жизнью. Это, казалось бы, полное отличие от христианства (также религии завета), в котором не человек всем жертвует Богу во исполнение завета, а, напротив, сам Бог жертвует собой ради спасения человека, за что тот неизмеримо благодарен Ему и платит любовью за любовь. Акцент на голос, прозвучавший в начале от Творца, а затем и от человека, который изначально есть ничто человека (своего рода биомасса) и которого Бог начал претворять (одухотворять, оккультуривать) в некое умное существо в совместном с ним делании («с сотворим человека» — эти слова, по мысли авторов, как бы сказаны самому человеку), есть своего рода интеллектуально-физический, чтобы не сказать плотский, прорыв сквозь невероятное ничто, чтобы случилось нечто. Голос, которым наделен и человек, делает и его ответственным за многообразие Божьего творения. Он осуществляет симфонию или — синтез мира.

Мы, не иудеи и не христиане (о мусульманах речь не идет), воспитаны, однако, в том, что хорошо, когда нет ни эллина, ни иудея (послание ап. Павла к Колоссянам), отсюда транснационализм христианства. Мы в принципе с этим согласны, уверенные в том, что национализм в его шовинистическом варианте плох, а избранность — высокомерие. Мысль о том, что «внутренний еврей, этот человечнейший из людей, и есть та неизбытная причина антисемитизма, та невыносимая, нестерпимая бездна, поселившаяся в душе каждого (абсолютно каждого!) человека, то ничто, тот пар, то дыхание уст человеческих, тот Адиль, который и выносит на своих плечах судьбу Всевышнего, а значит — и судьбу человечества» (с. 451), эта мысль действительно нуждается в восстановлении тех начал, о чем пишут Черняк и Роклин. Вопрос в том, есть ли тот внутренний еврей? Это одна из версий сотворения, и не является ли это, к сожалению, мало изученной версией появления атеизма? Чему способствовала и стертость (в свете быстро возникающих и ускользающих концептов) того подлинного свидетельства, безмолвной жертвы истребления, допущенного Холокоста, примера того, что боги при всем своем совершеннейшем знании не могли над нами господствовать и распространять на нас свое знание. Подобно им, и мы не смогли познать ничего божественного, устранившись от этого, а потому и боги «дел человеческих не

знают» — так говорил Сократ в «Пармениде» Платона (134 е). Без анализа такого положения дел, открытого в том числе постмодернизмом, просто так вернуться в начало XIX в. невозможно, разве что случится «времетрясение».

Но когда читаем, что «в качестве обладателя» определенной (о чем ниже) «метафизической конституции любой и каждый человек есть человек собственно... И он же, этот человек собственно, есть собственно библейский человек — зародышевая плазма человечества, *иудей*, т. е. именно то существо, которое имел в виду Всевышний, творя Адама. Эта зародышевая плазма человечества — не атавистическое образование, а тот самый внутренний человек» (с. 450), мы понимаем (допускаем), что речь — не о национальности, а о самой сути человечности, с чем и надо разбираться, ибо, например, израильское посольство непременно потребовало бы от меня справку, какая национальность моей матери или бабушки. И вряд ли философия, не учитываяющая вот этой пропитанности верой, мне помогла бы.

Для нас, знакомых с высказыванием М.И. Цветаевой «в сем христианнейшем из миров / Поэты — жиды!», это, конечно, не нечто новое, но мы все же плохо знаем иудаизм, еврейскую культуру, воспринимая ее как религиозную, впрочем, не особенно понимая и смысла слова «религия». Как правило, не задаем вопроса и почему так случилось, что воспитанные в иудаизме и Христос, и ап. Павел отпали от своего истока (к сожалению, полемика Августина и Иеронима, Тертуллиана против Маркиона и др. практически забыта).

Книга — это, можно сказать, воинственная реакция на постмодернистское представление об отказе от ума как собственного модуса бытия человека, об исчезновении феномена человека как человека мыслящего<sup>2</sup>. Едкая ирония в адрес Г. Марселя (да и в адрес Л. Витгенштейна и др.) свидетельствует об этом. Так ли это — другой вопрос, но отказ от анализа этих концепций оглушает, ибо они показывают не только, какой стала жизнь и мысль после Холокоста, когда нельзя «писать стихи», но новый статус жизни и мысли, в котором возникают безымянные или «непроизводимые сообщества» (так названа книга Ж.Л. Нанси), где речь идет о «безмолвной жертве истребления», способствующего десемиотизации вещи, возвращению ее «в лоно исходной неразличимости, когда нет ни субъекта (лексика, похожая на лексику Николая Кузанского из трактата «О неином». — С. Н.), ни сцены представления, которой он», субъект, «привык распоряжаться». А это значит: мы заняты «неметафизическим мышлением», и оно «требует решительного пересмотра аппарата старых понятий»<sup>3</sup>.

Правда, и это важно методологически, для понимания книги: она подробна иногда настолько, что современный «короткометражный» ум, привыкший к быстрой смене концептов, старается что-то пропустить. Но они-то работают в старой «медленной» манере. Они в принципе ничего не оставляют без (возможного) разъяснения. Так в гл. XIX, посвященной третьей метафизической ипостаси человека как сотворца Бога, где подытоживается понятие внутримирной жизни человека завета, основанное на «априорно и взаимозависимо синтезируемых трансцендентальных структурах встречного и встречающего», авторы, обратив внимание на сходство этого понятия с понятием ума,

---

<sup>2</sup> Правда, в определенном смысле критика опоздавшая, если учесть нынешнюю злободневность в анализе антропологических оснований доминирующих моделей в связи с разработкой искусственного интеллекта, и не только его.

<sup>3</sup> Петровская Е.В. Теория образа. М.: РГГУ, 2010. С. 8.

формировавшимся в Новое время, обнаружили сходство понятия внутримирной жизни человека завета и понятия чистого разума у Канта в его «Критике чистого разума»: «как и эллинский *voūç*, кантов чистый разум, выступая в форме рассудка, предстает как мысль, осваивающая (концептуализирующая) встречную реальность». Оба обращены к себе и предстают «как осваивающие… встречную тварную реальность… прежде всего, такую тварь как человек» в его качестве человека. «Оказывается тем самым, что человек являет себя как некое совершенно уникальное существо, которому, единственному из всех других живых существ, необходимо осваивать свою человечность, свой род, свой вид, осваивать свое собственное естество» (с. 428). Но «кантов чистый разум, — как считают авторы книги, — имеет также и те другие в высшей степени существенные черты сходства с внутримирной жизнью человека завета, которые не присущи эллинскому *voūç'у*: 1) авторствование в отношении своего авторства, представленное концепцией трансцендентального синтеза единства апперцепции; 2) формирование встречи с той или иной внешней реальностью (созерцание). Но вмешиваясь в мир феноменов, осваивая его, «кантов разум, в отличие от внутримирной жизни человека завета, утрачивает какое-либо право на таковое вмешательство», поскольку сам он не связан с этой жизнью мира феноменов. Его ответственность за синтез своей собственной творческой способности не зависит от реальной жизни самого же ума. «Отсылка самоопределения (свободы) к ноумenalным корням представляет собой либо издевку, сарказм (однако Кант здесь, увы, очень серьезен и вполне прямодушен), либо она вообще ничего не означает, кроме имплицитного признания, что кантов проект себя синтезирующей мысли, т. е. проект мысли, берущей на себя ответственность за свое функционирование в качестве причины самой себя, фактически не состоялся» (с. 381).

Но — тут и возникает ответ (или понимание) на возникшее в постмодерне отношение к человеку как не нуждающемуся в определении через ум. «С этого момента, с исчезновения “зацепленности” мысли в жизни окружающего мира, собственно, и начинается **разрыв мысли и жизни**… расхождение ума и веры (хотя, на мой взгляд, это расхождение началось еще в Средневековье. — С. Н.). Здесь как раз и рождается главное событие постмодерна — утрата культурой постмодерна феномена человек» (с. 429). Да еще и сарказм, связанный с обращением к бессознательному, поставленному якобы на место ума. Как будто известно, что это такое? Как пишут Черняк и Роклин, человек, по М. Фуко, «инкапсулирован в своем собственном бессознательном или, что то же самое, в своем языке. То есть только там, где мутно» (с. 429).

Почему, однако, мутно? Или мутно, но не в смысле «непродуманно», а в смысле проявления интуиции как свернутой логики, или, говоря словами Николая Кузанского, непостижимо проявленного. Это как раз место, где можно все понять, если попытаться понять ту логику двусмысленного (эквивокативного), что занимала средневековую мысль, интересовавшую Ж. Лакана, автора выражения «бессознательное структурировано как язык», много писавшего об Августине, открывшего двойственный смысл слова, понятийно-образного и акустического, и высказавшего схожую с Августином мысль о двойном смысле слов. Августин же специально этому посвятил два, по крайней мере, труда — «О диалектике» и «Об учителе», где писал о том, как vox significativa может ускользать в силу собственной многозначности от означаемого. Это ускользание Августин называл неясностью, сохранявшейся до тех пор, пока двусмысленность не замечали и не ставили

слово в определенный контекст, превращая его в двусмысленное. Но это неясное представлялось загадочным лишь до тех пор, пока не открывалось означаемое — то, что имелось в виду. Без понимания этого действительно курицу можно принять за петуха, что мы имеем сегодня в нашей действительности — четкое *qui pro quo*<sup>4</sup>. Если иметь в виду все смещения и сгущения, происходящие при действии бессознательного, то их Лакан сравнивал с тропами метонимии («слово в слово») и метафоры («слово за слово»). Я помню, как, в начале 1960-х годов приступая к изучению «Исторической библии» Гийара де Мулэна, перевода «Схоластической истории» Петра Коместора, я удивилась его желанию перевести все «слово в слово», хотя он все в ней переиначил. Я упустила, что эти смещения и сгущения так же, как и понимание истории как про-зрения, как о напряженном видении того, что видится смутно, но видится и угадывается как неиное. Не случайно и авторы «Завета и метафизики» признают (по другим, разумеется, основаниям): «постмодерн можно понять также и как уникальный экзистенциальный шанс культуры, шанс окончательной победы культуры над варварством. Ибо оправдать … постмодерн можно, если понять его не как бунт против культуры Запада, а как переоткрытие **ее начала с самого ее начала**». Это то, на что направлена и мысль Черняка и Роклина как авторов, желающих вернуть начало, но они предпочли совершить, как сказал бы Курт Воннегут, «времетрясение», найти точку слома и вернуть метафизически выраженный иудаизм, представив его в той версии, как он существует, по крайней мере, у авторов, или может существовать сейчас, в XXI в.

Термин «синтез», любимый, как замечают авторы книги Кантом, определяемый обычно как познавательная операция, вызывал (лично у меня) и до сих пор вызывает некоторое непонимание: разумеется, это, судя по этимологии, сочетание, соединение различных элементов в одно целое, но вот как это происходит и какие элементы имеются в виду. Если это сход, то, что у Августина называлось *concurrus*, схождение к единому, то эта операция предполагает и сознавание, связанное с искусством делать какую-то вещь (будь то корона или умение управлять лошадьми), и некую врожденную интенцию, или некое механическое соединение, которое может ничего не означать и зависеть от того, как это обозначат люди и внушиают друг другу, что так оно и есть. Писатель Курт Воннегут, которого называют, как и Достоевского или Льва Толстого, философом, рассказывает, как его брат, известный химик Бернард Воннегут расплющивал комки краски разных цветов и густоты между какими-нибудь твердыми листами, потом эти листы разъединял, и перед нами оказывались ветвящиеся пятна то ли деревьев, то ли грибов, то ли дырявых зонтиков. «Он прислал мне цветные оригиналы, и мне они очень понравились»<sup>5</sup>. Это, конечно, юмористический эпизод, но смысл тот же. Как происходит синтез красок, бумаги, интуиции, сознания, бессознательного, как соединяются божественное и человеческое? Средневековые мыслители (можно назвать их не-философами, хотя Августин прямо себя обьявляет таковым в «Христианском учении») говорили не о единстве апперцепции, они говорили — почти на пальцах — предлогами «из» или «в», или «из» и «в» вместе. Они использовали предлоги для

---

<sup>4</sup> С бессознательным трудно даже и с Фрейдом, и с Юнгом, и с Лаканом. Я знала человека, который написал много хороших книг и тотчас забывал, что написал, продолжая жить обычной жизнью. Когда ему напоминали про им самим написанное, он даже удивлялся, как это бессознательно, т. е. не вызывая никакой настороженности, он это написал, оставаясь и до, и после в полном сознании и разумении.

<sup>5</sup> Воннегут Курт. Времетрясение. М.: АСТ, 2022. С. 149–150.

выяснения этого единства и видели неискоренимую трудность именно в понимании богочеловечности, в ускользании от показа (понимания) двойственности единого.

Надо сказать, что взятного об этом сродстве, по-латыни выраженным словом «*concrescere*», сказано мало при множественности попыток взять этому. Я попыталась было выстроить логику Бозия, поставившего вопрос о двух природах Христа в одноименном трактате. Получалось или арианское усыновление (философ жил при арианском дворе), или произведение какой-либо вещи с помощью искусства. Да и Христос становился Христом не потому что Сын Божий, а через отменное исполнение завета сыном человеческим, выбирая из возможного лучшее и простое: волю держаться божественного устава и не грешить<sup>6</sup>.

Это безусловно «работает» на совершенно взятные мысли Черняка и Роклина, что Бог и человек — изначально разное, хотя со-творческое, со-авторское, партнерское, помогающее друг другу, неразрывно связанное условиями завета, что божественный ум и человеческий ум — разные вещи, человек жив не божьим умом, а своим собственным, сотворенным не от субстанции божества. Это понималось, но этого не хотелось. Христианская мысль серьезно работала над установлением способа освоения божественным человеческого. Ей уже и в IV в. (не то, что в XVIII в.) не хватало определения человека и как «мыслящего», и как «смертного». Чувствующим он был, как и живым, по роду своему, но, как выделенный из рода, считался и бессмертным, и бесконечным-вечным, так как в нем обитал Бог. Это сказано четко в первых параграфах первой исповеди Августина, где ставится вопрос, откуда человек, в котором есть место для Бога. Наличие такого внутреннего места, разумеется, давало основания для признания его богочеловечным, хотя ставило и вопрос: быть человеком, в котором есть место для Бога, и быть богочеловечным, «пропитанным» божеством, одно ли это и то же? Первое связано с античным представлением о вселении бога в тело, второе — с нераздельностью божечеловеческого. Правда, это можно понять как то, что «неподражаемо и непродолжаемо» (О.А. Седакова), как образ, на который оглядываешься, но не исключено, что под «местом» понимается память об иудейских истоках. Вызвал же Августин гнев Иеронима именно за уважительное отношение к историческому, т. е. буквальному прочтению Ветхого завета (история от корня \*weid — «видеть», «знать» и \*wer — «воспринимать органами чувств» — это и значит то первое, что увидел, подобно букве, начинаящей слово).

Авторы показывают путь, по которому могла бы пойти мысль, связанный с пониманием жертвенного единства человека с Творцом, где жертва понята как сакральное умирание, как акт творения самого себя, превосходящего в нем пределы собственной жизни. Этот путь оказался неожиданным, напоминая ту тропинку в ничто, которую закрывала Алетея в поэме Парменида. Интеллектуальная традиция оказалась выраженной (в определенном смысле завершенной) учением И. Канта, которое Черняк и Роклин считают несостоявшимся проектом, ибо мысль, или разум в нем оказался внешним относительно реальной телесной чувственной жизни, в то время как ум это и есть жизнь. (Надо заметить при этом, что с понятием «жизнь» философы, медиевисты в том числе, работают мало, я помню, как удивилась, не найдя этого у одного замечательного исследователя аргумента Ансельма Кентерберийского, у которого жизнью назывался сам Бог.) Но этот проект имеет эвристическую силу, ибо «озадачивается своим собственным участием в осмыслении (т. е.

---

<sup>6</sup> См.: Неретина С.С. Средневековый человек и его проблемы. М.: Голос, 2025. С. 192–217.

в наделении смыслами) своего собственного жизненного мира» (с. 381), и связано это с совершенно новым понятием.

Термин «синтез», не исключено, — свидетельство того, что с задачей объяснения соединения двух несоединимых природ мысль не справилась, как не справилась к XVIII в. с двойственностью слова, с термином «эквивокация», хотя в «Критике чистого разума» Кант, по крайней мере дважды, вспоминал о generatio aequivoca, там, где он говорит о путях мыслимости необходимого соответствия опыта с понятиями о его предметах: «или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным. Первого не бывает в отношении категорий (а также чистого чувственного созерцания), так как они суть априорные, стало быть, независимые от опыта понятия (говорить об эмпирическом происхождении их означало бы допустить своего рода generatio aequivoca). Следовательно, остается лишь второе... (как бы система эпигенезиса чистого разума), а именно что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще<sup>7</sup>, о чем писали Черняк и Роклин в свободной форме, не упоминая этой порождающей эквивокации, оставшиеся без перевода. К началу XIX в. почти забыли об этом, напоминал Маркс, но и сам он имел в виду уже нечто иное: не Слово, которое Бог, а упоминания Рикёром и эквивокации, и средневековой тропологии переводчики просто игнорировали, в русском тексте это не опознать.

Синтез связан с созерцанием (основным умным действием средневекового философо-теолога), у Канта один из параграфов в Приложении называется «О синтезе схватывания в созерцании», в котором он описывает созерцание, почти как Боэций универсалию: «содержащееся в одном мгновении, всякое представление может быть только абсолютным единством. Чтобы из этого многообразного получилось единство созерцания (как, например, в представлении о пространстве), необходимо, во-первых, обозреть многообразие и, во-вторых, собрать его вместе; этот акт я (Кант) называю синтезом схватывания, так как он направлен прямо на созерцание, которое, правда, представляет нам многообразное, но без помощи синтеза никогда не может вызвать многообразное, как таковое, и притом содержащееся в одном представлении. Этот синтез схватывания должен совершаться также a priori, т. е. в отношении неэмпирических представлений». У Канта таких раннехристианских опор много, он на них не ссылается, он их встраивает в свою концепцию по-лакановски «бессознательно», поскольку они уже образовали ум. Но образовали так, что он захотел от них или избавиться, как хотел избавиться от диалектики, или изменить их значение, той же диалектике, которую он считал софистическим искусством, видом обмана и которая причисляется им «к логике скорее в форме критики диалектической видимости», хотя в средние века это была scientia disputandi, с помощью которой Августин, например, автор трактата «О диалектике», пытался понять переход внутреннего мыслеслова во внешнее, воплощавшее слово в вещь. Впрочем, и Кант признает трансцендентальную диалектику, которая содействует «скептическому методу; она дает пример огромной пользы этого метода, приводя совершенно свободно друг против друга аргументы разума, которые, хотя в результате и не дают того, что мы искали, тем не менее дают нам нечто полезное

<sup>7</sup> Кант И. Критика чистого разума // [https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kant\\_immanuil/kritika\\_chistogo\\_razuma.html&ved=2ahUKEwj26Jyl45GPAXtEHsgSMg4QFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1tOp0DSCM4A9ge3Yr9Miuv](https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kant_immanuil/kritika_chistogo_razuma.html&ved=2ahUKEwj26Jyl45GPAXtEHsgSMg4QFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1tOp0DSCM4A9ge3Yr9Miuv). Дата обращения: 10.08.2025. На этот ресурс — все дальнейшие ссылки на Канта.

и нужное для исправления наших суждений». Но отказ чувствам в способности судить о предмете — свидетельство того, что Новое время действительно представило себя как именно новое, ибо в старом (антично-средневековом) чувствование понималось и как мышление: слова «я чувствую, что это так» могли быть поняты как «я думаю, что это так». Ум в Средневековом, не нововременном христианстве, это не ум, вмонтированный в мозг, он был «сведен, — как говорил Августин, — в сердце», было даже выражение *sensus mentis*, не говоря уж о близости слов *sensus*-чувство и *sensus*-смысл. Сердце — средоточие всей внутренней, в том числе умственной жизни человека.

И это то же «то бесценное, что средневековая христианская философия оставила Новым временам». Не менее ценное, чем «образ (феномен) человека как жертвенной твари, чья жизнь вершится ее ответственностью за судьбы Божества. Она оставила нам, и именно — как проблему философскую (!) то жертвенно-заветное отношение твари и Творца, которое только и определяет последнюю суть и смертной жизни человека, и божественности его Божества» (с. 449). Это так же, на мой взгляд, верно, как и то, что «понятие “внутримирной жизни человека завета”... отличается от кантона понятия чистого разума... “лишь тем”, что оно выстроено на основе понятия “полнота опыта”» (с. 449). «Внутримирная жизнь есть жизнь собственно. И она же есть ум собственно» (с. 450).

Полноту жизни обеспечивает и понятие созерцания у Делёза, развернутое им в «Различии и повторении» и связанное с повторением в созерцающем разуме, функция которого — сокращать, сращивать привычку. Она относится не только к сенсомоторике, но к тем первичным привычкам, из тысяч пассивных синтезов, из которых мы стоим. И мы существуем только в созерцании, сращении того, откуда мы произошли. Весь мир втянут в это созерцание: пшеница — это сращение земли и влаги, полевая лилия как слава небес, боги и богини, камни и леса, животные и люди, наши действия и наши потребности, наши маленькие «я», которые созерцают и делают возможными как действие, так и активного субъекта<sup>8</sup>. Весь мыслящий мир все-таки занят тем, что выясняет, что такое человек, при том, что он считает его мыслящим существом, и как он дошел до жизни такой.

2. «Христианство, разумеется, не язычество, — пишут они, — а одна из религий завета, возникших из общего иудейского корня. Но именно христианской традиции в высшей степени сродственно это языческое понимание человеческого ума как божественного начала в человеке» (с. 438). В иудаизме же ум собственно человеческий.

Конечно, хорошо бы подробнее прочитать, каким образом возникли эти два ума: собственно ум, который Бог, и ум исключительно человеческий, впрочем, упомянут еще и языческий ум. Возможно, я упустила их определения, но по мере чтения складывалось впечатление, что речь идет о человеческом уме, основанном на сакральном опыте (в книге речь идет об изначально сакральном антропогенезе), к которому, как и к уму, много вопросов. Что касается ума, то никуда не деться от факта все-таки сотворенности человека Богом, но тогда что-то божественное в нем есть. У христиан часты такие ответы на сложные вопросы, как «нам нет дела до выяснения причин желаний Бога», поскольку они нам недоступны (так в «Исторической библии» каноника Гийара де Мулена). Да и учитывается ли, например, что *sacer* — не только «священное», но и «достойное наказания», «проклятое»? При свободе воли это возможно. Судя по авторским высказываниям,

---

<sup>8</sup> См.: Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1969. С. 98–100.

сакральное — это нечто принятное в качестве основания жизни, но человек, пока не избран в определенное сообщество, обладающее своими правилами, ритуалами, которым нельзя изменить и которые должны служить кодами коммуникации, фокусируясь только лишь на экзистенциальных функциях, — не человек. Сакральное жертвоприношение, как считают авторы книги, — это явление жизни как целое, жизнь как феномен жизни, открытие жизнью самой себя в своей целостности, но главное — это «экзистенциальный процесс становления человеческого существа qua человеческого» (с. 92).

Следствие этого разрушает строго рода-видовую нисходящую последовательность. Человек продолжает оставаться «существом, которое... принадлежит своему роду, как и к роду живых существ вообще», но это непривычная принадлежность. Иерархически род не выше нисходящего вида «человек». Это-то в рассуждении самое интересное. Человек иерархически не ниже рода, «поскольку он берет на себя ответственность за присвоение себе этого рода. Он принадлежит своему роду, т. е. своему естеству, отнюдь не естественно, а лишь постольку, поскольку он должен своими усилиями делать свой род принадлежащим ему, человеческому индивиду. Именно этот факт, — продолжают авторы, — и открывается обрядом жертвоприношения: не человек должен принадлежать роду, а род должен стать принадлежащим человеку. Как человек он ответственен за то, что родовая жизнь идет к нему и таким образом становится жизнью человеческой» (с. 92). Я не знаю, удачно ли здесь выражение «обряд жертвоприношения», термин «обряд» нагружен «внешними» значениями совокупных действий, но не это привлекает внимание.

В двух произведениях, названных «Диалектика» и принадлежащих Аврелию Августину и Петру Абеляру, проводится мысль о двусмысленности слов. Оба предлагают отличный от аристотелевского внутренний механизм единой и существующей *per se* субстанции слова. Они не пишут об обряде жертвоприношения, а Августин, споря с Аристотелем, не упоминает его имени, Абеляр упоминает, но скорее критически. У них иной стиль мысли, именно стиль, хотя наверняка и настрой иной, но сейчас это не суть. Узус слова для обоих предпочтительнее строго терминологического его значения. «Когда мы говорим „мертвый человек“, мы обнаруживаем, что имя меняет значение в зависимости от того, что с ним связывается, потому что „человек“ имеет здесь тот же смысл», что живой человек... Точно так же в высказываниях «простая вещь» и «простая предпосылка» одно и то же слово «простой» употребляется в разных смыслах слова<sup>9</sup>. Абеляр здесь намекает на проблему, получившую в литературе название «теологического фатализма» и поставленную в 9-й главе трактата Аристотеля «Об истолковании». Проблема основана на принципе логической бивалентности и связана с высказываниями о будущих случайных событиях. Суть ее в том, что истинность/ложность высказывания о каком-то событии влечет необходимость/невозможность этого события. «Из неограниченного применения принципа логической бивалентности (двузначности) выводится, что все события оказываются предопределеными, и поступки людей тоже», т. е. свобода воли человека невозможна<sup>10</sup>. Здесь, однако, речь не о возможности/невозможности свободы воли, при любом предопределении связанной с человеческим выбором, а именно об изначальном усилии человека выразить то общее, что уже у него внутри. Для Августина, Боэция и Абеляра любая

<sup>9</sup> Abélard. *Du bien suprême (Theologia «Summi boni»)* / Ed. J. Jolivet. Montreal — Paris, 1978, p. 112.

<sup>10</sup> Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего. М.: Наука, 1990, с. 8. Предопределенность у Боэция как раз зависит от выбора человека.

вещь — субъект-субстанция, т. е. содержит род в себе, как то, что сообщает жизнь конкретной вещи. Абеляр, кстати, применяет ту же логику, что авторы книги (ниже мы это увидим), когда говорит, что лишь «на том основании, что человек есть, требуется, чтобы было животное, но не наоборот. Поэтому, поскольку существование человека требует существование животного, но не наоборот, о значимой силе их имен свидетельствует изречение, по которому имя “человек”, означающее “разумное смертное животное”, указывает на всю природу живого существа»<sup>11</sup>. Термин «субъект» означает подлежащее, основание (фундамент) и субстанциальную предрасположенность (предположенность, *suppositum*), при том что субъект, как пишет Абеляр в «Глоссах к “Категориям” Аристотеля», — это пред-положение человека и животного относительно обозначаемого<sup>12</sup>. Это полагание значения внутри обозначаемого значит, что акт обозначения и его результат — значение — интенциональны друг другу (Абеляр выдвинул термин «интенция» и теоретически, и экзистенциально обосновывал его). В этом акте субъект как действующее начало и содержание, которое мыслится, взаимосвязаны и взаимозависимы.

Разные обоснования для становления родовой жизни индивидуально-человеческой свидетельствуют о разных путях к нему (категории назывались в средние века предикаментами, пред-указаниями и даже пред-сказаниями). При этом надо заметить, что Бозций предложил два понимания общего: универсалии (*universalia*, общее в одно и то же время целиком и полностью находится в вещи) и коммунии (*communia*, единство множества, Абеляр и вовсе назвал это *collectio*), при анализе общего нужно учитывать обе позиции на основании контекста в соответствии с пониманием эквивокально понимаемого слова, о чем Августин заявил в «Диалектике». В этой двойственности и общее имеет место (как у Августина в «Исповеди» в субъекте, и субъект (заметим, активный субъект) стремится к своему месту в том общем (в том ином, чем он сам).

Средневековые проникнуто идеей речи как вещи, которая сказывается о себе (ее и назвал Бозций *substantia subiecta*, склав воедино обе сущности Аристотеля). Любая вещь характеризуется порождающей способностью говорить о себе самой. Понятие интенции (как взаимопредположенности акта и содержания, когда субъект предполагает субстанцию и субстанция предполагает субъекта) есть основополагающее понимание вещи, существующее практически во все время Средневековья, включая философио-теологию Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота, развившего в *haecceitas* понятие *hoc est* Абеляра. При этом, конечно, есть вещи и вещи: истинная вещь единична и единственна — Бог, прочие — сами по себе и своего рода вещезнаки, которые метафорически называются тоже вещами — это следует из диалога Августина «Об учителе», предварившем определение вещи как неиной и иной Николаем Кузанским. Говорящий средневековый человек (мыслители специально обращали на это внимание — не просто на действия, на повседневную и сакральную жизнь) — это человек религиозный по определению его говорящим, пропитанный словом, которое сакрально изначально, оно родилось в таком ином, о котором нет сведений, у неведомого Бога, и которое Бог. Такой человек не просто каждый раз, говоря, принимает жертву Богом, ибо Слово принадлежит Ему, но и сам жертвует Богу, ибо и он говорит. *Sacerdos*, жрец — так назывался у католиков священник.

---

<sup>11</sup> Петр Абеляр. Теология «Высшего блага» // Петр Абеляр. Теологические трактаты. М.: Голос, 2010. С. 376.

<sup>12</sup> См.: Pietro Abelardo. Scritti filosofici / Ed. M. Dal Pra. Roma, 1954. Р. 55.

Здесь дело идет о взаимопожертвовании. Человек прилагает к этому неимоверные усилия, часто неуспешные (по Боэцию, успеха добился только Христос). Но именно усилия важны, и именно для жизни. Августин в «Диалектике» вовсе не случайно букву «V» считает самой важной, ибо с нее начинаются *vis* (сила), *vita* (жизнь), *vir* (муж) и прочие слова, способствующие усилию духа. Поэтому вряд ли можно считать такое умонастроение полностью противоположным иудейскому. В крестовых же походах принималась и сакральная смерть за Гроб Господень. «Как случилось, что, презрев цвет мира, такие массы вняли голосу Божию, покинули жен, родных, именья и, по евангельскому велению, последовали за Богом, зажженные любовью к нему и исполняясь его вдохновения? Великие страдания перенесли наши воины. Они терзались невыносимыми муками голода и жажды. Их распинали, избивали, с них сдирали кожу и отсекали члены»<sup>13</sup>. Но, разумеется, этот пример — лишь для памяти о том, что смерть есть другое жизни. Основная жертва — голос, в котором тонут категории Аристотеля, один из вариантов предикаций. Род оказывается одним из статусов человека (Абеляр ввел понятие «статус»), что позволяло не думать о сущности, кроме того, что люди схожи в бытии-человеком как некоем «общем основании», позволяющем разные вещи называть общим именем. «Ведь мы часто называем именем причин то, что никакой вещью не является, когда говорим, например: „Он бранился, потому что не хотел идти на форум“. Высказывание „он не хочет идти на форум“, которое выставляется в качестве причины брани, не является никакой сущностью»<sup>14</sup>. В данном случае имеются в виду некие естественные структуры или природы (*natura*), которые легитимируют наложение общего имени. Но голос — это то, что, постоянно завершаясь (умирая) и постоянно воспроизводясь, обеспечивает жизни воскресение, в чем, скорее всего, и состоит введенное Черняком и Роклиным понятие хитрости жизни — Средневековью с его постоянным переиначиванием жизни, где смешное мгновенно могло обернуться серьезно-трагическим, это понятие соответствует как нельзя больше. Оно ведет к рассказу о некотором событии в его возможном и предполагаемом двойственном (эквивокальном, двуголосом и двуосмысленным) прочтении. В «Римских деяниях» (XIII в.) мы читаем анекдот про Перратина, скорбящего о повесившихся женах, и о его соседе Аррии, который просит побеги от дерева, на котором повесились его жены, чтобы и жены соседей могли сделать то же самое, а в моралите к анекдоту читаем, что Перратин — дьявол, ибо его жены — честолюбие, сладострастие и гордыня, о чем нельзя жалеть, а Аррий — добродорядочный христианин. Вовсе не случайны и постсредневековые романы Ф. Рабле или М. Сервантеса.

Но вот не менее серьезное, а при анализе книги «Завет и метафизика», может быть, и более серьезное: о том, что Бог — Бог, а человек — человек есть в «Теологии “Высшего блага”» Петра Абеляра в параграфе «Инвектива против иудеев», во фрагменте, где он говорит об ожидаемом Мессии, который «будет всего лишь человеком, не Богом»<sup>15</sup>. Как он пишет: иудеи, конечно, признают, что все сотворено Богом, но с идеей Слова сложно. «Бог, как человек, то говорит, к примеру, “Да будет свет” (Быт 1, 3), то молчит: конечно же,

<sup>13</sup> Эти слова Фульхерия Шартрского, написавшего хронику 1-го крестового похода, цит. по: Добиаш-Рождественская О.А. Эпоха крестовых походов (Запад в крестоносном движении). Общий очерк. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 1.

<sup>14</sup> Петр Абеляр. Логика «для начинающих» // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 174.

<sup>15</sup> Петр Абеляр. Теология «Высшего блага» // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 274.

изменчива вечность Божества, ибо не всегда Он говорит „да будет свет“ или что-либо иное, что уже было сотворено! Что за необходимость была в слышимом слове прежде устроения мира, когда еще не было никого, с кем можно было бы разговаривать, и никого, кто мог бы услышать? Разве не попусту произнес Он Слово, если не было творения по Слову, тем паче, что Ему достаточно было только воли, и не было еще никого, кого можно было бы наставить услышанным Словом? Ради кого Он мог изречь Слово, ведь ни одного места еще не было сотворено, не был сотворен даже воздух, с помощью которого образуются слова? Посредством каких органов Он мог бы образовывать слова, поскольку не может быть ни рта, ни какой-либо части у Того, Что совершенно просто и неделимо?»<sup>16</sup> Они, говорит Абеляр про иудеев, читают Писание, учатся, «читая — признают, но признавая — не верят»<sup>17</sup>. Но ведь и авторы «Завета» заявляют, что они представляют иудаизм не как веру, а как онтологию. И это значит, что подобная попытка была когда-то предпринята, правда, без термина «онтология», но с опорой на жизнь: Абеляр цитирует, поясняя мысль иудеев, книгу Иова (33, 4), где сказано, что «дыхание Вседержителя дало мне жизнь».

Может быть, здесь стоило бы искать разлом между иудейством и христианством, в XII в., веке крестовых походов не на жизнь, а на смерть? Тем более что книге не хватает «живых» отсылок к источникам — она соотносится все-таки больше с антично-нововременной мыслью и собственным разумением, к которым, как кажется, не всегда точно пристегиваются Фома Аквинский и Николай Кузанский.

Все надо перечитывать и передумывать — главный простой и плодотворный вывод из прочтения книги.

Все же любопытно: Абеляр начинает разбирать первые стихи Библии — самое начало, где упоминается Бог. «То, что у нас называется “Бог”, — толкует он, — в еврейской Истине употребляется “heлоum”, то есть множественное число от единственного “hel”»<sup>18</sup>. Читая и переводя это место у Абеляра, я вполне удовлетворилась его объяснением. Но прочитав «Завет», вряд ли так просто опустила бы это место без дополнительного комментария, благо что к этому взывает сам Абеляр. «Почему же здесь не сказано “hel”, то есть “Бог”, но “heлоum”, что в переводе с еврейского означает “боги” или “судьи”?» И объясняет смысл такого употребления слова: «Разве не для того, чтобы сообразовать это с множеством Божественных Лиц, допуская, таким образом, множество внутри Бога... но не по разности субстанций, а по свойству Лиц? Ибо в том же месте осмотрительно позаботились о том, чтобы продемонстрировать единство субстанции, так как там употребляется “сотворил”, а не “сотворили”»<sup>19</sup>. Ну, положим, сказано «сотворим», на это обратили внимание Черняк и Роклин, считая, что это обращение Бога к человеку, приглашающее его к дальнейшему творению его самого. Но вот как возразил им Гийар де Мулэн в XIII в. Нет, говорит он, не Бог говорит с человеком, а Троица между собой. А поскольку догмат о Троице разъяснялся трудно, «Историческая библия» писалась для школьников, то все рубрики, что сделаны в книге, начинались со слов «Как св. Троица творила мир», «Как св. Троицы творила человека» и т. п. В свое время, когда я писала об «Исторической библии»

---

<sup>16</sup> Петр Абеляр. Теология «Высшего блага» // Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 275.

<sup>17</sup> Там же. С. 274.

<sup>18</sup> Там же. С. 267.

<sup>19</sup> Там же.

(1961 г.), такое вольное обращение с текстом ошеломило меня. Расчет христианства с иудаизмом не был принят в расчет.

Хотя это — очевидная демонстрация разлома умонастроения в XII–XIII вв., но эта демонстрация обнаружила и то, о чем я выше сказала: история предстала как палимпсест: одно не то, что оспаривает (Гийар ничего — в отличие от Абеляра — не оспаривал), а просвечивает сквозь другое. Да и термин «палимпсест» возник в Средние века.

Христианин, персонаж «Диалога между Христианином и Иудеем» Гиллельма Кампелльского (Гильома из Шампо), полагает, что вера исключает рациональные доказательства как систему аргументации (выстроенную на идее интенции, умения рассуждать и проверять, пользы — всего, что исходит из Аристотелевых «Категорий»<sup>20</sup>), ибо только в этом случае она заслуживает вознаграждения. Ее истинность — в авторитете Священного Писания. Ее доказательства — это «повторяющиеся примеры», понятные любому человеку. Гиллельм настаивает на таких способах научения, как усвоение и запоминание правил, повторы. Он понимал закон как неустранимое моральное долженствование. Ветхий завет — закон «плотский», т. е. дан для людей из плоти, но он касается и земной жизни, и небесной, отождествляя плотское и духовное, что вместе составляет жизнь: «Мы равно воздерживаемся и от свинины, и от греха, — утверждает Иудей. — Так мы и соблюдаем обычай (церемонии) закона и обрезание плоти, стараясь не упустить и духовного смысла». Святость плоти здесь подчеркивается, как подчеркивается и «самое тяжкое»: «При вслушивании в Него — понять то, что Неизменный Господь установил речением своим как изменчивое»<sup>21</sup>. Постоянство этого ума в изменчивости, каковой обладает и речь, благо что она с сотворения человека двойственна: сначала говорит Бог, а потом все созданное заново именует человек, в которого Бог вдохнул дыхание жизни, из каковой спиритуальности человеку еще надлежало выделить ум: в средневековых текстах часто выражение «я чувствую» означает «я думаю».

Стилистически вполне соединялись метафизические рассуждения об уме, понимании-интеллекте, понимании как пище для человека и вполне плотские рассуждения о действительной земной пище. Никому в голову в то время не пришло бы специально создавать «научный стиль». Да и видели они иное, чем мы: пять цветов радуги, а не семь, цветом считался и черный; видели ангелов и дьявола не метафорически.

В XII в. жестко различились позиции мистического и аналитического разума, персонализируемые Гиллельмом Кампелльским (Гильомом из Шампо), Бернардом Клервоским, с одной стороны, и Петром Абеляром — с другой. Первый из них практически не различал конструкционные (грамматические) связи и связи предикации (чем занимались диалектики, хотя Гиллельм изначально возглавлял диалектическую школу). Главное внимание им уделялось Слову, которое Бог, и которым Бог наделил человека, Бог. Но Слово — вот это интересно — в том хронотопе (термин принадлежит Августину), который назывался *aeterna tempora*, вечными временами, сначала было произнесено без одухотворения Любовью. Поэтому в XII в. не могли без возражения быть произнесены слова «любить Бога — то же самое, что быть любимым Богом», какие были произнесены в XV в.

<sup>20</sup> См. об этом: *Петр Абеляр. Логика «для начинающих» // Петр Абеляр. Теологические трактаты*. С. 140–142.

<sup>21</sup> Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья / Научн. ред. С.С. Неретина, рук. проекта Л.В. Бурлака. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 221.

Николаем из Кузы<sup>22</sup>. Дьявол (тот, что у Черняка и Роклина назван Сатаном) в «Диалоге между Христианином и Иудеем» Гиллельма выступает не как божественное сомнение (признак разума), а как тот, кто сотворен был без любви, а потому, словно мстя за это, скрывает известное ему решение Бога: «Чтобы случилось искупление, нужна была не просто божественная природа, но божественная природа, “облекшаяся плотью грешницы”. Этого-то “рожденного от жены” богочеловека Бог послал в мир, именно он “подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы получили они усыновление Божие” (Гал. 4, 4–5). Это таинство было скрыто дьяволом, который знал о нем из Писания… Если бы дьявол, со страхом ожидавший его Пришествия, не знал о том, что Бог находится “здесь”, Господь не был бы распят. Не Бог, а дьявол сподобствовал распятию. Это он “возбудил злобу иудеев”»<sup>23</sup>. Значит, дело не в разнице идеологий, а в коварстве сильного, политически чуткого существа. Но это значит и то, что допускается альтернативная история: сотворенное Неизменным Богом изменчиво, история может быть переиначена волею одного существа (это о роли личности в истории), божественное предопределение действует только при свободе выбора твари, свидетельствуя о двойственности видения, об игре ума, который ведает, что творит, но не ведает, что сотворит — будущее время, значимое для иудейского ума, не менее значимо и для ума христианского. Это знал Августин, у которого время течет из будущего, и им происходит настоящее время. Но это показывает, что творение — не одноактно, что мысли Бога, как именно мысли, свойственно изменение, что и есть ее константа, и не исключено, что Любовь — не синоним Бога.

Абеляр строго, не исключено, что под влиянием диалектических бесед с Гиллельмом (он был учеником в его школе), различает между конструкционной связью и предикативной. «По силе конструкции, пишет он, — “есть” соединяет человека и камень, да и любые именительные падежи, точно так, как животное и человека, скорее, для обнаружения понимания, чем для демонстрации состояния дел. Конструкционная связь, следовательно, корректна всякий раз, <как> обнаруживает завершенную мысль, [независимо от того], существует ли она в таком виде или нет. Но связь предикации, которая нас здесь интересует, касается природы вещей и демонстрирует их истинное состояние»<sup>24</sup>.

Мы читаем, как кажется, разные истории: Черняк и Роклин — иудейскую, Августин, Гиллельм, Фома Аквинский, Николай Кузанский (о нем ниже) — антично-иудейско-христианскую, иначе выстроенную, не линейно, а как в палимпсесте, где слои старого времени просвечивают сквозь слои нового. Потому задача представления одного строя мысли для одних почитателей Ветхого завета и иного строя мысли, отпавшего, для других его почитателей, припавших якобы к другому или — скорее — находивших у них поддержку и представивших синтез этих мыслительных структур, как задача дифференции точна, но вряд убедит в исторической правильности. Пожелание Гераклита: «Должно следовать общему (логосу)» до сих пор остается пожеланием, ибо «хотя этот логос — общий, большинство людей живут так, будто у каждого из них свой особенный рассудок»<sup>25</sup>. Без

---

<sup>22</sup> См.: Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. С. 337.

<sup>23</sup> Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. С. 220–221.

<sup>24</sup> Петр Абеляр. Логика «для начинающих». С. 169.

<sup>25</sup> Цит. по: Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб.: Наука, 2014. С. 148.

неучтенных изменений не восстановить правильности. А с их учетом, может быть, и линия окажется ломаной.

Но Черняк и Роклин уповают именно на иудаизм как на будущее онтологическое состояние человека, и в этом — новая старая метафизика. Однако какое отношение имеет иудаизм к обсуждению метафизики субъекта культуры Запада, т. е. культуры, выстроенной христианством? Средневековое христианство не выстраивало культуры. Начиная с 1990-х гг. я ссыпалась на «Комментарий к “Посланию ап. Павла к Колоссянам”» Амвросия Медиоланского, в котором епископ писал, что этот термин отождествляется с языческой (античной!) традицией, т. е. с повторением старого, в то время как Христос всегда нов, т. е. он всегда в будущем. Павел, писал он, «называет эту традицию, или философию, лживой и безумной, так как она была устроена не властью Бога, но вялостью человеческого расчета, который сковал власть Бога внутри своего знания, чтобы [люди] не помышляли делать иначе, чем может содержать в себе плотский разум»<sup>26</sup>. И этот запрет длился почти тысячу лет, те же Гилльельм и Абеляр употребили этот термин в значении агркультуры и богопочитания. И это значит, что термин нуждается в книге «Завет и метафизика» разъяснения, ибо он употреблен — точно — не в смысле В.С. Библера или М.М. Бахтина. А именно с сакрально-антропологической позиции.

Именно потому мне при чтении книги все время казалось, что меня ведет к замыслу исправить или довести до истины кантовскую метафизику невольно присутствующая гегелевская мысль (причем в восприятии А. Кожева и прежде всего в восприятии им «Феноменологии духа»). «Человек, которым занимается Гегель, это... Человек, появившийся в другой [не античной] традиции, в традиции до-философской, иудео-христианской, единственной по-настоящему антропологической... несовместимой с прежними традиционными наукой и философией. И как раз из этой традиции и взял Гегель понятие свободного исторического Индивидуума (или «Личности») и **впервые** произвел философский анализ этого понятия, попытавшись **согласовать его с основополагающими понятиями языческой философии Природы**»<sup>27</sup>. Именно этот ход мысли ощущается в изданной книге.

Как пишут Черняк и Роклин, «в отличие от иудейского видения сущности человека как партнера Бога в завете и потому как сакральной жертвы, христианство постаралось увидеть подлинную сакральную жертву не в человеке как твари, а в самом Инициаторе завета — в Боге, единосущном со своим божественным Сыном-жертвой»<sup>28</sup>. Но это, вообще говоря, не совсем (точнее: совсем не) так: рожденный Сын считался не Богом, он считался богочеловеком, люди вплоть до распятия называли его человеком по имени Иисус (в средние века даже иногда ошибались, путая его с Иисусом Навином (об этом сказано в том же «Диалоге» Гилльельма), да и после долго решался вопрос о том, считать ли его единосущным Богу или подобносущим, Сыном рожденным или усыновленным. Арианская ересь,

---

<sup>26</sup> Ambrosii Mediolanensis episcopi Commentaria in Epistolam beati Pauli ad Colossenses // Patrologia cursus completus... series latina... acc. J.-P. Migne. V. 17. Parisius, 1845. Col. 429.

<sup>27</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля // [https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kogev\\_aleksandr/vvedenie\\_v\\_chtenie\\_gegelya.html&ved=2ahUKEwi9\\_bvh55uPAxXRQvEDHV8vJygQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0sAqwqMpb7gDqKh7o9spTq](https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kogev_aleksandr/vvedenie_v_chtenie_gegelya.html&ved=2ahUKEwi9_bvh55uPAxXRQvEDHV8vJygQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0sAqwqMpb7gDqKh7o9spTq). Дата обращения: 20.08.2025.

<sup>28</sup> Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. С. 438.

дожившая не до VIII в., как часто говорят, а до XVIII в., Ньютон (1643–1727) был арианином — тому свидетельство.

Конечно, в христианстве делается акцент на то, что человек ищет Бога, «Исповеди» Августина — яркий тому пример. Но и Бог ищет человека, как сказано в тех же «Исповедях», хотя и менее упорно, чем о человеческих поисках. Августин обнаруживает в начале первой же книги эти взаимопоиски: Бог приходит и даже не к человеку, а в нутро человека без его зова. Это значит, что человек постигает истину не ради собственного познания, а ради самой истины, поскольку ею является Бог, в этом смысле он, разумеется, также способствует проявлению его божественности, и в этом смысле христианский Бог, как и иудейский, зависит от человека, хотя именно он подталкивает (помогает) ему в этом. Исследователи христианской мысли подчеркивают личностный характер их отношений, чего без партнерского отношения быть не может.

Речь у Черняка и Роклина идет об изначально сакральном антропогенезе. Клиффорд Гирц в «Интерпретации культур» тоже считает, что все, что относится не к биологии, культура, например, как и разные культуры-обычаи, изначально сакрально, что родовая конституция современного человека (которую некогда было принято именовать «человеческой природой») окажется одновременно и культурным, и биологическим продуктом. Но мне кажется, что когда речь идет о сакральности, речь идет — не говорю о сотворенном человеке, т. е. как разумном обладателе завета (позиция идеологии) — о любом человеке, обладающем речью (просто как о факте), гул или голос которой прорывается сквозь наши голоса из того дальнего далека. Не достаточно ли здесь признания, что мы не знаем, откуда слово, признанием сакрализации? Более того, говоря, мы выбираем слова, которые уже были, уже говорились до нас, раз мы их выбираем, и, говоря, мы верим тому, что говорим сами от себя. Ибо нельзя не верить самому себе, и не потому, что так говорил Августин, а потому, что иначе не бывает ни с кем. Но, разумеется, Слово (как данность говорения) было и остается сакральным, и это касается не только Библии, но и Античности, и прочих времен, в этом смысле разум говорящего всегда неким образом верующий, будучи погружен в такое слово, перед неведением которого трепещет.

Именно поэтому меня тоже уже давно интересует то, что Черняк и Роклин назвали «неисследимой далью череды поколений» (с. 159), от которых остались черепки, наконечники стрел и копий, нуклеусы и отщепы, иногда скелеты, не письмена, но, поскольку они обладали словом, то их голос прорывается сквозь толщу, назовем, времени, событий, эпох. Невероятно интересна заявленная в книге опора на Голос, творящий мир. Жизнь, описываемая Черняком и Роклиным, живет образами и голосами своего видоспецифического мира. Это можно раскрыть и на примере Амвросия Медиоланского, объяснявшего возникновение образа после многодневной молитвы, голос же мог бы быть мгновенным следствием ее долговременности. Начиная с раннехристианского времени именно акцент на голос преобразил саму проблему связи вещи и имени, задав звучность вещания, мгновенно и разно делящего мир, создающего его двусмысленность, не уничтожающую ни одного значения слова и меняющую его выражение и — образность в зависимости от контекста, в который поставлено слово.

Это оказалось трудным для понимания, ибо эквивокация, унивокация, мультивокация, диверсивокация (где корень vox — интонированный звук, голос), которыми христианские мыслители заместили омонимию, синонимию и паронимию, не просто образовывали разные

высказывания (в том числе категориальные), а изменили и представление о вещи, и о самом мышлении. То, о чем пишут Черняк и Роклин, т. е. что каждый образ твари — это то, что тварь говорит о себе, это, можно сказать, ее голос, вещающий «вот я», «я здесь», «я такая», о том же писал Августин и в трактате «О диалектике», и в диалоге «Об учителе», Абеляр — в «Теологии Высшего блага», а я — в каждой своей книге, тщетно пытаясь достучаться до читателей, которые этого не видят, по-прежнему пребывая в греческо-философской атмосфере имени. В отличие от имени голос действительно — нечто принципиально незавершенное и готовое мгновенно перемодулироваться. Каждая тварь предстает как вещающая, т. е. как вещь — неиная относительно самой себя и иная относительно другой (Николай Кузанский). Но вот и отличие: истинная и единственная Вещь в христианстве — это сам Бог-Вещатель, поскольку он не нуждается ни в чем, в означивании прежде всего. Бог же Черняка и Роклина нуждается в человеке, т. е. Он оказывается равной с человеком Вещью.

Любопытно и другое: западно-христианское понимание Божественного Слова-голоса не названо Логосом или, скажем так, Логос был внутренним Словом-Мыслью, а внешним — Verbum. Когда говорили «*loquor*» («я говорю»), имелась в виду внутренняя, не высказанная, речь, когда говорили «*dico*» (тоже «я говорю») — это речь, выраженная вовне, искаженная речь, но именно с нею считались. Соревновались и сопрягались две речи: речь человеческая, та, которой человек по велению Бога нарекал животных, травы, звезды, и та, внутренняя, теснее связанная с той речью, которой Бог давал имена тем же животным. Между ними возникал зазор, не исключено, позволивший философской, скажем, речи отличиться от обыденной (чем — отличием — возмущался Лоренцо Валла). По Черняку и Роклину, если я правильно поняла, именно внутренний человек — еврей. Так вот, если учесть ими сказанное, это — название Verbum — было явным ответом католического христианства иудаизму, как он ими представлен, позволившим отличить их, христиан, от той основы, от которой они отпочковались.

3. Вполне можно согласиться с тем, что различие между иудаизмом и христианством заключается в том, что в первом Бог ищет человека, а во втором люди сами ищут его. Но вот какая причуда случилась с Ансельмом Кентерберийским. Он долго молился, постылся, освобождал ум в поисках аргумента о существовании Бога и вдруг признается: «лез к Богу, а уткнулся в себя»<sup>29</sup>. Фраза эквивокальна. Почему нельзя предположить, что Бог, обосновавшийся в его внутреннем человеке, есть тот ищащий субъект, который и обнаружил его внутри и заставил уткнуться в себя? Взаимовстреченность здесь очевидна. Идея творения, сама по себе предполагающая откровенность Бога миру, вела к пониманию, что средневековый мир мысли пребывал в открытости истины, и эта истина «вся во мне», т. е. во мне Бог — всесильный, всемогущий, вечный, бесконечный, в таком мире не человек стремится овладеть истиной, а сама истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него, т. е. ищет его. Не получается ли в таком случае этакий оксюморон: не каждый человек еврей, а каждый человек — христианизированный еврей, или иудействующий христианин, поскольку Бог и человек взаимно жертвуют себя друг другу? Поскольку слово тропично, оно способно переинчертить все сразу и полностью. Слово-Бог — иносказание, сказание Иным, Богом (Ансельм определил Бога как такое Иное, больше чего

---

<sup>29</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Соч. М.: Канон, 1995. С. 127.

ничего нельзя помыслить). Это тоже можно отнести к тому, что авторы называют онтологической хитростью жизни, и это — не декларация веры, поскольку вера уже дана в Слове, которое всегда раньше любой твари, следовательно, общее с всякой тварью.

Ансельмово «Такое Иное (Aliiquid)» оказалось оселком для Николая Кузанского, который искал не апофатическое, а катафатическо-апофатическое понимание Бога. И нашел для этого утвердительное имя, выражающее свое утверждение с помощью отрицания, — Неиное. «Такое Иное» Ансельма для него было выражением экзистенции Бога через феномены тварного мира. Сам Ансельм дал второе имя «Прослогиону» — «О существовании Бога» (*«De existentia Dei»*), назвав свой аргумент не онтологическим, а единственным. К тому же со временем Боэция под иным понималась *неактивизированная возможность*, т. е. *иное* могло не быть *таким*, т. е. феноменологически выраженным, и, соответственно, ассоциировалось с *ничто*.

Николай Кузанский с его неиным даже не в отличие от Аристотеля, Фомы Аквинского, того же Ансельма, много размышлявшего о «чистом разуме», или Петра Абеляра, а в развитие их мыслей, особенно Ансельма или Абеляра, взялся за разъяснение ничто-возможности и связи его с первоначалом. Он самого Бога определяет как возможностное бытие. Но эта потенциальность воспринимается не как скрытая сила, а как абсолютная мощь. «У Себя Ты не видишь ничего иного, а Ты Сам объект Себя Самого, Ты и видящий, и видимое, и видение»<sup>30</sup>. Вопрос в том, *каким образом* Бог «творит вещи, иные, чем Он Сам»<sup>31</sup>. Кузанец отвечает так, как можно услышать: если Бог таков, то и творить Он должен Самого Себя. Для Кузанца это, однако, абсурд, ибо в таком случае речь идет о *творимом творце* и о вещи, которая есть до ее творения. И Кузанец вначале применяет имя сотворенного к Богу.

Мы мало знаем пограничья Античности — Средневековья — Возрождения. О том, что бытие Бога — это постоянно творящееся бытие, упоминают часто, но без попыток разъяснения того, как творится вещь, иная, чем сотворенный Творец.

Кузанец подмечает удивительную вещь: то, что обычно разводится как противоположное (творец — творение), на деле есть свойство природы Творца. Он возвращает нас к мысли Боэция, давая этой мысли новый поворот: речь не о единстве божественной и человеческой природ (Боэций говорил о Христе), а об изначальном совпадении противоположностей в том доприродном, доничтожном, что и совпадением назвать трудно, и что он называет Неиным — он говорит о Боге как таковом (Который с Сыном одно по сути).

Кузанец пытается разъяснить собственные догадки: если что-то творится, то должно быть и творимое, ибо «не что иное творить и быть сотворенным, как сообщить бытие всему, оставаясь отрешенным. Возвзвать (vocare) к бытию, которого нет, значить сообщить (communicare) бытие и ничто»<sup>32</sup>.

Что это значит? Или это действительно абсурд, или дело в значениях слов? Николай вспоминает о бесконечных глагольно-именных тождествах, применяемых к Богу, догадываясь сообщить о тождестве, например, «творить» и «сообщить» или о различии

---

<sup>30</sup> Nicolaus von Kues. De visione Dei. 49, 3–4. — URL: <https://cusanus-portal.de/content/werke.php.-> Дата обращения: 31.08.2025.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibid. 49, 13.

в словах «*vocare*» и «*communicare*». Оказалось, что «призывать значит творить, сообщать — быть сотворенным»<sup>33</sup>, и об общем их свойстве: язык делает то и другое вместе. Пока он в состоянии произнесения, он творит, завершил речь — сотворил.

Логика Кузанца такова: сотворяемый творец — это первое представление о том, что такое творец, это шаг к нему, это стояние у некой стены «ничто». Второй логический поворот: проницание сквозь имена, когда непостижимо постигается неясное (*incomprehensibilis*)<sup>34</sup>. «Непостижимое» Кузанец выговорил так, что оно стало не только не теологическим, а логическим термином. И далее он возвращается к Ансельмову аргументу, уточнив его, что Бог есть не «такое Иное, что можно высказать или понять (ухватить, *concipi*), но абсолютно превосходящий все таковое до бесконечности»<sup>35</sup>.

В диалоге «О неином» Николай Кузанский как раз более всего противостоит Аристотелю в лице Фердинанда Матима. Подстегнутый Ансельмом, создававшим единственный аргумент существованию Бога, он тоже хотел дать одно-единственное определение Тому, от Кого пошел мир, меняя при определении угол зрения. Ансельмов Бог действительно был Иным относительно вещей этого мира, но Его Самого по Себе нельзя определить через что-то (работает метонимия: слово в слово), Он — Неиное, как, впрочем, и любая сотворенная вещь сама по себе. Но сотворенная вещь, поскольку она находится в ряду с другими вещами, можно определить и через иное, метафорически (слово за слово). Реально Кузанец здесь показывает, как работает средневековая тропология, а не общезвестная формальная логика. Мы видим здесь парадокс: любая тварная вещь есть иное относительно Бога и неиное, если взята сама по себе. При определении самой по себе вещи родovidовая логика не работает. Ум здесь мыслит на грани срыва в иррациональное, что и случилось с Кузанцем при определении Бога нетварным творением.

Неиное — не субстанция, не сущее, не единое, не имя, потому что оно прежде имени, и не бытие<sup>36</sup>. Эта возможность бытия до бытия и до ничто присуща только Богу, которого Кузанец и определяет через возможностное бытие (*posse-esse*). И эта «актуально бесконечная мощь» характеризует то априорное начало, что роднит Кузанца с Кантом.

Определение через «то» / «не то» — лучший способ определения, по Кузанцу, хотя, считает он, не всегда доступный пониманию человека и не совпадающий с пониманием определения Аристотелем, это не суть бытия вещи, не ее сущность<sup>37</sup>. Это, кстати, отличает концепт от понятия, но сейчас не место об этом говорить. Неиное Кузанца — это, как сказал А.Ф. Лосев, «принцип всякого оформляющего единства и утверждения... условие осмысливающего единства... или, как он... сам говорит, принцип бытия и знания. Этим вносится в неиное некая динамика, некое смысловое становление, некая мощь смысла»<sup>38</sup>. Вместе с тем здесь задается и прямая перспектива, которую Средневековье знало задолго до Брунеллески (Брунеллески сыграл роль Пифагора для известного определения) и которую Кузанец действительно выбрал для объяснения. Правда, взгляд художника может идти из некоей точки в глубь создаваемого пространства за пределы смотрящих. В «Менинах»

---

<sup>33</sup> Nicolaus von Kues. De visione Dei. 49, 14.

<sup>34</sup> Ibid. 50, 1.

<sup>35</sup> Ibid. 50, 7–8.

<sup>36</sup> Николай Кузанский. О видении Бога // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 198.

<sup>37</sup> Аристотель. Метафизика 1042а 17–18 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 223.

<sup>38</sup> Лосев А.Ф. О трактате Николая Кузанского «О Неином». Вопросы философии. 2015. № 9. С. 153.

Д. Веласкеса можно допустить, что художник, принцесса и зеркальные король и королева смотрят в это самое Неиное, а не на королевскую чету.

В этом случае вряд ли нужно говорить о «втором боге», о котором якобы говорит Кузанец. Это выглядит вызовом даже со стороны кардинала, которому было многое позволено. Его «Трактат о мире веры» свидетельствует в пользу единства религий гораздо больше, чем этот «второй бог», дважды упомянутый кардиналом Николаем. Тексты об этом не говорят. Упоминание о «втором боге» есть в «Берилле», но это высказывание Гермеса Трисмегиста. «Учи, — говорит он, — что говорит Гермес Трисмегист: человек есть второй бог»<sup>39</sup>. И дальше, в полном соответствии с устоявшимся к тому времени христианским учением, поучает: «Как бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть **подобия** его интеллекта, как творения бога — **подобия** божественного интеллекта. Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть **подобие** божественного интеллекта и тем самым творит **подобия подобий** божественного интеллекта»<sup>40</sup>. Разумеется, это соответствует и иудейской мысли, и она, и христианская: обе — религии завета, тем более что человек создан по образу и подобию Бога. Но все же слова «второй бог» произнес не Кузанец, да это и не соответствует его учению о Неином, что не мешает человеку быть партнером Бога, а партнер бывает меньшим и старшим.

Еще раз Кузанец употребляет выражение «второй бог» в «Охоте за мудростью», пересказывая Прокла, комментирующего Платона: «Первым началом он признавал бога, само по себе единое и благое, а начала всего другого — бытия, жизни, разума и так далее — называл самим по себе существованием, самой по себе жизнью, самим по себе разумом, считая их и началом и причиной бытия, жизни и разума. Прокл называл их созидающими богами; благодаря причастности к ним существует все сущее, живет все живое и понимает все разумное, а поскольку все живое и разумное без существования и не жило бы, и не понимало, то причиной сущего — после первого бога, которого, как я сказал, он признавал единственным и благом, — он называл второго бога, а именно созидающий ум»<sup>41</sup>. И далее — после того, как Прокл сообщил, что вторым богом он считал Юпитера, ввел небесных, земных и разных других вечных богов, а во главе поставил бога богов, универсальную причину всего, Кузанец передает возражения перипатетиков и прочих философов.

Но Прокл был давно. Множественное же число Бога, как мы видели, обсуждали в развитое Средневековье. Петр Абеляр говорил: «Потому на Него иногда переносились в силу этого — **иносказательно**, но довольно похоже — слова, обозначающие животных, птиц или рептилий, даже материальные предметы; Его весьма сообразно называют именами почти всех вещей: ведь на всем, что Он сотворил, Он оставил свой образ (Быт 1, 26), ибо ремесленник сам знал о своих произведениях, и то, во что он сам непосредственно верит, он мог защитить и обозначить благодаря сходству тварей. Кто, кроме Того, не знает, что имя Самого Божества переносилось на его слуг, поскольку было написано: *Я сказал, вы — боги* (Пс 81, 6)», и еще: «Бог богов, Господь возлагол (Пс 49, 1), и у Моисея читают: *Но если раб скажет: „люблю господина моего, жену мою и детей моих, не пойду на волю“, то пусть господин его приведет его пред богов и т. д.* (Исх 21, 5–6). Таким образом, поскольку

---

<sup>39</sup> Николай Кузанский. Берилл // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 99.

<sup>40</sup> Там же. (Выделено мной. — С. Н.)

<sup>41</sup> Николай Кузанский. Охота за мудростью // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 356–357.

все находится — по некоторому подобию — в отношении с Верховным началом, которое есть Бог, и поэтому слова переносятся заимообразно с одного на другое, кто нашел бы непристойным соотнести Божественное могущество или мудрость как некое подобие целого и части, описанное выше, однако так, чтобы можно было сказать: ни Могущество, ни Мудрость не есть целое или часть?»<sup>42</sup> Более того, Абеляр обсуждает и упомянутые выше слова Гермеса Трисмегиста: «Когда Меркурий говорит “второй Господь”, он применяет [слово] “второй” вместо “иной”, то есть личностно отличный», отличный ипостасно<sup>43</sup>. Здесь прогнозируется понятие иного Кузанца.

Я не думаю, что «второй бог» — выражение, принадлежащее Кузанцу, надо принимать не иносказательно, выражение использовалось часто и именно в переносном смысле, да и Кузанец ссылался на Прокла или Гермеса Трисмегиста. В Средневековье с его тропами-поворотами, с множественным комментарием к тексту (буквальным, анагогическим, символическим, аналогическим, тропологическим) это было в порядке вещей. Да и как только ни называли Христа, даже палачом. Однозначность (одноголосость, univoca) была не в чести. Для Кузанца гораздо важнее было выстроить логику от «с сотворяемого творца» (что мне кажется важнее для поставленной Черняком и Роклиным цели, ибо само это словосочетание — вот уж действительно — прежде было немыслимо для христианского мыслителя) к Неиному, непостижимо проницаемому сквозь дела и имена. Художники Возрождения часто называли себя богами, я даже помню случай, когда книгу одного исследователя истории эпохи Возрождения едва не исключили из планов издательства «Наука» за упоминание в ней обращения Леонардо да Винчи к Рафаэлю «Ты мой бог, Рафаэль», сочтя это обращение за религиозную пропаганду.

Есть еще одно «но». Желание подтвердить свою концепцию ссылками на Э. Жильсона, якобы отказавшего неотомизму в именовании христианской философии, тоже кажется неверным.

Собственно, с этого и началось мое смущение при чтении: с отношения к томизму, философски, с позиции авторов, принявшему аристотелевскую концепцию и мгновенно отделившему свою философию от христианской. Авторы пишут: «Выше мы обсуждали... как, начиная, по крайней мере, с высокой схоластики, христологическая проблематика сосредоточилась на проблеме отношения человеческого и божественного начал в Иисусе Христе, и как сама эта проблематика отражает проблему внутренней логики библейского заветного отношения. Именно в христологии видел Фома Аквинский тот аспект схоластического богословия, который проблематизировал понятийный аппарат, лежавший в основе этого богословия и который достался схоластике в наследство от античной мысли» (с. 432).

Но этот аспект богословия с самого начала, еще до схоластики, был в поле зрения христианских мыслителей, вызвав ереси. Боэций посвятил этому специальный трактат «О двух природах Христа. Против Евтихия и Нестория», написанный, не исключено, что с арианской позиции. Марий Викторин, Боэций начали серьезное комментирование Аристотеля, хотя античное наследие не то что не уходило из вида, а было основой обучения.

---

<sup>42</sup> Петр Абеляр. Теология «Высшего блага». С. 387.

<sup>43</sup> Там же. С. 395.

И все касающееся умонастроя называлось тогда не теологией, а философией. Теологами, как писал Августин, считались поэты-пророки — Мусей, Лин, Орфей.

Жильсон пишет о трудностях, которые испытывала мысль примерно до XII в. Августин и Петр Абеляр написали «Диалектику», а Петр Дамиани (XI в.) или Бернард Клервоский (XII в.) были ее противниками. Ансельм Кентерберийский (XI в.) представил вполне рациональный аргумент о существовании Бога. Гиллелльм Кампельский и Петр Абеляр в «Диалогах между Христианами, Философами и Иудеями» представили две разные формы рационализма — мистического и аналитического. Именно Петр Абеляр ввел в обиход термин «теология», представив работу разума в условиях Откровения. Именно об этом писал Жильсон, уточнившиий в той самой книге «Дух средневековой философии», на которую ссылаются Черняк и Роклин, что мыслители того времени всегда удерживаются в плане фактических условий применения разума, а не в плане его дефиниции. «Факт заключается в том, что между греческими философами и нами пролегло христианское Откровение, глубоко преобразовавшее те условия, в которых действует разум. Могут ли мыслители, получившие Откровение, философствовать так, словно не получали его? Заблуждения Платона и Аристотеля — это именно заблуждения чистого разума». Это пишет Жильсон. Даже естественный свет понимается осененным Откровением. Участь у Грека и Философа, считая их своим богатством, подобно тому золоту и серебру, которое евреи, выходя из Египта, вытребовали у фараона (об этом напомнил Августин в «Христианском учении»), они считали в целом их позицию ошибочной: «всякая философия, претендующая на самодостаточность, впадает в те же или в другие, еще худшие, ошибки»<sup>44</sup>. Эриугена вообще отождествил философию и религию.

Что касается вышеприведенного высказывания Жильсона относительно нехристианского характера философии Фомы, то речь у Жильсона шла о борьбе неотомистов и августинианцев и между некоторыми неосхоластами — одни опровергали других. Авторы «Завета и метафизики» пишут об этом, но педалируют то, что Фома «выстроил философию сугубо рационально... Просто-напросто все тот же *lumen naturalis*. Он, этот естественный ум, может сам по себе разрабатывать философию, не заботясь о своем отношении с каким-либо божеством и никаким божеством не будучи инициированным» (с. 433). Но это как раз не то, что считает Жильсон. «Ни один томист никогда не согласится с тем, что в учении св. Фомы содержится хоть что-либо противоречащее духу или букве веры, ибо сам св. Фома прямо называет согласие Откровения и разума согласием истины с самой собой»<sup>45</sup>. И сам же Фома поясняет, что то, что говорили «философы древности», которые шаг за шагом подходили к истине», «надлежит рассматривать как происхождение частного сущего от частного действователя, так и происхождение всего сущего [как такового] от всеобщей причины, т. е. от Бога (ведь [именно] это происхождение мы обозначаем именем творения)»<sup>46</sup>.

Жильсона в данном случае интересует не *lumen naturalis*, а противоречивость самого понятия философии, и трудность он видит именно в исторических условиях.

---

<sup>44</sup> Жильсон Э. Дух средневековой философии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 11.

<sup>45</sup> Там же. С. 14.

<sup>46</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии // <https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom2/&ved=2ahUKEwipqPy8nIePAXWjRfEDHWMWHn8QFnoECBwQAQ&usg=AOvVaw1vsXnAj6Rz5DVQD6LFHYrT>. Дата обращения: 31.08.2025.

Соглашаясь с тем, что христианство (вообще — религия) — не философия, и его можно свести к духовной и материальной взаимопомощи, он вместе с тем не согласен, что практическое христианство чуждо всякого умозрения. Чтобы оно было таковым, нужно было бы изъять из него тексты Апостольских мужей, первое послание Иоанна, проповедь св. Павла о благодати, средневековую мистику<sup>47</sup>. Это, считает Жильсон, «абсурдно с точки зрения философии»<sup>48</sup>. В таком случае августиниане и томисты согласятся друг с другом. Они делали именно то, что делают Черняк и Роклин, соединяя завет и метафизику, ум и жизнь.

Не говорит Жильсон и о том, что «христианская философия должна отказаться от притязаний на христианство». Приведенная цитата о том, что «принципы св. Фомы — это принципы Аристотеля, то есть человека, для которого не существовало ни христианского, ни даже иудейского Откровения», это упрек Фоме со стороны августиниан. Сам же Жильсон отвечает на это: «Но св. Фоме не понадобилось крестить аристотелизм, чтобы сделать его истинным, как не понадобилось крестить самого Аристотеля, чтобы договориться с ним: философские беседы ведутся между человеком и человеком, а не между человеком и христианином»<sup>49</sup>.

Учитывая время, в которое писал Жильсон (он умер в 1978 г.), — постмодерное время и то обстоятельство, что он обратился к томизму после анализа философии Декарта, нет ничего удивительного, что он в упомянутом высказывании говорит о беседах человека с человеком, как если бы эти люди были не религиозны, тем более что сам он отличал истины Откровения (*revelata*) от истин *revelabilia*, возникших в естественном разуме, но сохраняемых только благодаря Откровению.

## Литература

1. Воннегут Курт. Времетрясение. М.: АСТ, 2022.
2. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1969.
3. Добиаш-Рождественская О.А. Эпоха крестовых походов (Запад в крестоносном движении). Общий очерк. М.: Едиториал УРСС, 2003.
4. Кант И. Критика чистого разума // [https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kant\\_immanuil/kritika\\_chistogo\\_razuma.html&ved=2ahUKEwj26Jyl45GPAxVZAtsEHSgSMg4QFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1tOp0DSCM4A9ge3Yr9Miuv](https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kant_immanuil/kritika_chistogo_razuma.html&ved=2ahUKEwj26Jyl45GPAxVZAtsEHSgSMg4QFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1tOp0DSCM4A9ge3Yr9Miuv). Дата обращения: 10.08.2025.
5. Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего. М.: Наука, 1990.
6. Кохсев А. Введение в чтение Гегеля // [https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kogev\\_aleksandr/vvedenie\\_v\\_chtenie\\_gegelya.html&ved=2ahUKEwi9\\_bvh55uPAxXRQvEDHV8vJygQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0sAqwqMpb7gDqKh7o9spTq](https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kogev_aleksandr/vvedenie_v_chtenie_gegelya.html&ved=2ahUKEwi9_bvh55uPAxXRQvEDHV8vJygQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0sAqwqMpb7gDqKh7o9spTq). Дата обращения: 20.08.2025.

---

<sup>47</sup> Жильсон Э. Дух средневековой философии. С. 17–18.

<sup>48</sup> Там же. С. 18.

<sup>49</sup> Там же. С. 15.

7. Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб.: Наука, 2014.
8. Неретина С.С. Средневековый человек и его проблемы. М.: Голос, 2025.
9. Петр Абеляр. Теология Высшего блага // Петр Абеляр. Теологические трактаты. М.: Канон+, 2010.
10. Петр Абеляр. Логика «для начинающих» // Петр Абеляр. Теологические трактаты.
11. Петровская Е.В. Теория образа. М.: РГГУ, 2010.
12. Теология и философия европейского Средневековья / Научн. ред. С.С. Неретина, рук. проекта Л.В. Бурлака. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
13. Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. Иерусалим, 2024.
14. Ambrosii Mediolanensis episcopi Commentaria in Epistolam beati Pauli ad Colossenses // Patrologia cursus completus... series latina... acc. J.-P. Migne. V. 17. Parisius, 1845.

## References

1. Vonnegut, K. *Vremetriasenie*. M.: AST, 2022.
2. Delyoz, Zh. *Razlichie i povtorenie*. SPb.: TOO TK «Petropolis», 1969.
3. Dobiash-Rozhdestvenskaya, O.A. *Epoha krestovyh pohodov* (Zapad v kretonosnom dvizhenii). Obshchij ocherk. M.: Editorial URSS, 2003.
4. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* // [https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kant\\_immanuil/kritika\\_chistogo\\_razuma.html&ved=2ahUKEwj26Jyl45GPAXVZAtsEHSGSMg4QFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1tOp0DSCM4A9ge3Yr9Miuv](https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kant_immanuil/kritika_chistogo_razuma.html&ved=2ahUKEwj26Jyl45GPAXVZAtsEHSGSMg4QFnoECBoQAQ&usg=AOvVaw1tOp0DSCM4A9ge3Yr9Miuv). Data obrashcheniya: 10.08.2025.
5. Karpenko, A.S. *Fatalizm i sluchajnost' budushchego*. M.: Nauka, 1990.
6. Kozhev, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* // [https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kogev\\_aleksandr/vvedenie\\_v\\_chtenie\\_gegelya.html&ved=2ahUKEwi9\\_bvh55uPAxXRQvEDHV8vJygQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0sAqwqMpb7gDqKh7o9spTq](https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://royallib.com/book/kogev_aleksandr/vvedenie_v_chtenie_gegelya.html&ved=2ahUKEwi9_bvh55uPAxXRQvEDHV8vJygQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0sAqwqMpb7gDqKh7o9spTq).
7. Lebedev, A.V. *Logos Geraklita. Rekonstrukciya mysli i slova*. SPb.: Nauka, 2014.
8. Neretina, S.S. *Srednevekovyj chelovek i ego problemy*. M.: Golos, 2025.
9. Petr Abelyar. *Teologiya Vysshego blaga* // Petr Abelyar. *Teologicheskie traktaty*. M.: Kanon+, 2010.
10. Petr Abelyar. Logika „dlya nachinayushchih“ // Petr Abelyar. *Teologicheskie traktaty*.
11. Petrovskaya, E.V. *Teoriya obraza*. M.: RGGU, 2010.
12. *Teologiya i filosofiya evropejskogo Srednevekov'ya* / Nauchn. red. S.S. Neretina, рук. проекта Л.В. Бурлака. Т. 1. SPb.: Izd-vo RHGI, 2001.
13. Chernyak, L., Roklin, M. *Zavet i metafizika*. Ierusalim, 2024.
14. Ambrosii Mediolanensis episcopi Commentaria in Epistolam beati Pauli ad Colossenses // Patrologia cursus completus... series latina... acc. J.-P. Migne. V. 17. Parisius, 1845.

## Testament versus Testament

**Neretina S.S.,**

Dr. of Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Chief Researcher, Professor, Editor-in-Chief of the Vox Journal  
[abaelardus@mail.ru](mailto:abaelardus@mail.ru)

**Abstract:** The article is provoked by the book "Testament and Metaphysics" by L. Chernyak and M. Roklin, a philosophical book dedicated to Judaism. The article discusses the sacred experience, which is understood as the foundation of each person's ontological (metaphysical) constitution and involves their sacrificial status. According to the authors, no religion has addressed this issue, but they attribute the emergence of atheism and the decline of the theological component of Western culture to a shift in this constitution. This shift involves understanding the mind as a human mode of existence, rather than a divine, eternal mind, and as a finite, boundary-crossing mind between the Creator and the created. Therefore, the main philosophical question of the book is the age-old question, "What is a human being?" which is explored alongside the concept of sacred experience and the sacred as such. In this understanding of the mind, God can only exist in conjunction with the life of a created being, understood as worship. The difference between Judaism and Christianity lies in the fact that in the former, man sacrifices himself for the sake of God's divinity, while in the latter, God sacrifices himself for the sake of man. This distinction has led to an intellectual tension between the ancient and modern understanding of the mind, where the mind was seen as a deity and eventually became disconnected from life, and Judaism, where the mind was understood as purely human.

This article shows that history is a palimpsest, where the underlying foundations of existence dialogue with each other without destroying each other. In medieval trope-logic, this was expressed by the term equivocation (two-voicedness), represented by a word that, as such, represents the coincidence of opposites. In this way of understanding the word, different meanings appear depending on the changing context in which it is placed. This contrasts with the transcendentalism presented in the book under discussion, which presents an ontology based on a single logic, revealing rather an ontological logic of paradox, which is not aimed at finding false foundations, but rather at pointing out possible directions for conceptual breaks, in the spirit of Nicholas of Cusa's thinking.

**Keywords:** covenant, metaphysics, history, dialogue, word, partner, mystical mind, analytical mind, life, opportunity