

Не Бог философов и ученых?

Шеманов А.Ю.,

д. филос. н.,

профессор кафедры специальной психологии и реабилитологии
факультета «Клиническая и специальная психология»,

Московский государственный
психолого-педагогический университет

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3925-3534>

e-mail: aleksej.shemanov@gmail.com

Аннотация: В статье обсуждается книга Лиона Черняка и Митчела Роклина «Завет и метафизика» (Филадельфия — Иерусалим, 2024) в контексте паскалевской дилеммы «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не Бог философов и ученых» и делается попытка обратить внимание как на специфику постановки вопроса веры и разума Блезом Паскалем в ряду других, так и на книгу «Завет и метафизика» в контексте этой дилеммы, возникшей в таком виде именно в Новое время. Для этого делается попытка проследить становление философской концепции книги в предшествующих работах Лиона Черняка.

Ключевые слова: завет, метафизика, сакральное, опыт, трансцендентальное, чистый разум, вера, Блез Паскаль, Этьен Жильсон, Лион Черняк, Митчел Роклин

Сама по себе не нова постановка вопроса о том, что дилемма Блеза Паскаля, запечатленная в его «Мемориале», — «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не Бог философов и ученых»¹ — не обязательно должна быть представлена в качестве альтернативы, как у Паскаля. Например, попытку ее решения не в альтернативном ключе, если понять эту дилемму как вопрос об отношении веры и разума, предпринял Этьен Жильсон в середине XX века на почве своей интерпретации христианской философии томизма [5]. Однако книга Лиона Черняка и Митчела Роклина «Завет и метафизика» [12] в этом отношении характеризуется существенной новизной.

И дело не в том, что в ней эта дилемма решается на основе прежде всего философии Канта и в отнесенности к иудаизму. И не в том, что Э. Жильсон отталкивался от переосмысления философии Рене Декарта в контексте ее схоластических корней и открытия первичности существования над сущностью у Фомы Аквинского (предвосхищающей, с его точки зрения, последующий экзистенциализм), а «Завет и метафизика» переосмысливает учение И. Канта о созерцании и рассудке как двух несводимых друг к другу корней познания с учетом анализа созерцания в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля и учения о Dasein М. Хайдеггера. Или не столько в этом.

Если об Э. Жильсоне, по-видимому, вполне корректно сказать, что он стремился решить эту дилемму как дилемму *веры и разума* и притом в *контексте* христианства,

¹ “Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants” [13].

отправляясь от *него* именно как от *веры*, то в книге «Завет и метафизика» авторы заявляют, что они в своих построениях *не* исходят из иудаизма как религии, как *веры*, хотя и заняты «онтологией (метафизикой) сакрального опыта в пределах религии библейского (танахического) завета»². Отправным пунктом концепции полагается *феноменология сакрального опыта* («...описание Отто сакрального опыта имеет прямое отношение к настоящей работе как одна из отправных точек нашего обсуждения» [12, с. 30]) — опыта человека и живого вообще (как опыта Совершенно Другого — *Ganz Anderes*, в смысле Рудольфа Отто [6]). Причем сакральный опыт рассматривается в качестве неотъемлемой компоненты опыта вообще и притом сам этот опыт в качестве такового *конституирующей*. Как пишут авторы, «...мы позволим себе заключить, что, поскольку опыт является **конститутивным компонентом любой жизни**, этот особый опыт встречи с «Совершенно Другим», понимаемый как *опыт за пределами опыта*, есть *опыт жизни за пределами опыта жизни*» [12, с. 31] (полужирным выделено нами, курсив авторов книги. — А. Ш.). Итак, речь не о вере, не о религии вообще, а о феноменологии живого как такового, безотносительно к верам и религиям.

Э. Жильсон, осуществляя свою попытку решить дилемму веры или разума, помещает ее в ряду других [4]. Героями его рассмотрения становятся Тертуллиан³, Августин, Ансельм Кентерберийский с его *credo, ut intelligam* и *fides quaerens intellectum* [14], Фома Аквинский с его пониманием разума как *praeambula fidei* [15] и многие другие. Упоминается и апостол Павел, который в первой главе Послания к Римлянам пишет: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим., 1, 20). При этом хорошо видно, что для каждого из них, как и для самого Э. Жильсона, исходным пунктом и предметом интереса является именно вера, а разум рассматривается либо как препятствие, либо как поддержка веры. Это хорошо видно из следующего пассажа в рассматриваемой работе Э. Жильсона: «...Августин уже никогда не забывал того, что самый надежный путь достижения истины есть не тот, который начинается от разума, а затем ведет далее, от рациональной уверенности к вере, а, наоборот, тот, который начинается от веры, а затем ведет далее, от Откровения к разуму» [4].

В том числе тогда, когда Э. Жильсон анализирует позицию Фомы Аквинского, предметом его рассмотрения остается дилемма разума и веры, о чем говорит и название главы 3 «Гармония разума и Откровения» [4]. В связи с этим еще раз следует повторить: авторы «Завета и метафизики» не толкуют о вере и ее соотношении с разумом ни в каком из тех значений, которые можно найти в работе Э. Жильсона. Может показаться, что позиция авторов книги сопоставима с той, которую Э. Жильсон рассматривает в разделе «Примат разума», где главным героем выступает Аверроэс [4]. И все же для авторов «Завета и метафизики» такой взгляд вряд ли будет приемлем. Тема книги, как уже говорилось, — философская феноменология опыта, а религиозные импликации хотя и неизбежный в рамках предлагаемой концепции, но побочный продукт разворачивания этой философской проблемы. Поэтому их невозможно отвергнуть апелляцией к содержанию той религии,

² Завет и метафизика. С. 10.

³ Хотя у Тертуллиана приписываемые ему слова *credo quia absurdum* не встречаются, в его сочинении «О плоти Христа», полемизирующем с гностиками, есть близкая по смыслу фраза: «...Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес — это несомненно, ибо невозможно» [7, раздел 5].

импликации в отношении которой имеются в концепции. Содержание веры, в данном случае — иудаизма, но отчасти и христианства, получает в книге определенное освещение, интерпретацию, акцент. Этим акцентом является смысл жертвы как квинтэссенции сакрального опыта и завета как конституирующего опыт отношения с Богом. Они и становятся способом осмысления содержания веры, *релевантного* для рассматриваемой темы, и это релевантное концепции содержание веры (творение ex nihilo [12, с. 140–158], интерпретация начальных слов книги Бытия — בְּרֵאשִׁית [12, с. 123–125] и др.) используется в книге прежде всего для *иллюстрации* философски обосновываемых положений.

Но, видимо, самое главное, что внешнее сходство с Аверроэсом (примат философского разума) не отменяет существенного отличия, которое связано как раз с тем новым пониманием опыта и, соответственно, разума, которое, как показывается в книге «Завет и метафизика», формируется в Возрождение и Новое время. Обсуждая аристотелевское удивление как начало философии, авторы пишут: «...[Е]сли новая эпоха исходит из интуиции, возлагающей на человека ответственность за определение тех горизонтов, в которых перед ним открывается окружающий мир, то она уже не может не признать, что мысль начинает работать „несколько раньше“, нежели встреча с удивительным. Не тогда, когда некая встреченная реальность озадачила мысль, а скорее тогда, когда мысль сама озадачила себя своей не менее удивительной ответственностью за установление горизонта, в котором некая реальность должна будет предстать как встреченная» [12, с. 339]. Именно тематизация ответственности за определение горизонтов встречи мыслью внемысленного, иного и представляет собой главное отличие позиции авторов, которое отличает ее от позиции всех героев анализа Э. Жильсона.

Новое понимание человека и его опыта находит отражение и в дилемме Паскаля. В этом смысле показательна сама история паскалевского «Мемориала»: пережив некоторое событие, которое он сразу записал, Паскаль переписал записанное с клочка бумаги на пергамент и хранил до конца жизни зашитым в подкладке своей одежды. Это говорит не просто о трепетном отношении к полученному Откровению, но о том, что Паскаль понимал его как обращение к нему лично, что вполне «рифмуется» с первой частью «Мемориала»: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова...», которая подчеркивает *личный* характер отношений с Богом: речь о Боге Завета, обращающемся лично к каждому конкретному человеку, а не о Первом Принципе мироздания. В этом отношении, мне кажется, это восприятие подобно Декартову переворачиванию использованного еще Августином аргумента против скептиков.

Августин в главе 39 трактата «Об истинной религии» пишет: «А если ты не понимаешь, что я говорю, или сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание на то, не сомневаешься ли ты в самом этом своем сомнении, и если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно: в этом случае тебе навстречу идет “свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир” (Ин. I, 9)» [1].

Декарт же во Втором метафизическом размышлении решает проблему универсального сомнения следующим образом: «Наконец, мышление. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь

мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (mens), дух (animus), интеллект, разум (ratio); всё это — термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая» [3, с. 23]. Первой очевидностью для Декарта оказывается не свет божественной истины, который определяет истинность как таковую, как у Августина, а «я» как мыслящая вещь, т. е. как инстанция, встречающая и понимающая любое внешнее для мысли содержание. Иначе говоря, используя уже цитированные выше слова из «Завета и метафизики», можно сказать, что первой очевидностью для Декарта оказывается человек как инстанция, ответственная «за определение тех горизонтов, в которых перед ним открывается окружающий мир» [12, с. 339], тогда как для Августина такая первая очевидность — Бог.

И Паскаль в формуле своего «Мемориала» не просто возвращается к очевидности Августина — Бог как источник истины, но он возвращается к ней, споря с претензией Декарта и Нового времени (философов и ученых) быть ответственными за определение горизонтов, открывающих окружающий мир. Причем это он, Паскаль, спорит с ней, это ему лично Бог открыл Нечто для такого спора. Поэтому «не Бог философов и ученых». Тем самым Паскаль полагает себя как инстанцию, берущую на себя ответственность за встречу с Богом, открывшимся ему, и в этом смысле его позиция подобна скорее Декарту, чем Августину. В этом смысле, как мне представляется, паскалевское решение вопроса об отношении веры и разума выпадает из нарисованного Жильсоном ряда (он его и не упоминает в этой работе [4]), хотя формально его и можно было бы отнести к группе Тертуллиана, противопоставляющего веру и разум.

Итак, отправным пунктом рассматриваемой книги Лиона Черняка и Митчела Роклина оказывается человек, осознавший свою ответственность за полагание горизонтов своего опыта и мышления. И именно в рамках такого понимания опыта его конститутивным содержанием выступает опыт сакральный, опыт за пределами опыта. Как же это происходит? Ведь с Нового времени, как показано в книге, как раз происходит забвение вечности, а Бог начинает выступать как идеализация самого человека.

Авторы «Завета и метафизики», а ранее Л.С. Черняк в других, более ранних своих работах, именно анализируя новое понимание опыта и предполагающего его разума, обнаруживают лауну в этом обновленном понимании, обусловленную прежней, унаследованной от античности концепцией разума. Не ставя себя задачу раскрыть этот анализ во всех деталях и даже, возможно, пропуская существенные элементы пути обнаружения и заполнения этой лауны в понимании разума, попробую пунктирно изобразить, как это происходит. Точнее — наметить *некоторые* шаги в этом направлении, которые мне помогают понять решение проблемы конституции разума (человека), открывшего для себя свое новое место в отношении с сопредельным ему окружением⁴.

Первой известной мне работой Л.С. Черняка, которая начинает движение в этом направлении, является опубликованная в 1997 г. статья «Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта» [8], где, исходя из нового понятия объективности и сопряженного с ним нового понятия опыта, развитых Кантом в «Критике чистого разума», начинает разрабатываться тема телеологии органического, адекватной новому понятию

⁴ Как пишут авторы, «Истинная тема книги — философский смысл вопроса „Что есть человек?“. Задавая этот вопрос, мы спрашиваем об онтологической (метафизической) конституции человека» [12, с. 9].

объективности и опыта, что находит продолжение в совместной работе с математиком А.Д. Беренштейном «Философско-математические начала телеологии» (2005 г.) [2]. Обе эти работы в переработанном виде вошли в виде очерков (первого и третьего) в часть I книги 2010 г. «Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования» [10], озаглавленную «Начала телеологии культуры», будучи дополнены тремя другими: очерком «Рациональность культуры» — работой, впервые появившейся в 2002 г. в книге «Теоретическая культурология» [9], и новыми разделами: очерком вторым «Кант: разум — художественный опыт — эмпирическое» и четвертым — «Время и вечность».

Уже в 2002 г. в работе «Рациональность культуры» развивается идея, что культура представляет собой реализацию онтологической конституции человека, состоящей в его фундаментальной *открытости* миру, составляющей его разум, рождение которого представляет собой *тематизацию* этой *онтологической открытости* человека, и сравниваются библейское и античное понимания отношений человека с божеством [9]. В 2010 г. в очерке «Время и вечность» [10] в полемике с М. Хайдеггером ставится проблема различия концепции времени в античности и Новое время и утверждается фундаментальность для понятия времени его сопряженности с *вечностью*, два типа которой рассматриваются в связи с библейским и античным пониманием *жертвы*. Наконец, в фундаментальном труде «Вечность и время», второе переработанное издание которого выходит в 2014 г. с измененным названием «Вечность и время. Возвращение забытой темы» [11], Л.С. Черняк развивает концепцию вечности и бесконечности как особых видов схематизма созерцания в полемическом сопоставлении своей концепции с онтологией античности (Платон, Аристотель, Плотин) и Возрождения и Нового времени (Николай Кузанский, Декарт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Э. Гуссерль и М. Хайдеггер). Эти два новых типа схематизма созерцания представляют собой трансцендентальные условия последнего, дополняющие кантовские пространство и время, без которых опыт не может стать полаганием горизонтов открытости окружающему существу и тем самым сопредельное разуму как границе с сопредельным иным не может получить статус являющегося сущего⁵. Причем эти два схематизма созерцания имеют конституирующее значение для культуры как объективизации свободы человека⁶.

⁵ «В качестве своего созерцаемого образа самоопределяющаяся мысль дана себе как внемысленное, открывающееся в горизонте, структурируемом схематизмом вечности-бесконечности. Точнее, собственно чистым образом самоопределяющейся мысли (т. е. собственно чистым образом свободы) является здесь внемысленное, открывающееся в реализации схемы бесконечности, т. е. внемысленное как понуждающее мысль к вхождению в сферу внемысленного. Но понуждается к вхождению в сферу внемысленного здесь то, что по сущности своей этой сфере не принадлежит, т. е. то, что определяется внемысленным, открывающимся в реализации схемы вечности» [11, с. 477].

⁶ «Объективизация свободы, составляющей аутентичный модус бытия человека, есть то, что называется культурой. ... Самораскрытие внемысленного, т. е. его экспрессивность, „индуцируется“ разомкнутостью человеческого бытия, т. е. это самораскрытие „индуцируется“ бытием человека в модусе мысли-созерцания. Внемысленное обретает экспрессивность (обретает свой образ), только будучи встреченным мыслью-созерцанием. Конституция же мысли-созерцания определена схематизмами пространства-времени и вечности-бесконечности. Определяемое схемой бесконечности погружение самоопределяющейся мысли в сферу внемысленного, т. е. в сферу экспрессивную, и, следовательно, обретение самой мыслью своего образа позволяет мысли соотноситься с собой, т. е. позволяет ей быть мыслью самоопределяющейся. ... [О]бъективизация мысли-созерцания, конститутивная в отношении этой мысли, и есть то, что мы называем культурой...» [11, с. 478–479].

Почему же Л.С. Черняк начинает с телеологии Канта? Мне кажется, логика ответа на этот вопрос, насколько я могу ее воспроизвести как читатель, такова. Уже в работе «Органическое как аналогия разумного» отмечается, что Кант в «*Критике чистого разума*», по существу, строит концепцию конечного разума, т. е. такого, самодетерминация которого не снимает чувственный опыт как созерцание, поскольку осуществляется через иное⁷. К понятию о вещи разум в виде рассудка приходит опосредованно через чувственное созерцание, через концептуализацию явлений, но не непосредственно, а значит, интеллектуальная интуиция такому разуму не доступна. Существенное значение в этом очерке занимает детальный анализ кантовского понятия конструирования понятий в математике, а также места математики наряду с философией в «*Критике чистого разума*», которое отражает несводимость созерцания к рассудку и его встроенность в систему единства разума.

Вывод о том, что Кант инициирует в «*Критике чистого разума*» проект конечности разума Л.С. Черняк обосновывает в данной работе, анализируя новое понятие объективности, развиваемое Кантом, и его связь с понятием цели⁸. Как отмечает Л.С. Черняк уже в работе «*Вечность и время*» (2014), незавершенность проекта конечного разума имплицитно не решенную Кантом проблему свободы в природе⁹. В этом же разделе вводятся понятия трансцендентальных аналогов аристотелевских понятий *causa formalis* и *causa finalis*¹⁰. Причем в «*Началах телеологии культуры*» [10, с. 23–67] уже не обсуждается применение этих трансцендентальных аналогов к анализу проблематики современной биологии, такой как основная догма синтетической теории эволюции и роль ДНК в организме, тогда как в первоначальной статье «Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта» такое обсуждение присутствовало [9].

В ситуации, когда разум понимается как конечный, т. е. разум, «чье самоопределение вершится полаганием себя как определяемого через иное» [10, с. 56], проблема телеологии оказывается ключевой, поскольку «самоопределяющийся разум и есть собственный образ свободы и ... природный организм должен быть понят как воплощение свободы-в-природе»

⁷ «Если самоопределяющийся разум и есть собственный образ свободы и если природный организм должен быть понят как воплощение свободы-в-природе, то, казалось бы, Кант и должен был построить свою концепцию организма как аналога **радикально конечного разума** — т. е. разума, чье самоопределение вершится полаганием себя как определяемого через иное» [10, с. 56] (выделение полужирным наше. — А. Ш.).

⁸ Это новое кантовское понятие объективности, представленное и в знаменитой судейской метафоре, состоит в том, что «[п]онятность не может быть подарена самой являющейся вещью, даже если мы принимаем, что является она не по своей доброй воле, а будучи „принужденной“ к тому встречей с познающим субъектом. Понимание и превращает, по Канту, явление в объект, т. е. только здесь, в понятии, выходит наружу тот факт, что само явление дано в результате синтеза трансцендентальных условий явленности» [10, с. 36].

⁹ Конечность разума подробно обсуждается Л.С. Черняком в параграфе 25 работы «Вечность и время: возвращение забытой темы» (2014). Вот пример такого обсуждения в связи с Хайдеггером и Кантом на с. 281: «По сущности своей, вопрос онтологического различия (различия между сущим и бытием), сформулированный Хайдеггером в качестве основного вопроса онтологии, и есть вопрос о совмещении в бытии *Dasein* самодетерминации (т. е. свободы) и радикальной конечности, где последнее есть бытие в статусе своей границы и, следовательно, в статусе сущего, определяемого своей вовлеченностью себя открывающим сущим» [11]. А в примечании 161 к данному отрывку говорится: «В известном смысле эта хайдеггеровская постановка вопроса заново и в новом концептуальном контексте возвращает к философской жизни проблему, намеченную Кантом в „*Критике чистого разума*“ и развернуто проработанную в „*Критике способности суждения*“ — проблему свободы в природе» [11, с. 281].

¹⁰ «...[П]онятие конструирования понятий и понятие систематического единства разума представляют собой трансцендентальные аналоги соответственно *causa formalis* и *causa finalis*» [9].

[10, с. 56]. Раз речь идет об организме как аналогии конечного разума, неизбежна тема телеологии в природе. Кант, предложив в *«Критике способности суждения»* регулятивное решение проблемы о возможности цели в природе, не решил проблему, как возможен конечный разум, т. е. как возможна самодетерминация через детерминацию иным, а тем самым осталась нерешенной и проблема, как возможна свобода в природе, т. е. оказалась невозможна конститутивная, а не регулятивная телеология живого. Причиной этого стало то, что у Канта, как и во всей философии Просвещения, сохранилась традиционная, возникшая в античной философии концепция разума, т. е. разума абсолютного, замкнутого только на себя и не нуждающегося для этого в ином, подобно аристотелевскому Уму.

Тему различения традиционного, возникшего в античности, и нового понимания разума, связанного с новым понятием объективности и соответствующего тому новому пониманию места человека в бытии, которое Л.С. Черняк называет новой свободой¹¹, он развивает, начиная с работы *«Философско-математические начала телеологии»* [2] (2005 г.), которая затем с изменениями входит в *«Начала телеологии культуры»* (2010) [10]. В этих работах показано, что новое понимание объективности и новая свобода человека, берущего на себя полноту ответственности за выстраивание отношений с иным, несовместимо с тезисом о «естественном свете разума», тесно связанным с берущим начало в платоно-аристотелевской мысли теоморфным пониманием разума, разума как отражения замкнутого на себя божественного Ума.

Л.С. Черняк пишет в очерке *«Философско-математические начала телеологии»*: «Начиная по крайней мере с XVII в. европейская мысль все более сосредоточивается на тематизации инаковости мыслимого. Противопоставление „субъекта“ и „объекта“, разума и природы выступает для этой мысли как ее фундаментальнейшая предпосылка. И в проблематизации понятия „опыт“, и в центральности понятия „метод“ мысль эта выражает свою основную тему — полноту своей ответственности за организацию своего отношения с природой как „данным“. Соответственно, природа оказывается равнодушной ко всем познавательным усилиям разума, а разум, полагаясь в своих познавательных усилиях только на себя, не должен, казалось бы, отныне предполагать никакой (природой гарантированной) аффинности. ... Эта радикальная инаковость имплицитно и новое понятие объективности, которое, следовательно, возникает как производное от предположения полноты ответственности разума за свое отношение с природой как „данным“» [10, с. 102].

Далее читаем: «Конечно же, Кант — продолжатель платоно-аристотелевской традиции, и разум как центральный персонаж первой „Критики“ — это все та же совпадающая с собой в своем самодвижении (возвращающаяся к себе в своем уходе от себя) платоно-аристотелевская мысль. А потому кантовский разум наследует и два полюса разума платоно-аристотелевского — он есть и мысль-в-ее-обращении-к-иному (уходящая от себя мысль), и мысль-в-ее-обращении-к-себе (возвращающаяся к себе мысль). Но мысль-в-ее-обращении-к-иному здесь расщепляется на два противонаправленных усилия. С одной стороны, это — мысль, осваивающая иное. Она приводит иное к структуре самой же мысли. Результат ее усилий — иное как овеществленная (буквально — объективизированная)

¹¹ «Это — новая свобода Нового времени, свобода разума, который начинает с себя, и новая природа, которая является как *природа* только будучи подчиненной тем условиям, которые законодательствующий разум дал ей» [9].

мысль. Это мысль, опосредствующая иное, заставляющая его принять мысль. Таков Кантов рассудок. С другой стороны, мысль-в-ее-обращении-к-иному есть мысль, опосредуемая иным, мысль, принимающая иное в себя. Таково Кантово созерцание (*Anschauung*)» [10, с. 106].

И наконец, вводится тема триадичного, или трехполюсного разума: «Если и в роли рассудка, и в роли собственно разума мысль (разум), авторствуя в отношении „мысль–иное“, авторствует от своего лица, то, авторствуя в отношении форм созерцания, мысль (разум) задает формы авторства иного. Благодаря созерцанию именно иному выпадает роль инициатора отношения „мысль–иное“. Созерцание, следовательно, есть „само-отчуждающая“ активность авторства разума, оно есть авторство разума, делегируемое им иному. Таким образом, Кантов разум оказывается трехполюсным. Отношение мысли-в-ее-(эксплицитно-авторствующем)-обращении-к-иному (рассудок) и мысли-в-ее-(эксплицитно-авторствующем)-обращении-к-себе (разум собственно) здесь уже не непосредственно, но опосредствовано созерцанием — *активностью* разума, „принуждающей“ природу принять авторствующую роль (роль инициатора отношения „природа–разум“)» [10, с. 107].

Из этих фрагментов видно, что на этом этапе развития концепции, по-видимому, еще не ставится задача объяснить самоопределяющую активность конечного разума и жизни как его аналогии. Речь идет об объяснении того, каким образом внемысленное сущее, природа оказывается в роли инициатора активности, каковую роль оно исполняет в чувственном созерцании как рецептивном, т. е. воспринимающем, акте мысли. Эту *авторскую* роль природа приобретает благодаря *делегированию* разумом статуса инициатора отношения с ним самой же природе. Это *ее* разум принуждает явить себя разуму, прийти на суд разума в качестве свидетеля, если вспомнить юридическую метафору Канта.

Сам же самоопределяющийся разум, делегирующий свою активность природе, не нуждается в инициации? Или ее он получает от природы, внемысленного иного, как отражение делегированной им этому иному активности? Но тогда, кажется, возникает круг типа «курица или яйцо»? Означает ли это, что такое конститутивное для разума в его античном понимании как безусловность его деятельности самообращения, независимость ее от внешних детерминаций или инициаций, остается пока не тронутым на данном этапе развития концепции радикально конечного разума, «т. е. разума, чье самоопределение вершится полаганием себя как определяемого через иное» [10, с. 56]?

Если это так, то вопрос, как возможна свобода в природе, еще не предполагает ответа на вопрос, а как возможна сама свобода конечного разума и его подобия — жизни. И, видимо, поэтому не возникает необходимости введения других трансцендентальных условий явленности иного или априорных форм созерцания, кроме кантовских пространства и времени, делающих возможными явленность природы.

Ответ на вопрос об источнике того, как мысль, человек как конечный разум, получает статус адресата иного, появляется в работе «Вечность и время: возвращение забытой темы» [11]. И тогда же меняется понимание трансцендентальной структуры такой активности человека как мыслящего, т. е. как конечного разума, в его обращенности к иному, каковой выступает созерцание. Появляются не только *природные*, но и *сакральные* детерминации мысли внемысленным иным и, соответственно, вводятся, наряду с пространством и временем, трансцендентальные схемы вечности и бесконечности.

В этой работе Л.С. Черняк пишет: «Вне соотношения с внемысленным нет ни мысли, ни языка. Но также ясно, что внемысленное, открывается ли оно в своей **природной** ипостаси или в ипостаси **сакральной**, может открываться лишь в сфере этой экспрессивности культуры, и, значит, лишь в языке людей. ... [В]нутреннее единство каждой из этих двух ипостасей внемысленного не достигается ни в одной из них, ни в „мире“ природы, ни в сакральном „мире“, взятой самой по себе. ... Корень этого единства, являющийся онтологической основой культуры, есть **чистый образ самоопределения, образ свободы**. А **основой** чистого образа, в свою очередь, является **схематизм вечности-бесконечности**, формирующий горизонт открытости **сакральным** детерминациям. И в этом смысле горизонт открытости сакральным детерминациям составляет основу формирования горизонта открытости детерминациям природным. Ведь самовыраженность природы предполагает некий адресат, а **определяется мысль к статусу адресата** внемысленного именно **сакральными** детерминациями» [11, с. 479] (полужирным выделено нами. — А. Ш.).

Здесь уже решается проблема, как трансцендентальная структура созерцания включает в себя детерминацию разума к статусу адресата иного. Без таких трансцендентальных структур разум в созерцании не становится созерцающим, т. е. субъектом созерцания сопредельного в пространстве и времени, т. е. как сопредельного. В созерцании в формах пространства и времени позиция субъекта только предполагается, она никак не обусловлена опытом, т. е. отношением с иным. В этом смысле это, по-прежнему, свобода вне природы, данной в опыте. А ключевой вопрос: как возможна мысль, разум в качестве субъекта опыта, как может человек быть имеющим опыт? И вот оказывается, что иметь опыт природы, т. е. быть воплощенным разумом, живущим в определяемом в пространстве и времени окружающем сущем, включая свое тело как часть окружающего сущего, возможно лишь на основе сакральных детерминаций и их трансцендентальных условий — схем вечности и бесконечности. Т. е. уже в «*Вечности и времени*» в основе нормального, обычного опыта лежит опыт сакральный, или, как напишут потом авторы «*Завета и метафизики*», используя оборот Рудольфа Отто, — опыт Совершенно Другого.

Поясняя выбор наименования схемы вечности, Л.С. Черняк пишет в «*Вечности и времени*»: «[В]ечность как концептуализация алтаря есть горизонт, в котором открывается императив единения с жизненной силой, с силой, живящей жизнь. ... В этой параллели с тем историческим опытом, который оборачивался утверждением человека в его *жертвенном* статусе, я и вижу исторический резон для наделения именем *вечности* того схематизма мысли-границы, благодаря которому внемысленное обращается к мысли с требованием выхода из сферы внемысленного. Ведь в терминах, так сказать, „антропологических“ это требование выхода мысли из сферы внемысленного эквивалентно обращенному к человеку требованию выхода из его *жизненного мира*» [11, с. 405] (курсив принадлежит автору книги. — А. Ш.).

Таким образом, как я уже писал выше, тема связи времени с вечностью, а вечности с жертвой, представленная уже в более ранних работах, теперь получает вполне определенное, причем конститутивное, место в решении вопроса, как возможен радикально конечный разум.

И далее: «...[В] этом горизонте [в горизонте, полагаемом схематизмом вечности. — А. Ш.] внемысленное открывается как детерминант „долга“ мысли — самоопределиваться к функционированию в модусе своего предела, в модусе границы себя и внемысленного, самоопределиваться в качестве определяемой, самоопределиваться в качестве мысли-созерцания. Соответственно, в этом случае конституция *разделяющего* аспекта мысли-границы [конституция схематизма вечности. — А. Ш.] такова, что, открываясь относительно этого аспекта, внемысленное обнаруживает себя не в том, что оно само дистанцирует себя от мысли, а в том, что оно понуждает мысль дистанцировать себя от внемысленного. А конституция *единащего* аспекта мысли-границы [конституция схематизма бесконечности. — А. Ш.] теперь такова, что внемысленное предстает понуждающим мысль к единению с внемысленным. Другими словами, речь идет теперь не об образе внемысленного, а об образе мысли. Правда, как мы знаем, любой образ есть переход в сферу иного того, чьим образом данный образ является. Иным мысли является внемысленное. Поэтому образ мысли принадлежит сфере внемысленного. И хотя я сказал, что речь идет теперь не об образе внемысленного, а об образе мысли, этот образ мысли формулируем только в сфере внемысленного» [11, с. 398–399].

Здесь оказывается, что, собственно, в основе того, чтобы быть культурой, или воплощенной свободой, конечным самоопределяющимся разумом, лежат сакральные детерминации, трансцендентальными условиями детерминирующего действия которых выступают схемы вечности и бесконечности.

В этом контексте получают новое наполнение давно звучавшие темы: хитрость жизни и библейский тип жертвенности, отличающий его от предполагавшегося мифологией античности, диалектикой мифа которой, по слову А.Ф. Лосева, была античная философия.

В очерке «Кант: разум — художественный опыт — эмпирическое» (2010) Л.С. Черняк, говоря об опосредованности европейского понимания поэтического рождением античной философии, которую он понимает как рождение разума, т. е. как тематизацию открытости человеческого модуса бытия, писал: «Мне представляется, что в этом соотнесении [соотнесении хитроумности Одиссея у Гомера и возвращения домой, свидетельствующего о близости ума с возвращением к себе, согласно Дугласу Фрейму, которого здесь разбирает Л.С. Черняк. — А. Ш.] отражается древняя мифологическая интуиция *хитрости жизни*, вершащейся самоутверждением и, значит, непрерывным возвращением к себе. Возвращаться же к себе жизнь может только из смерти. Это устойчивый гомеровский (и не только гомеровский) мотив» [10, с. 89].

Эту тему Л.С. Черняк развивает далее в «Вечности времени», где в параграфе 23 он пишет: «Сама эта общая для классической античности интуиция мысли-бытия, вершащегося возвращением к себе, укоренена в мифе жизни как хитрости самоутверждения. Жизнь есть прежде всего забота о жизни и в этом смысле — самоутверждение. Самоутверждение есть обращение к себе и в этом смысле — возвращение к себе. Откуда может и должна жизнь возвращаться к себе? Другое жизни есть смерть. Вернуться к себе жизнь может лишь из смерти. *Жизнь есть хитрость возвращения к себе*, т. е. утверждения себя возвращением из смерти. Она есть хитрость (*vóos*), поскольку возвращение (*vóotos*) из смерти предполагает уход от себя в сферу чужого, в пределе — в сферу *не-жизни*, в сферу смерти. Жизнь может вершиться лишь как непрерывное воскрешение (т. е. возвращение к себе). Хитрость же ее в том и состоит, что для того, чтобы обеспечить себе возможность воскрешать себя, т. е.

чтобы обеспечить себе возможность *быть жизнью*, она умирает» [11, с. 258] (курсив автора. — А. Ш.).

Из этого фрагмента видно, что хитрость жизни выступает как подобие того акта, посредством которого мысль получает статус *адресата* внемысленного и который благодаря схематизму вечности предстает, как мы видели, уходом из своего жизненного мира, своего рода умиранием (отсюда коннотация жертвы), а благодаря схематизму бесконечности — возвращением в сферу внемысленного, т. е. получением образа, воплощением мысли (культура), возвращением ее в свой жизненный мир, в этом смысле — возвращением к жизни, воскрешением.

И таким образом становится понятным тот ход рассуждений, который привел Л.С. Черняка к концепции хитрости жизни и сакрального опыта в совместной книге с Митчелом Роклиным. Далее можно вспомнить, что в «*Завете и метафизике*» ключевое значение имеет тот способ, которым реализуется хитрость жизни в конституции человеческого разума в зависимости от структуры вечности как коррелята времени и, соответственно, от типа инициированного внемысленным ухода из жизненного мира, т. е. от характера сакрального умирания, которое институционализировано в культуре в виде жертвы. Два типа разума — античный (диадический) или нововременной (триадический) — сформированы на основе разных типов вечности: античного, представленного в жертве Диониса, или нововременного, заданного библейскими интуициями, усвоенными философами Средневековья, Возрождения и Нового времени. Эти интуиции предполагают отношения взаимной зависимости его сторон: Завет между человеком и Иным как Инициатором ухода из жизни — жертвы и возвращения-обновления жизни. А такое отношение между человеком как конечным разумом и Иным как Инициатором его жизни в качестве самоопределяющейся мысли через жертвенный уход из жизненного мира, обновляющий саму жизнь, резонно тогда назвать отношением человека и Бога, причем в случае институализации этого отношения в договоре-завете оно оказывается отношением взаимной зависимости. И иллюстрацией подобного отношения в «*Завете и метафизике*» выступает библейская традиция, представленная прежде всего в религии древнего Израиля и лежащая в основе современного иудаизма.

В «*Вечности и времени*» в параграфе 51 рассматривается связь эллинской вечности и эллинской жертвенности. Их связь можно проиллюстрировать двумя цитатами из этого параграфа.

Первая: «„Ненамеренность“ (не-интенциональность) вненаходимости бытия человека в мире Аристотеля очевидным образом соответствует ненамеренности жертвенного статуса страдающих божеств античности. Так, хотя жертвенность есть сущностное определение Диониса, но сущностное в мире классической мысли есть ролевое, предопределенное фабулой космической драмы, т. е. судьбой, и в этом смысле — навязанное, внешнее, акцидентальное. Здесь сущностное является акцидентальным непосредственно, сущностное здесь несущественно» [11, с. 585].

И вторая: «И в то же время для философа (для философии как выражения подлинной сущности человека) это ненамеренное состояние вполне намеренно. Мы помним высказанную Платоном максиму Сократа: „те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью“» [11, с. 584].

Не входя в дальнейшее обсуждение этой связи и отсылая читателя к данному параграфу, можно только зафиксировать радикальное отличие между двумя типами вечности (античного и библейского) и двумя типами разума: двуполюсного — как в платоно-аристотелевской философии и трехполюсного — как в философии Нового времени, о которых уже кратко говорилось выше.

Подытоживая все изложение, вернусь к понятию открытости человека, которое появилось уже в первой из упомянутых выше работ «Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта» (1997), где речь уже шла о двух образах разума: «один, представляющий разум как само-соотнесение, и другой — как открытость иному» [9].

Это понятие получило в ходе разработки концепции существенное развитие. В «Завете и метафизике» оно получает следующий вид, который я вновь проиллюстрирую двумя цитатами. В *Введении* говорится: «Ум предстает как открытость человеческой жизни двум сопредельным реальностям — Творцу и твари. И именно так понятый человек есть тот вновь найденный человек, который был потерян культурой постмодерна» [12, с. 17]. А в завершающей книгу главе XIX авторы, обсуждая «полюса *тварного модуса жизни, являющейся сотворцом Творца в творении себя самой*» [12, с. 449] (курсив авторов. — А. Ш.), т. е. человека, утверждают: «Эта жизнь, выступая в форме жизни-созерцания (в форме отношения опыта, в форме жизни-организатора-опыта), синтезирует (творит) оба трансцендентальных полюса отношения созерцания (отношения опыта): полюс открытости Творцу и полюс открытости твари» [12, с. 449].

* * *

Я думаю, что предыдущее изложение достаточно убедительно показывает, что к этому выводу привела логика развития идеи человека как конечного разума, «т. е. разума, чье самоопределение вершится полаганием себя как определяемого через иное» [10, с. 56], а не на основе веры. Более того, в рамках такого понимания человека как границы Творца и твари получает обоснование открытость человека, поскольку выясняется конституирующее ее отношение с внемысленным как источником инициации открытости, т. е. статуса адресата-границы, трансцендентальными условиями которого выступают схемы вечности и бесконечности, и внемысленным как адресатом открытости, наделяющей внемысленное статусом являющегося через делегирование ему своей активности. Причем в рамках такого понимания человека как открытости, конституированной через иное к статусу *causa sui* (самодетерминации через внешние детерминации), что является еще одной темой «Завета и метафизики» [12, глава XIV], которая здесь не обсуждалась, само отношение веры и разума должно быть радикально переосмыслено, если вообще остается релевантным, поскольку оба составляющих этого отношения получают другой смысл в рамках тематизации открытости человека, начатой Новым временем на основе осмысления библейского типа вечности и жертвенности, основанного на отношениях завета с Богом.

И в этом, на мой взгляд, та специфика постановки вопроса о соотношении веры и разума, которая определяется концепцией «Завета и метафизики», в которой онтология человека рассматривается прежде всего на основе онтологии «сакрального опыта в пределах религии библейского (танахического) завета» [12, с. 10], что не делает ее теологической.

Это, как мне представляется, показывает справедливость предупреждения, звучащего в *Предисловии* к книге, что ее не следует рассматривать как труд по теологии или религиоведению (а также, замечу в скобках, еще одна возможная ошибка при чтении — интерпретировать ее понятия — перцепция, «я» и т. п. психологически, так как в книге они имеют смысл только в контексте осмысления онтологической конституции человека как радикально конечного разума, выраженной в его открытости внемысленному иному [12, с. 354]).

Хотелось бы еще обратить внимание на то, что уже было мной цитировано выше: «Вне соотношения с внемысленным нет ни мысли, ни языка. Но также ясно, что внемысленное, открывается ли оно в своей природной ипостаси или в ипостаси сакральной, может открываться лишь в сфере этой экспрессивности культуры, и, значит, лишь в языке людей» [12, с. 479]. Это означает, на мой взгляд, в частности, что в контексте тематизации конечного разума, берущего на себя полноту ответственности за отношения с иным, в том числе как с Источником полноты своей ответственности, теряет релевантность вопрос о том, кем написан священный текст — Богом или человеком, Творцом или со-творцом, если использовать термины «*Завета и метафизики*».

На этом я бы хотел остановиться, поскольку задачи статьи, о которых речь шла в аннотации и по ходу изложения, мне кажутся решенными, хотя и очень предварительно и «пунктиром».

Литература

1. Августин Блаженный. Об истинной религии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ob_istinnoj_religii/ (дата обращения: 06.08.2025)
2. Беренштейн А.Д., Черняк Л.С. Философско-математические начала телеологии // Логос живого и герменевтика телесности. «Постижение культуры. Вып. 13–14». М., 2005. С. 25–117.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. // Декарт Р. Соч. в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 23.
4. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. 704 с.
5. Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века. В кн.: Богословие в культуре средневековья. Киев: Христианское братство «Путь к истине», 1992. URL: <https://krotov.info/history/14/pigol/gilson.html> (дата обращения: 03.08.2025).
6. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2008.
7. Тертуллиан. О плоти Христа, 5. URL: https://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm (дата обращения: 03.08.2025).
8. Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. Филадельфия, США — Иерусалим, Израиль: Изд. Маханаим, 2024.
9. Черняк Л.С. Вечность и время: возвращение забытой темы / под ред. А.А. Григорьева, О.Е. Лебедевой. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.

10. Черняк Л.С. Начала телеологии культуры // Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования. / Отв. ред. О.К. Румянцев. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 13–286.
11. Черняк Л.С. Органическое как аналогия разумного. Телеология у Канта // Вопросы философии, 1997. № 1.
12. Черняк Л.С. Позиция 1.1. Рациональность культуры // Теоретическая культурология. (Сер. Энциклопедия культурологии). М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, РИК, 2005. С. 20–34.
13. Le Mémorial de Blaise Pascal. URL: <http://www.bibleetnombres.online.fr/memorial1.htm> (дата обращения: 03.08.2025).
14. *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. URL: https://la.wikisource.org/wiki/Proslogion_seu_Alloquium_de_Dei_existentia (дата обращения: 03.08.2025).
15. *Thomas Aquinas. Super Boethium De Trinitate. Quaestio 2, Articulus 3*. URL: <https://isidore.co/aquinas/BoethiusDeTr.htm> (дата обращения: 03.08.2025).

References

1. Avgustin Blazhennyi. Ob istinnoi religii. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ob_istinnoj_religii/ (viewed: 06.08.2025).
2. Berenshtein A.D., Chernyak L.S. Filosofsko-matematicheskie nachala teleologii // Logos zhivogo i germenevtika telesnosti. „Postizhenie kul'tury. Vyp. 13–14“. М., 2005. С. 25–117.
3. Dekart R. Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie Boga i razlichie mezhdru chelovecheskoi dushoi i telom. // Dekart R. Soch. v 2 tt. T.2. М.: Mysl', 1994. P. 23.
4. Zhil'son E. Razum i otkrovenie v Srednie veka. V kn.: Bogoslovie v kul'ture srednevekov'ya. Kiev: Khristianskoe bratstvo „Put' k istine“, 1992. URL: <https://krotov.info/history/14/pigol/gilson.html> (data obrashcheniya: 03.08.2025).
5. Zhil'son E. Izbrannoe: Khristianskaya filosofiya. М.: ROSSPEN, 2004. 704 s.
6. Otto R. Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU, 2008.
7. Tertullian. O ploti Khrista, 5. URL: https://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm (data obrashcheniya: 03.08.2025).
8. Chernyak L.S. Organicheskoe kak analogiya razumnogo. Teleologiya u Kanta // Voprosy filosofii, 1997. № 1.
9. Chernyak L.S. Pozitsiya 1.1. Ratsional'nost' kul'tury // Teoreticheskaya kul'turologiya. (Ser. Entsiklopediya kul'turologii). М.: Akademicheskii proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, RIK, 2005. S. 20–34.
10. Chernyak L.S. Nachala teleologii kul'tury // Metamorfozy razuma v evropeiskoi kul'ture: k filosofskim istokam sovremennykh problem obrazovaniya. / Отв. ред. О.К. Румянцев. М.: Progress-Traditsiya, 2010. S. 13–286.

11. Chernyak L.S. Vechnost' i vremya: vozvrashchenie zabytoi temy / pod red. A.A. Grigor'eva, O.E. Lebedevoy. M.; SPb.: Nestor-Istoriya, 2014. 696 s.
12. Chernyak L., Roklin M. Zavet i metafizika. Philadelphia, USA & Jerusalem, Israel: Publ. Machanaim, 2024.
13. Le Mémorial de Blaise Pascal. URL: <http://www.bibleetnombres.online.fr/memorial1.htm> (viewed: 03.08.2025).
14. Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. URL: https://la.wikisource.org/wiki/Proslogion_seu_Alloquium_de_Dei_existentia (viewed: 03.08.2025).
15. Thomas Aquinas. Super Boethium De Trinitate. Quaestio 2, Articulus 3. URL: <https://isidore.co/aquinas/BoethiusDeTr.htm> (viewed: 03.08.2025).

Not the God of philosophers and scientists/scholars/academics?

Alexey Yu. Shemanov,

Doctor of Science (Philosophy),

Professor of Department of Special

Psychology and Rehabilitation,

Faculty of Clinical and Special Psychology,

Moscow State University of Psychology & Education,

Moscow, Russia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3925-3534>

e-mail: aleksej.shemanov@gmail.com

Abstract: The article discusses the book by Leon Chernyak and Mitchell Rocklin „Covenant and Metaphysics“ (Philadelphia-Jerusalem, 2024) in the context of Pascal's dilemma „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants“ and attempts to draw attention to both the specifics of Blaise Pascal's formulation of the question of faith and reason among others, and to the book „Covenant and Metaphysics“ in the context of this dilemma, which arose in this form precisely in the New Age. To this end, an attempt is made to trace the formation of the philosophical conception of the book in the previous works of Leon Chernyak.

Keywords: covenant, metaphysics, sacred, experience, transcendental, pure reason, faith, Blaise Pascal, Etienne Gilson, Leon Chernyak, Mitchell Rocklin