

## РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

А. П. ДАВЫДОВ

### Проблема медиации в европейской культуре: Запад и Россия

#### Статья 1. Представление о богочеловеке как форма медиации и проблема культуры

Банкротство ленинизма как мировоззренческой и методологической основы философствования и малоудачные попытки реформ в России в 80-90-е годы привели к кризису в стране науки о человеке и породили острую необходимость развития методологий, позволяющих искать пути обновления, переосмысления культурных оснований для философствования.

Одним из возможных путей обновления может стать осмысление культурной реальности и ее исторических предпосылок при помощи дуальной оппозиции понятий "Бог-человек". Анализ этой дуальной оппозиции позволяет осознать специфику культурных стратегий, господствовавших в различные эпохи в разных христианских цивилизациях, для которых размышления о соотношении Бога и человека составляли ядро культуры, основу Большой традиции.

Богочеловеческое, воплощенное в образе Иисуса Христа, можно интерпретировать при этом как третью рефлексивную модальность, альтернативную и одновременно тождественную исходным значениям Бога и человека, и условно назвать ее срединной, медиационной (от лат. *media* - середина) [1]. Через анализ представлений о богочеловеческом попытаемся понять смысл одного из оснований культуры как формы поиска "середины", медиации, пространства смыслов, существующих между базовыми понятиями.

*Медиация* — это способность субъекта к поиску новых смыслов, которая противостоит *инверсии* как ориентации субъекта на маятниковое движение в пределах сложившихся смыслов культуры. Медиация, получившая при посредстве христианского представления о богочеловеке религиозно-нравственное оправдание, может быть понята как логика утверждения ценности человеческого существования, логика гуманизации. В фокусе этого понимания - осмысление гуманистической тенденции, проявляющейся в отсечении статичных, инверсионных и поэтому малоценных крайностей: образов ветхозаветного Бога-Отца, с одной стороны, и родового, догосударственного, "доосевого", соборного человека с другой, и формирование рефлектирующей личности как субъекта культуры, устремленного к переосмыслению антитез должного и сущего, сакрального и профанного, коллективного и индивидуального, божественного и человеческого в медиационном, богочеловеческом.

*Д а в ы д о в* Алексей Платонович - кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института сравнительной политологии РАН.

## 1. Идея богочеловека как форма медиации

Понятие "богочеловек", "богочеловеческое" как отражение представления о сложении качеств Бога и человека в Иисусе Христе возникло в трудах теологов Александрийской (II-IV вв. н.э.) и Антиохийской (IV-V вв. н.э.) богословских школ и затем стало общепринятым в теологии, истории, философии и культурологии в христианской культурной зоне. Это сложение было вызвано необходимостью объяснить взаимодействие двух природ Иисуса - божественной и человеческой (в христианской догматике - *communicatio idiomatum* - общение свойств). Однако с самого начала это сложение трактовалось двояко: как механическое и как порождающее новое качество.

Святоотеческий подход был механическим, потому что восточные богословы не допускали мысли о какой-то новой ипостаси, способной нести божественное и одновременно альтернативное Богу-Отцу; не могли они также допустить включения человеческого (тварного) в божественное (творящее), потому что это нарушило бы абсолютность Бога-Отца как Творца. Не могли они и оправдать включение божественного в человеческое. Такое включение снизило бы значимость церкви как единственного моста между Богом-Отцом (сакральным) и человеком (профанным). Поэтому церковь приняла формулу "нераздельной и неслиянной" природы Иисуса, где человеческое и божественное хотя и нераздельны, едины, но и не способны к слиянию, порождающему третье качество. Эта формула имеет множество вариантов, но принцип несмещения божественного ("духовного") и человеческого ("душевного") в Иисусе остается неизменным.

Его стремились соблюдать, несмотря на явные противоречия. Например, Иоанн Дамаскин (700-750 гг.) считал, что в Иисусе Бог стал человеком, а человек Богом. Идея об абсолютном взаимопроникновении божественного и человеческого в Иисусе несла в себе возможность вывода о том, что такая смена значений способна сформировать богочеловеческое как новое, третье качество, то есть породить выход в новое смысловое пространство. Однако Дамаскин, хотя и видел возможность такого вывода, но не только его не делал, но и критиковал подобные взгляды [2, с. 352]. В ориентации на механическое сложение двух природ Иисуса проявляется принцип *инверсии*, которая знает лишь крайние значения и не способна к поиску срединного смыслового пространства.

Имена первых интерпретаторов богочеловеческого как синтетического качества не дошли до нас, но мы знаем об их существовании из критики в их адрес, содержащейся в трудах отцов раннехристианской церкви IV века: Василия Великого (Цезарея, Каппадокия в Малой Азии), Григория Нисского (Кесария, Каппадокия), Григория Богослова (Каппадокия) и особенно в сочинениях их более позднего единомышленника Иоанна Дамаскина (Дамаск, Иерусалим) [2, с. 348-362].

Противостояние двух интерпретаций богочеловеческого - инверсионной и медиационной - продолжалось в последующие столетия. Причем можно с уверенностью зафиксировать нарастание значимости элементов медиации в инверсионных интерпретациях соотношения представлений о Боге и человеке в трудах западных богословов (Блаж. Августина, св. Фомы Аквинского, М. Лютера, У. Цвингли и других), в истории идейной борьбы времен первого (VI-XI вв.) и второго (XVI в.) расколов христианской церкви, а также в трудах философов Нового времени (Р. Декарта, Б. Спинозы) и немецкой классической философии (И. Канта, Г. Гегеля, И. Фихте). В медиационном поиске все выше ставится ценность земной жизни Иисуса-богочеловека, понимаемая через его атрибуты. Преодолевается концепция неслиянности духовного и душевного, возрастает оценка синтеза божественного и человеческого в жизни как способности соотносить меру божественного и меру человеческого в богочеловеческом.

Можно сказать, что различие между механической, инверсионной и синтетической, медиационной интерпретациями богочеловеческого лежит в основе разных логик воспроизводства культуры: 1) логики традиции со сложившимся представлением о бо-

жественном, добре и зле, которая реализуется в условиях господства в культуре ценностей веры, исторических мифов и религии; и 2) логики развития как постоянной нацеленности на поиск нового качества в смысловом пространстве между Богом и человеком, которая реализуется в условиях господства в культуре ценностей разума, инновационного знания и рационализма. На Западе медиационная логика нарастала в ходе Ренессанса, Реформации и Просвещения.

Россия не знала движений, сопоставимых с Ренессансом и Реформацией. Православное церковное богословие не было способно к реформационному мышлению. Но ренессансно-реформационные, медиационные тенденции в русской культуре существуют. Как и на Западе, они способствуют решению цивилизационных задач. Медиация в России зарождалась в ходе критики ценностей как потустороннего Бога, так и соборного человека и осмысления "срединной", богочеловеческой сущности природы личности Иисуса Христа, понимаемой как новое, альтернативное смысловое пространство, в котором решаются вопросы познания и нравственности. В силу исторических условий в России сферой проявления этих тенденций являлись, в основном, элитарное художественное и в какой-то степени научное сознание [3].

## 2. Инверсия и медиация в европейской культуре

Культурологическое и философское изучение христианской культуры может иметь много отправных точек. Одна из основных - изучение социально-нравственного смысла вопроса о том, кто является подлинным субъектом культуры, то есть о том, *кто* определяет, что есть добро и зло, - общественный институт или человек, помимо и независимо от института. Этот конфликт, получивший отражение в Ветхом завете в сюжете о наказании человека Богом (Быт. 1-3), анализировался очень многими авторами - и религиозными, и светскими. Но вопрос о субъекте власти — внешняя сторона этого конфликта. Содержание конфликта на самом деле глубже: оно заключается в том, *как* определять добро и зло - с помощью веры или с помощью знания, при посредстве традиции или инновации.

Вера, в силу своей природы, неизменна, статична, либо меняется очень слабо и поэтому всегда следует сложившимся идеалам добра и зла. Знание динамично. Постоянно изменяясь, развиваясь, самообновляясь, оно нацелено на поиск в культуре новой меры добра. Вера, осмысливая неизвестное явление, инверсионно мечется между установленными стереотипами добра и зла, инновационное знание ориентировано, главным образом, на осмысление этого явления за пределами стереотипов, на углубление своих аналитических и медиационных возможностей.

В европейской культуре давно сложилось понимание того, что за этическим спором о том, кто определяет добро и зло, лежит гносеологический спор между верой и знанием. Корни этой проблемы - в библейском сюжете грехопадения. "И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь" (Быт. 2. 16, 17). Способность личности самостоятельно различать смысл добра и зла можно интерпретировать как форму выхода за пределы традиции, во имя обладания инновационным знанием. Адам и Ева вкусили от древа познания, "и открылись у них глаза" (Быт. 3. 7) (курсив мой. - *А.Д.*). Оно стало "вожделенно, потому что дает знание" (Быт. 3. 5, 6), которое, оказываясь, делает человека таким, как Бог. "И вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло" (Быт. 3. 22). Плод древа познания делает человека способным к пониманию меры добра и зла.

Но обладание знанием как способностью к поиску меры добра и зла в условиях разведенности Бога на святые небеса, а человека на грешную землю, то есть раскола между Богом и человеком, порождает угрозу конкуренции между ними. Возникает игра с нулевой суммой, когда в системе, состоящей из двух составляющих, кто-то из двух обязательно выигрывает и кто-то обязательно проигрывает. Бог говорит о человеке: "И теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни,

и не вкусил, и не стал жить вечно" (Быт. 3. 22). Смысл культуры, раскрывшийся в ветхозаветной интерпретации конфликта человека и Бога, - в глубоком противоречии между верой и знанием, инверсией и медиацией, достигшем глубины раскола.

В чем же решение спора между верой как инверсией и знанием как медиацией? Оно состоит отнюдь не в уничтожении друг друга, как это может показаться из ветхозаветного сюжета, а также множества как атеистических, так и религиозных исследований. Оно в нахождении *меры синтеза веры-инверсии и знания-медиации*.

Человечество в процессе самопознания постоянно ищет и обновляет эту меру. В конце 80-х - 90-е годы в России увидели свет пять сборников статей, в разной степени посвященных проблематике расширения предмета философствования за счет включения в него веры, убеждений и т.п., в которых приняли участие более 60 наиболее видных российских философов и аналитиков культуры [4-8]. Но данный разговор на эту уже не новую тему вызван тем, что меру синтеза веры и знания можно исследовать только через выявление механизма воспроизводства как веры, так и знания, через выявление их инверсионной и медиационной логики. Эта проблема пока не получила должного освещения.

Традиционная культура, то есть культура, в которой господствует инверсия, а медиация оттеснена, не обладает достаточной способностью к усложнению проблематики оппозиции "Бог-человек" в соответствии с возрастающей познавательной активностью человека. Это видно из ветхозаветного описания конфликта между Богом и человеком. Нарращивание сложности отношений между Богом и человеком было в Ветхом завете остановлено наказанием человека, упрощено, то есть возвращено к прежнему, дуальному уровню сложности. Человек (в ветхозаветном сюжете - символ устремленности в новое смысловое пространство и поэтому греховности) был сброшен на землю, по выражению епископа св. И. Брянчанинова "как мусор ненадобный", и отлучен от Бога (в этом сюжете - от символа абсолютности веры и поэтому святости).

Живучесть конфликта между инверсией и медиацией в христианской культуре обусловлена тем, что церковь хочет быть звеном между человеком и Богом. Она проникнута сознанием того, что человек сам по себе не может найти путь к Богу, но и без общения с Богом обойтись не может. Церковь гарантирует человеку это общение. Если же человек без всяких промежуточных инстанций, без посредников может говорить с Богом (как, например, это делал Иисус), то традиционная религия попадает в смертельный кризис, происходит расцерковление, гуманизация веры, в культуре начинается движение, сдвиг Бога и человека навстречу друг к другу, меняется мера их взаимопроникновения. В рамках церкви встречное движение Бога и человека не способно уравнивать человеческое и божественное. Их взаимопроникновение не способно дойти до своего логического конца - до складывания тождества, проявляющегося в третьем качестве, ведь это грозит церкви саморазрушением. Ясно обозначается антицерковный, гуманистический вектор этого движения. Однако первичный импульс этого движения содержится уже в Евангелии.

Конфликт веры и знания, будучи центральным в Ветхом завете, перестал быть центральным в Новом завете.

Смысл новозаветной медиации заключается в переходе от господства *веры* в Бога к все большему пониманию того, что движение к Богу - всеобщему может осуществляться на пути его *познания* в качестве субстанции. Этот переход начался с воплощения божественного в человеческом как всеобщего (Иисуса-Бога) в единичном (Иисусе-человеке) - особом смысловом пространстве, тождественном и альтернативном и Богу, и человеку и синтезировавшем в себе и всеобщее и единичное. Из евангелий видно, что для последователей Иисуса вера в него как в Бога была серьезной трудностью. Никто прямо не называл его Богом, да и понимание его как Сына Бога тоже было непросто для окружающих. Лишь некоторые из апостолов называли его Сыном Божиим, а для первосвященников Иудеи, ее законодателей и законоблюс-

тителей понимание Иисусом себя как Сына Божьего было не только недопустимым, но преступным. "Иудеи отвечали ему (Пилату. -А.Д.): мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божьим" (Иоан. 19. 7).

Сам Иисус объяснял свое божественное происхождение, создав догмат веры, идея которого лишь намечалась в Ветхом завете: *все* уверовавшие в Бога люди "суть сыны Божьи" (Лук. 20. 36), то есть имеют божественное происхождение; та же мысль содержится в посланиях апостола Павла (Рим. 8. 14; Гал. 3. 26). Эта мысль лишь намечена в Ветхом завете (Быт. 6. 2; Иов. 1. 6; Ос. 1. 10). В Новом завете она становится основной, потому что исходит от самого Христа. Иисус на этом основании оказывается не исключением среди людей, он - как все, он своим существованием доказывает, что повседневность человека может нести в себе божественное. В феномене Иисуса божественное в Новом завете решительно опустилось с небес на землю и этим актом сакрализовало тело человека, его повседневность, страсти, рефлексии, волю и стало предметом не только веры, но знания, опыта, достоверности и, следовательно, рефлексивной повседневности, то есть не только инверсии, но и медиации. В этом акте Новый завет, сохранив прежнюю, небесную меру божественного, создал новую - земную. Человек как способность и возможность божественного стал еще одной, второй мерой божественного. Произошел переворот в культуре. Возникла принципиальная возможность перехода от механического сложения природы божественного и человеческого к синтетическому, порождающему богочеловеческое как третье качество.

До Христа люди могли лишь говорить, что они *верят* в Бога. Иисус, подтвердив первенство веры, тем не менее, первый сказал, что он *знает* Бога ("Я знаю Отца" (Иоан. 10. 15); "Видевший Меня видел Отца" (Иоан. 14. 9)). Конечно, знание Отца Иисусом воспринималось окружающими как *мистическое знание*. Да оно и не могло восприниматься как иное, опытное знание — ведь отношение к Богу обсуждалось в религиозном смысловом поле. И тем не менее слова "видеть" и "знать" несли, не могли не нести рационального потенциала, противостоящего эмоциональному и мистическому содержанию слова "верить". Перед европейским человеком в процессе осмысления феномена Иисуса возникла возможность выбора: основываясь на Иисусовом *мистическом знании* Отца, европейский человек мог сделать акцент либо на знании, либо на мистике. Человек Запада выбрал *знание* ("веру умом") и начал двигаться к рациональному, субстанциональному познанию Бога, русский человек выбрал *мистику* ("веру сердцем") и тем самым заблокировал себе путь рационального познания Бога.

Иисус через свое мистическое знание Отца создал возможность движения к новому аспекту, новому критерию отношения к Богу - знанию, достоверности, рациональному опыту. В результате рядом с легитимностью веры-инверсии возникла возможность легитимности знания-медиации. Иисус призывал любить Бога "всем сердцем" (вера) и "всем умом" (знание) (Мф. 12. 33). *В образе Иисуса впервые в культуре возникла возможность синтеза веры-инверсии и знания-медиации как некоторого сдвига, отпадения от раздвоенности, противоположности Бога и человека в новое смысловое пространство, и тождественное, и альтернативное смыслу Бога и человека, в пространство, в котором господствует медиация.*

В этой связи заслуживает внимания возникший на допросе у Пилата вопрос о том, "что есть истина?" (Иоан. 18. 38). Евангельский смысл ответа на этот вопрос заключается в том, что, истиной является сам Иисус. Но религиозно-нравственный смысл личности Иисуса в том, что, соединив в себе как в Богочеловеке и меру божественного, и меру человеческого, он является единственным путем, "мостом" к Богу (Иисус: "Никто не приходит к Отцу, как только чрез меня" (Иоан. 14. 6)). Можно сказать, что это путь не столько через веру к невидимому и непознаваемому Богу, сколько через знание к Богу, которого можно увидеть и познать. Это путь не столько через этику, сколько через гносеологию.

Нет, значимость веры в культуре не исчезла. Но в условиях, когда Бога можно было увидеть, дотронуться до него рукой, поговорить с ним, вступить с ним в диалог, усомниться в нем, понять его через его качества, атрибуты и т.п., способность человека к вере-инверсии как путь к Богу начала терять свою абсолютность. Все более значимой в поисках Бога становилась способность к *познанию* Бога через атрибуты как его *меру*, то есть через знание-медиацию. Медиация (поиск "середины"), получив в Новом завете религиозную санкцию и нравственное оправдание, обрела возможность развития. Возникла возможность гуманизма как основания культуры. Образ Иисуса как срединное смысловое пространство и как возможность движения от ограниченно-этического, инверсионного понимания Бога к этико-гносеологическому, медиационному начал свое победное шествие в христианской культуре.

### **3. Инверсия и медиация в интерпретации Бога и человека. Смысл противоречия культур Запады и России**

Конфликт между верой-инверсией и знанием-медиацией, ограниченно-этическими и этико-гносеологическими ценностями проявляется в росте противоречий между религией и философией, примитивным утилитаризмом, укрепляющим традиционность, и развитым утилитаризмом, способствующим развитию либерализма, и создают, как пишет А. Ахиезер, два типа культуры, две суперцивилизации - традиционную и либеральную [1]. Конечно, эти типы взаимопроникают и в реальности существуют как гибриды, но логически их можно и нужно различать. *По разнице в интерпретациях Бога можно судить о разнице в типах культур.* Изучение противоречия между инверсионной и медиационной интерпретациями Бога становится важным ресурсом в понимании причин противоречия, раскола между этими типами культур и в поисках альтернативы расколу.

Анализ причин противоречия можно найти в богословских и философских системах, объясняющих природу Бога, которая логически соотносится с объяснением природы человеческой личности: "Господи, если бы я только увидел себя - я бы увидел тебя" (Блаж. Августин). Но логика соотнесения в разных ветвях христианства, в разных культурах разная, то есть человек Запады и человек Востока, вглядываясь в себя, видят разное, поэтому они и смысл личности Бога и, соответственно, личности человека понимают по-разному.

Христианская мысль за 2000 лет выработала две логики интерпретации личности Бога и, следовательно, личности человека - ветхозаветную, традиционно-церковную, ограниченно-этическую, инверсионную и новозаветно-гуманистическую, этико-гносеологическую, медиационную. В центре спора этих логик оказались представления о том, какие атрибуты Бога являются первичными: основанные на вере и мифе, несущие сложившиеся представления о добре и зле, либо основанные на знании, нацеленные на познание Бога как субстанции, несущие представление о смысле вещей, то есть о *сущности*. Из разницы инверсионной и медиационной логик в интерпретации Бога возникает раздвоение, разделение представления о Боге: как о символе веры и как о символе всеобщего, о Боге как пастороначальнике и как смысле вещей, сущности, то есть из спора логик возникает противоречие между Богом и его сущностью, выразившееся в интерпретациях Бога богословами и философами. (Отсюда многовековой богословский спор о том, из чего Бог сотворил мир, субстанцию: из *ничего* или из своей *сущности*, если из ничего, то спорить не о чем, потому что Бог выше "*ничего*", и в этом случае Бог сохраняет свой верховный этический статус. Но если из своей сущности, то неясно, что выше: Бог в его ограниченно-этическом представлении или его сущность - божественная сущность, из которой сотворено все, которая, по сути, и есть все. И тогда возникает вопрос, как понимать Бога: через этику, либо через его субстанциональные атрибуты, то есть через божественную сущность, вопрос, который провел непреодолимую границу между религией и философией.)

Ветхозаветно-церковный подход ставит Бога выше его сущности. Например, греческий мыслитель Григорий Богослов (VI век) писал: "Не Сущий из сущности, а сущность из Сущего", "Бог выше сущности" [9]. Он интерпретировал Бога в основном ограниченно-этически, через догматы веры и каноны, мифологически и считал, что первичными атрибутами Бога являются Всемогущий, Всеблагодый, Всемилосердный, Справедливый и т.д. Субстанциональные атрибуты, познание которых ведет к познанию сущности Бога, Григорий считал вторичными. При ограниченно-этическом представлении о Боге главной целью человека становится выживание как борьба против зла за победу добра и возникает тенденция, утверждающая манихейское, инверсионное представление о личности человека как о сложившемся, замкнутом, ограниченно-этическом мире. Из ограниченно-этического понимания Бога вытекает утверждение: "Бог всемогущ" и экстраполяция обратного, противоположного значения этого утверждения на человека: "Я не Бог и не всемогущ, следовательно, я тварь и ничто (ничтожен)". Это основной рефрен в трудах отцов церкви (см. "Добротолубие" [10]), то есть инверсионно возникает ветхозаветная логика "Аз же семь червь, а не человек" (Ис. 21.7).

Из латинской ветви христианства и философии Нового времени, особенно немецкой классической философии возникло альтернативное, новозаветно-гуманистическое рациональное понимание Бога - этико-гносеологическое, которое интерпретирует Бога, исходя из его Божественной природы, Божественной сущности, Божественной субстанции, и мыслит Бога по аналогии с философской субстанцией. "Бог существует только благодаря тому, что в нем есть субстанционального", - писал Б. Спиноза [11] (курсив мой. - *А.Д.*). Основными атрибутами Бога являются протяженность и способность мыслить (Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Кант), саморазвиваться (Г. Гегель) и быть понятием (И. Фихте), а этические атрибуты Бога как вторичные *выводятся* из субстанциональных. Из этико-гносеологического понимания Бога в Новое время возникает представление о Боге типа "Бог мыслит, значит он существует" и, соответственно, о человеке - "Если я мыслю, значит я существую", то есть возникает логика "Аз есмь". При этико-гносеологическом понимании Бога главной целью человека становится выживание как рост способности быть протяженным (телесным), стануть, развиваться и быть понятием и, следовательно, возникает представление о личности как об отношении, то есть как способности к диалогу и изменениям. "Личность - это отношение", - писал св. Фома Аквинский (1225-1274). Возникает движение ценностного вектора: от потустороннего Бога к человеку, то есть конкретизация сущности в существовании и от этики абсолютизации веры в Бога к этике познания, при котором знание в идеале превращается в критерий этики и, следовательно, знание человека о Боге - в меру веры в него.

В традиционно-церковном понимании субстанциональных атрибутов Бога, в наиболее нетронутом виде сохранившемся в греко-православном мышлении, господствует апофатика как неспособность познать Бога. Она сформировалась в IV-VII веках с целью борьбы с субстанциональным пониманием Бога. Поэтому Бог в сознании православного человека ассоциируется с Правдой, движение к Богу - с поиском Правды и его отношение с Богом представляет вертикальные патриархальные отношения. В латинском богословии от св. Фомы Аквинского до П. Тейяра де Шардена (1881-1955), в западных философии и гуманизме делается акцент на ином. Благодаря пониманию Бога главным образом через атрибуты субстанции, то есть прежде всего через способность субстанции мыслить, быть динамической и понятой, создаются предпосылки перехода общества от традиционного устройства к современному, снижается значимость патриархальных отношений человека с Богом и, следовательно, роль такого рода отношений в обществе, культуре. На этой основе формируются условия для религиозно-нравственного оправдания роста индивидуализма, а также рационализации, гуманизации и либерализации культуры.

Понимание субъекта через его способность к инверсии и медиации в интерпретации Бога и божественного позволяет выявить смысл культурной динамики от

ветхозаветных времен до современности, смысл противоречия между типами культур. Ветхозаветно-церковный, прежде всего, если говорить о Европе, греко-православный Бог осмысливается в сложившихся понятиях добра и зла, силы и пространства (П. Тиллих), как Бог, вставший над природой и человеком. Историческое значение этого образа в том, что он оправдал критику природы и природного человека, помог введению понятия "греха", указал на гносеологические и нравственные границы человеческого и тем способствовал выделению человека из природы. Но его исторической слабостью, все более нарастающей в ходе усиления взаимодействия России и Запада, было то, что с ростом познавательной активности человека, ветхозаветно-церковный образ Бога стал фактором культуры, который тормозил дальнейшее выделение человека из природы, то есть он все более "морально устаревал". Новозаветный, этико-гносеологический, гуманистический Бог, обособившись от ограниченно-этического, традиционно-церковного, все более развивался, менялся (!): способности Бога и, следовательно, человеческой личности все более понимались на Западе через способности к знанию, изменению, инновации, гуманистически - как *интеллектуальный потенциал и социальная функция* и как все более важный элемент в анализе реальности и путей развития культуры.

Итак, пытаясь изучать эволюцию субъекта через интерпретацию Бога и божественного, мы должны принять во внимание, что в европейской культуре есть *две интерпретации Бога* и, следовательно, субъекта.

1. Восточная интерпретация - это образ **ветхозаветного Бога как замкнутого, монологичного, труднодоступного для инновации мира, стремящегося не допустить в себе возникновения новых смыслов**, мифологического Бога-субъекта, носителя морали. Эта интерпретация маркирует смысловое пространство, в котором познание возможно лишь в рамках идеологических стереотипов, сложившегося понимания добра, а определяемое им движение культуры начинается от морали и инверсионно движется к заданному и заранее хорошо известному моральному результату. При этом господствуют законы статики, тенденция ограничения инноваций и поэтому логика "серого творчества". Если результат развития оказывается разрушительным для культуры, это объясняется тем, что движение осуществлялось как отход от Бога и его заветов, от Правды и прошлого опыта. Но проблема для логики инверсии, статики и "серого творчества" состоит в том, что любой результат, не повторяющий предшествующий опыт, является для них разрушительным.

2. Западная интерпретация Бога в европейской культуре - это **новозаветно-гуманистический образ Бога-способности к переосмыслению меры добра и зла**. При этом мораль, идеология и культ являются производными от результата познания Божественной сущности. Хотя добро и зло заданы изначально, но не они, а способность к осмыслению изменений сущности, результативность, инновативность и достигательность в этом осмыслении решающим образом влияют на понимание меры добра. Это логика открытости, динамики и диалога, постоянной нацеленности на выход в новое смысловое пространство и поиск меры обновления смыслов.

В философии Нового времени и немецкой классической философии Бог мыслится все более логически и понимается через противоречие самому себе (особенно у Гегеля). В русской религиозной философии принято считать, что "истина не может себе противоречить", "не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически", а высшим свидетельством достоверности бытия Бога является вера (В. Соловьев) [12]. Эти две противоположные, разновекторные логики в мышлении о природе личности Бога и, следовательно, субъекта - источника культуры, отразили тяготение медиационной и инверсионной культур соответственно к познанию и этике, открытости и самоизоляции, диалогу и монологу, динамике и статике. Эти две логики самопознания человека хотя и принадлежат одной европейской культуре, но как два типологически разных мира находятся в состоянии раскола. Полюса этих миров, располагаясь на Западе и в России, гораздо более про-



тивостоят друг другу, чем взаимопроникают, и из них формируются в европейской культуре представления о двух типах личности, *двух типах субъекта познания/действия - инверсионном и медиационном*. Проблема состоит в том, можно ли (и как) найти в культуре меру синтеза между ними.

#### 4. Этапы развития медиации в западной культуре

Конфликт между верой и знанием, ограниченно-этическим и этико-гносеологическим пониманием Бога и нравственности красной линией проходит через все мировые религии. И все религии мира преодолевают его инверсионно, то есть в пользу веры. Вместе с тем, именно религия - этот оплот инверсии - стала тем культурно-смысловым пространством, где медиация начинает все более проявлять свою активность [9]. Первым на путь развития медиации стало европейское христианство.

Христианство принципиально отличается от других мировых религий своим центральным образом - личностью Иисуса Христа. Ее суть - это реализация в человеческой жизни синтеза "Бог-человек", воплощение в человеческом всеобщего, понимаемого через единичное (Бог как Сын Человеческий) и единичного, понимаемого через всеобщее (Человек как сын Божий).

Историческое значение западной интерпретации личности Иисуса заключается в религиозно-нравственном оправдании требования ветхозаветного человека к самому себе обрести способность к рефлексии, новому знанию, инновации, осознать свою неветхозаветную сущность. Если до Христа человеческое интерпретировалось ветхозаветным сознанием как греховное, отвергнутое Богом, и продвижение к праведности измерялось ценностью потусторонности, так что только Бог-Отец, будучи мерой человека и мерой себя, был мерой меры ("Я есмь сущий" (Исх. 3. 14)), то после Иисуса богочеловеческое, проявившись в рефлексивной повседневности человека как возможности, получает право стать мерой меры и человеческого, и божественного (Иисус: "Я есть путь и истина и жизнь" (Ин. 14. 6)).

*Конфликт греховной повседневности с божественной потусторонностью разрешался в нахождении сакрального третьего - богочеловеческой "середины"*. И религиозное оправдание пути к ней было актом медиации. Исторический смысл этого акта в том, что человеческое, содержащееся в Иисусе, получило статус божественного, но не непосредственно, а через богочеловеческое. Европейская культура этим актом обретала религиозно-нравственное основание (оправдание) развития.

Альтернативность феномена Иисуса не в том, что он создал новую церковь - новые церкви создавались и до, и после него. Значение Иисуса в том, что он заложил основы нового религиозно-нравственного синтеза, который преодолел рамки христианской религии. Церковность на Западе сегодня все более утрачивает позиции, а альтернативная нравственность, созданная новозаветным христианством, укрепляется в том числе и в гуманистической культуре.

Евангелия подтвердили: чтобы достичь безусловного и беспредельного, его мало измерять даже ценою жизни, его надо измерять гораздо большим - безусловным и беспредельным, и в этом они продолжили традицию Ветхого завета. Но вместе с тем, Евангелия указали, что у человека нет возможности измерять божественное, кроме как глубиной самопознания и ценою жизни, то есть ввели понимание безусловного как глубины относительного. Высшая нравственность была переведена тем самым из области потустороннего (трона, государства, церкви, партии, общины, текста, правила, ритуала, знамения, чуда, авторитета) в область посюстороннего — личности. И это новозаветногуманистическое, медиационное начало стало тем альтернативным религиозно-нравственным стержнем, который мы связываем сегодня с идеологией либерализма. Его все более обнаруживал и укреплял в христианстве Запад и не принимала Россия.

Нет, эта тенденция еще не доминировала в Новом завете и до сих пор не господ-

ствует в сознании народов мира, но именно она стала цивилизующим нравственным ядром западной цивилизации и быстро распространяет свое влияние. Ее появление обозначило первый этап легитимации медиационного развития.

Но понимание Иисуса лишь как альтернативы Богу-Отцу грозило церкви и культуре расколом. Церковь не могла допустить, чтобы Иисус как сын Бога трактовался иначе, чем Бог-Отец. В решениях I Никейского собора (325 г.) Бог и Иисус-богочеловек становятся *единосущными, тождественными (omniscia)*. Так образ Богочеловека как новое смысловое пространство между Богом и человеком стал не только альтернативным, но и тождественным значению Бога-Отца.

Однако уже культура европейского средневековья стремилась изменить это положение. В условиях роста творческой активности людей (например, в ходе каролингского возрождения VIII-IX вв.) признание единосущия Бога и Иисуса как его культурного основания стало недостаточно для религиозно-нравственного оправдания творчества. Возникла потребность в новом изменении меры богочеловеческого. Творческую повседневность нужно было соединить с представлением о Святом Духе. *Но это невозможно было сделать, если бы Святой Дух исходил только от божественной потусторонности, он должен был исходить также и от богочеловеческой посюсторонности, то есть от содержащей божественное рефлексивной формулы filioque ("И от Сына")*, отличающей богословские представления католицизма и православия, причины первого раскола церквей в VI-XI веках. Историческое значение *логики, filioque* в том, что с ее помощью западная христианская культура создала религиозно-нравственное основание (оправдание) своего развития. Творчество стало рассматриваться в качестве проявления божественного, но не только воздействия Бога-Отца (инверсия), но и в своем человеческом измерении - как воздействие богочеловечности Иисуса (медиация). Это второй этап легитимации медиационного развития.

Тенденции к медиации в западной культуре продолжали нарастать. Уже св. Фома Аквинский оправдал критику христианства с позиции разума. Проторенессанс (XIII - вторая половина XIV в.), готическая "Осень средневековья" (вторая половина XIV в.), кватроченто Ренессанса (XV в.) - все это веки движения к апофеозу индивидуализма в достижениях Высокого Ренессанса (первая четверть XVI в.), в творчестве Шекспира (1564-1616), в подвигах эпохи "героического предпринимательства" и в философии Нового времени. "Человеку активному" в дальнейшей борьбе с господством инверсии в себе *надо было отделить божественное от рутинного в повседневности, творческое от канона и подвергнуть божественное рефлексии: анализу, синтезу, медиации*. В условиях развития индивидуализма, науки и капиталистических отношений возникла потребность в "человеке медиационном", в новом изменении меры богочеловеческого как культурного основания развития. Такова логика возникновения протестантской формулы *sola fide* (оправдания перед Богом "Только верою", а не ритуалом и добрыми делами) как третьего этапа легитимации медиационного развития. Эта логика стала основанием второго раскола церквей в ходе Реформации в XVI веке. Тем самым протестантизм поставил в центр богословия частные отношения Бога и человека, не опосредуемые церковными институтами.

Д. Виклиф, Я. Гус, М. Лютер, Ф. Меланхтон, Р. Бакстер, Ж. Кальвин, У. Цвингли, критикуя Римский престол, делали это не столько с церковных, сколько с гуманистических и рационалистских, то есть общекультурных позиций. В религиозных спорах рождалось право творческой личности на самостоятельный поиск высшей нравственности. Новый идеал религиозно оправдывал не веру, а право. И родившись в церковных одеждах, религиозно-нравственное оправдание права становилось общекультурным и все более светским феноменом в эпоху Просвещения и последующие столетия. С помощью религиозной символики формировалась гуманистическая и рационалистская логика нравственного оправдания медиации и "срединной культуры":

гуманизация общества и легитимация инакомыслия, номиналистское, избегающее натурализации, представление о Боге, рационализация этики, что вело к появлению романтизма, развитого утилитаризма и либерализма [3, с. 69-72].

Для религиозного оправдания логики "середины" фундаментальное значение имела работа Лютера "К христианскому дворянству немецкой нации", где он именем Иисуса Христа как символа высшей нравственности оправдал право любого верующего считать себя спасенным уже при жизни, считать самого себя церковью и быть проповедником без санкции церкви, отводил церковным иерархам в вопросах веры второстепенную роль [13]. Не менее важна работа Бакстера "Указание христианину", где именем Иисуса оправдывались способность к эффективной хозяйственной деятельности и право на прибыль, измеряемую рынком, а предпринимательство рассматривалось как наиболее рациональный путь к Богу [14]. "Срединное" содержание Реформации в обобщенном виде определил Кальвин, именем Бога оправдав способность человека к изменению себя. Произошел отход от ветхозаветной сакрализации статики (Валаам: "Бог... не сын человеческий, чтоб ему изменяться" (Числ. 23. 19)) к утверждению о том, что Бог меняется (Кальвин: "Богу угодно приспосабливаться к меняющимся условиям") [15].

В церковной Реформации XVI века проявилась и противоположная инверсионная тенденция, выразившаяся в концепции предопределения в деле спасения души, в уничтожении индивидуума перед Богом, в подчеркивании смирения и страха Божьего как единственно правильного образа жизни. Однако предмет рассмотрения в статье - не догматическое и каноническое содержание постулатов Реформации, а их медиационное и общекультурное значение. Лютер, Бакстер и Кальвин на церковном материале создали логику нравственного оправдания рефлексии человека: 1) опираясь на авторитет новозаветных религиозных символов, возвышающих ценность рефлексии, они нейтрализовали действие тех ветхозаветных символов, которые принижали ее ценность; 2) не отказываясь от церкви как религиозного учреждения, они снизили ее значение в развитии культуры, тем самым институт, претендовавший в руководстве обществом на тотальную власть, стал выполнять частную роль; 3) оправдав первенство веры (*sola fide*) над ритуалом, они перевели эпицентр нравственности из ритуала в рефлексию, тем самым объективно соединив "душевное" и "духовное" и сакрализовав творческую деятельность человека как оптимальную возможность пути к Богу; 4) в результате была оправдана тенденция, по которой жизнь как путь к Богу обретала свою цель не в соединении человека с Богом ("обожение"), а в овладении высшим профессиональным мастерством; эпицентр нравственности начал перемещаться из цели движения в сам процесс; появилась возможность отхода от натуралистического понимания Бога и перехода к номиналистскому; 5) Лютер и Бакстер как реформаторы церкви оправдывали церковную реформу, но логика этого оправдания со временем стала логикой оправдания реформ вообще, *в яслях церковной Реформации родилось вполне гуманистическое дитя - медиация в культуре как общекультурное явление, как религиозное оправдание гуманизма и рационализма*, действие которого М. Вебер увидел в модернизации мировых религий.

Значение Ренессанса, Реформации и Просвещения для христианства и человечества состоит в том, что они *изменили содержание западного христианства*: от устремленности христианской религии к крайностям неба и народа они повернули его к "середине" - способности индивидуума искать меру божественного в своей повседневности. Философ-гуманист, пастор А. Швейцер (1875-1965) писал: "Под постоянно испытываемым воздействием этого нового склада мышления претерпевает изменения и мировоззрение христианства. Оно проникается духом миро- и жизнеутверждения. Постепенно начинает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, что дух Иисуса стремится не отказаться от этого мира, а преобразовать его... При этом христианство на всем протяжении своей эволюции не отдает себе никакого отчета в том, что с ним происходит. Оно убеждено, что ничуть не меняется, а в то же время, переходя от пессимизма к оптимизму, утрачивает свою первоначальную сущность..."

Через какие кризисы пришлось бы ей (Европе. - *А.Д.*) пройти, если бы не удалось естественным образом прикрыть новое мировоззрение авторитетом великой личности Иисуса" [16].

Культура, понимаемая через медиационную природу Иисуса, формировалась и в России в XIX-XX веках, но по существенно иной схеме - не через церковь и православие. Медиационная мутация в инверсионной русской культуре возникла в произведениях великих русских писателей. Именно они создавали новые основания для философствования и анализа культуры и искали новые религиозно-нравственные средства для оправдания своего поиска. "Иисус в России" - центральная тема великой русской литературы, и это тема второй статьи.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ахиезер А.С.* Россия, критика исторического опыта. Новосибирск, 1998. Т. 2.
2. Христианство // Энциклопедический словарь. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 352.
3. *Давыдов А.П.* "Духовной жаждою томим". Становление "срединной культуры" в России. М., 1999.
4. "О человеческом в человеке". М., 1989.
5. Человек в системе наук. М., 1991.
6. Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996.
7. Религия, магия, миф: современные философские исследования. М., 1997.
8. Разум и экзистенция. М. 1999.
9. *Св. Григорий Богослов.* Собрание творений в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 153.
10. Христианская жизнь по Добротолубию. Избранные места из творений св. отцов и учителей церкви. Харбин, 1930.
11. *Спиноза Б.* Избранное. Минск, 1999. С. 34.
12. *Соловьев В.* Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994. С. 54,61,63.
13. *Лютер М.* Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526. Харьков, 1994.
14. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
15. *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. М., 1997. Т. 1. С.461.
16. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 125, 127.

А. Давыдов, 2000