

## Презентация

Обсуждаемая книга является по сути своей книгой философской и только философской. Написана она русским философом Лионом Черняком и американско-израильским рабби Митчеллом Роклиным (PhD in history). Соавторство философа с рабби-историком в написании чисто философской книги ни в коем случае не означает, что философ «был главным». Каждая глава книги и каждая ее мысль без исключения были продуманы, обсуждены и письменно артикулированы совместно обоими соавторами. И в то же время точно так же, как обязанность обращения к философским текстам лежала прежде всего на Черняке, обязанность обращения к ивритским религиозным текстам (эллинистическим, средневековым, ренессансным, а также текстам модерна) лежала на рабби-историке Митчелле Роклине.

В тексте данной презентации Лион Черняк обращается к своей аудитории от первого лица единственного числа, а не от соавторского «мы». Это потому, что текст презентации был написан Лионом Черняком.

**Мотив**, инициировавший написание книги: попытка *переосмыслить метафизическую конституцию человека*, исходя из того, что сакральный опыт есть неизбывная составляющая человеческого опыта.

**Фабула** книги (по Виктору Шкловскому): онтологические импликации библейской религии завета как источник формирования нового для культуры Запада понятия опыта (нового по сравнению с античностью). Это формирование ясно представлено в интеллектуальной традиции, идущей от Халкидонского символа веры (V век), к Фоме Аквинскому (XIII век), к Майстеру Экхарту (XIV век) к Николаю Кузанскому (XV век), к Декарту и Галилео (XVII век), и от этих последних двоих к Канту (XVIII век)

**Сюжет** книги (по Виктору Шкловскому): неполнота кантова понятия опыта как раскрытие «тайны» неполноты метафизической конституции человека модерна, а также и «тайны» исчезновение человека как *феномена* в культуре постмодерна.

Ниже я попытаюсь объяснить, почему с моей точки зрения важно соотнести библейскую религию завета с этой прискорбной неполнотой кантова опыта, а также и то, в чем сия неполнота заключается. Библейская религия завета при этом не обвиняется в возникновении сей неполноты.

Итак, в *Предисловии* ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант формулирует знаменитую юридическую метафору, выражающую замечательную черту новейшей науки (XVI–XVIII века), которая, в свою очередь, должна вроде бы указывать на истинную конституцию человеческого разума. Разум, говорит Кант, должен подходить к природе с тем, «чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что ему угодно, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»<sup>1</sup>. Эта кантова формулировка понятия опыта подводит итог зародившейся в Ренессансе новой метафизической установке. В частности, сия установка обусловила рождение нового типа науки –

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. ВХП. Здесь и далее ссылки на *Критику чистого разума* (в дальнейшем КЧР) даются по: Кант И. Критика чистого разума // Иммануил Кант. Сочинения на немецком. и русском. языках. Т. II, ч. 1, 2-е изд. (В), 1787; т. II, ч. 2, 1-е изд. (А), 1781. М.: Наука, 2006.

экспериментальной. Для нас важно, что *трансцендентальной* составляющей опыта Кант именует задаваемую разумом структуру организации этого нового вида опыта.

В начале XV века Филиппо Брунеллески открыл принципы линейной перспективы. С этого момента ренессансные художники научились создавать *на плоскости (!) объемные* образы. Они, разумеется знали, что линии перспективы не принадлежат той окружающей художника реальности, которая и является предметом изображения. Они лишь обозначают позицию глаза художника и любого другого зрителя данного изображения в отношении этой реальности. Я утверждаю, что *эти линии перспективы представляют собой живописный вариант того, что Кант назовет трансцендентальной составляющей опыта (в данном случае опыта визуального)*.

Если мы прослеживаем эти линии в их виртуальном беге от глаза художника туда к изображаемому объекту, то они и формируют трансцендентальной горизонт видения данного объекта как отстраняемого *во-вне*. Это и есть кантова трансцендентальная форма *внешнего* опыта, или, что то же самое, кантово трансцендентальное пространство.

Если же мы прослеживаем эти линии в их обратном виртуальном беге от изображаемого объекта к глазу художника, то они формируют трансцендентальной горизонт видения данного объекта как переносимого обратно из этого *во-вне* поближе к тому, что можно назвать «интерьером души» сего художника. А это и есть кантова трансцендентальная форма *внутреннего* опыта, или, что то же самое, кантово трансцендентальное время.

Я приплел сюда Филиппо Брунеллески, дабы указать на совершенно очевидное визуальное изображение, того, что я имею в виду, говоря о *неполноте кантова понятия опыта*. Рисунок не полон, ибо «интерьер души» художника на этом рисунке отсутствует. Отсутствует агент видения.

Предлагаемая Брунеллески и Кантом нераздельная-неслиянная пара внешней и внутренней (трансцендентальной) формы опыта, *казалось бы*, представляет собой необходимое и достаточные условие созерцания некоторого объекта как *соприсутствующего* его созерцателю. Однако отношение соприсутствия реципрокно. Если в составе *изображаемого* созерцания объект предстает как соприсутствующий созерцателю, то *в том же самом изображении* должен быть представлен и сам созерцающий *как соприсутствующий* сему объекту. Однако это трансцендентальное пространство-время Брунеллески и Канта задает соприсутствие того, что отодвигается и притягивается созерцанием, но не того, кто отодвигает и притягивает. А это и значит, что в пределах данного изображения сам соприсутствующий объект ни в коем случае не соприсутствует. Ибо не соприсутствует этому объекту его созерцатель.

Живописец ощущал эту неполноту живописного образа созерцания, и потому время от времени помещал на полотне зеркало, или иной предмет с рефлектирующей поверхностью. А в них свой собственный образ. Но этот прием лишь подчеркивает, что в сем изображении созерцатель представлен не в качестве созерцателя, а в качестве еще одного объекта созерцания.

Кстати, я не русский неоплатоник, не последователь Павела Флоренского или А. Ф. Лосева. Я даже не радикальный гуссерлианец: я не предлагаю считать, что не наша перцепция заставляет объект показывать себя, а сам объект показывает себя как себя кажущего. И я ни в коем случае не отвергаю это самое кантово понятие опыта. Напротив того, я полностью

полагаюсь на него. Но хочу я при этом все же выяснить причину сей неполноты, и как эта неполнота повлияла на судьбу философии.

В качестве начала такого выяснения я обращаюсь к еврейскому мистика XVI века Махаралу из Праги (Рабби Йехуде Ливе бен Бецалеле).

Французско-израильский философ XX века Андре Неер (*Andre Neher*) предлагает<sup>2</sup> смелый ответ на один почти-что извечный вопрос, якобы тревоживший Махарала. Ответ этот может служить как бы короллариумом нашему анализу парадоксальной временной структуры библейского творения. Речь идет о старинном вопросе, а именно, к кому обращался Бог, когда произносит: «сотворим человека, *נַעֲשֶׂה אָדָם*?» (*Бытие* 1:26)? Почему множественное число — *сотворим*, *נַעֲשֶׂה*? В предшествующих строках Библии ничего не было сказано о творении высших небесных духов. По мнению Неера Махарал полагал, что Бог обращается здесь к самому человеку: «Давай сотворим тебя».<sup>3</sup> Он утверждает, что мысль Махарала родственна тому титаническому духу Возрождения, который запечатлен в созданной Микеланджело фреске Сикстинской капеллы «Сотворение Адама», где акт творения представлен *взаимным усилием* Бога и Адама, протягивающими навстречу друг другу свои почти соприкасающиеся руки<sup>4</sup>.

На мой взгляд, естественней все же предположить, что, даже если в случае Махарала сей образ человека как сотворца действительно был осознан и оформлен под влиянием именно ренессансных интуиций, родственных интуициям Микеланджело, однако сей образ отнюдь не с меньшим основанием может быть понят как порождение вполне определенного аспекта библейской традиции — а именно, смысл сего образа очевидным образом родственен представлению об ответственности человека за заключенное им с Богом соглашение (завет) и, значит, родственен он представлению об *ответственности человека за самую*

---

<sup>2</sup> Neher A. *Le Puits de l'Exil: la théologie dialectique du Maharal de Prague*. Paris : Albin Michel, 1962

<sup>3</sup> При этом Неер не предлагает в качестве подтверждения такой интерпретации Махарала ничего похожего на якобы раннее проведенный им анализ текстов этого мистика. Неер не цитирует ни конкретную формулировку Махарала, ни тот текст Махарала, в котором эту формулировку можно было бы найти. Наши попытки найти соответствующий текст Махарала не увенчались (по крайней мере, полным) успехом. Нечто, наиболее близкое к той мысли, которую Неер приписывает Махаралу, мы нашли в Главе 33 трактата Махарала *Tiferet Israel* (Judah Loew ben Bezalel. *Tiferet Israel* 33. In Bar Ilan University. The Responsa Project. [Ramat Gan, Israel]: Bar Ilan University, 2000). Здесь Махарал комментирует *Мидраш Раба* 17:4. Мидраш говорит: «Когда Пресвятой, Благословен Он, собирался сотворить человека, Он советовался со служащими ангелами. <...> Он сказал им: “Сотворим человека”. Ему сказали: “Какова его природа?” Он сказал им: “Его мудрость выше вашей”» (цитируется по *H. Friedman*, *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press, 1961. P. 135). Всевышний далее указывает, что эта мудрость человека заключается в его способности *именовать* сотворенных Богом животных («Он поставил их перед Адамом и спросил его: “Как это называется?” — “Бык”. “И об этом?” — “Верблюд”. “И об этом?” — “Осел”. “И об этом?” — “Конь”. Так написано: “И дал человек имена всему скоту” и т. д.)). Имеется в виду, конечно же, *Бытие* 2:19. А служащие ангелы были не способны на таковое именование. До сих пор, т. е. вплоть до *Бытие* 2:19, именование в Шестоднев выступало как акт божественного творения. Если это и имеется в виду Всевышним, когда Он говорит о способности человека именовать животных как о мудрости, доступной, кроме человека, только Ему Самому, то *творение человека действительно предстает как творение сотворца, которому назначено завершить божественное творение словом (именованием), т. е. это творение того, без кого творение остается незавершенным, не манифестирующим свою идентичность и, следовательно, несостоявшимся*. И, значит, *без этого сотворца и Сам Творец не может состояться как Творец*. Вот Махарал и заключает: «Человек — главное в мире, который создан Пресвятым, благословен Он».

<sup>4</sup> Neher A. *Op. cit.* P. 203–207.

*божественность Бога завета.* Божественность Бога завета есть Божественность *заветная*. Действительно, Бог Авраама, Иакова, Исаака по самой своей сущности есть Бог завета. И, следовательно, вне заветного отношения с человеком Он не Бог. И, следовательно, Его статус как Творца «изоморфен» Его статусу Инициатора завета. И, соответственно, статус человека как партнера Бога по отношению завета «изоморфен» его статусу как неперменного сотворца.

Таковая человеко-центричность понятия завета (человек есть тварь, принимающая на себя ответственность за самую божественность своего Творца, и, значит, за статус Творца *quia* Творца) обнаруживается отнюдь не только в этой ренессансной интуиции *человека как сотрудника Создателя*. Она явно осознавалась в раввинистической традиции за много веков до Махарала. Так старинный мидраш<sup>5</sup> обсуждает строку *Второзакония* (33:5): «Господь (*Адонай*) стал там царем для Йешуруна...»<sup>6</sup>. По поводу этой строки мидраш нашел нужным поставить вопрос, каким образом Бог может быть (точнее, *стать*) Царем, т. е. Господом. Раздумывая над этим вопросом, мидраш приводит слова Исайи: «Вы – свидетели Мои, говорит Господь» (Исайя 43:10). И получив таковую зацепку в Исае, мидраш полагает, что нашел ответ на свой вопрос: «*Когда вы Мои свидетели, Я Бог, а когда вы не свидетельствуете, Я не Бог*». То есть, *само свидетельство Израиля есть акт, возводящий Бога Израиля в статус Господа, Царя Израиля*. А без этого свидетельства Он Израилю не Господь и не Царь, и, в сущности, не Бог<sup>7</sup>.

*Такая мысль могла зародиться только в сознании народа, для которого Бог является Богом завета,*<sup>8</sup> *заключенного с народом Израиля, а вне завета, вне их взаимно утвержденного союза, Бог не есть Бог.* Мы обсуждаем в книге, каким образом эта мысль естественно трансформируется в мысль «изоморфную»: в библейском творении, т. е. в творении, осуществляемом Богом завета, творение человека предстает как творение сотрудника

---

<sup>5</sup> Sifrei Devarim, V'zot HaBrachah, *pis.* 346, to Deuteronomy 33:5 (ed. Venice 1545–46); reprinted in Jerusalem, 1961, p. 61.

<sup>6</sup> Йешурун — поэтическое имя народа Израиля.

<sup>7</sup> Интересно, что в одной из версий этого Мидраша благочестиво говорится, что, если Израиль не свидетельствует Бога, то Бог предстает «*как если бы*» Он не является Богом (прямо Кант *Критика способности суждения*: **als ob** Он не является Богом). Вероятно, редактор решил поправить Бога, сочтя уж слишком скандальным Его прямое заявление: «Я не Бог». Но все еще продолжающееся использование простой формулировки без всяких там «*как если бы*» красноречиво отражает давнюю еврейскую точку зрения.

<sup>8</sup> Юлиус Велльхаузен полагал, что библейская тема завета относительно поздняя – была она разработана в ходе пророческого движения, т. е. впервые сформулирована примерно в середине *первого* тысячелетия до н. э. (Wellhausen J. Prolegomena to the History of Ancient Israel. Edinburgh: A. & C. Black, 1885. P. 417–418). Однако Джордж Эмори Менделхолл обнаружил замечательное структурное совпадение хеттских соглашений между сюзереном и вассалом – и завета, заключенного между Богом и Израилем (Mendenhall G.E. Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburgh: Pres. Board of Colportage of W. Penn, 1955). Соответственно, он пришел к выводу, что идея завета между Богом и народом зародилась, как минимум, на *тысячу* лет раньше, т. е. не в середине первого, а в середине второго тысячелетия до н. э., то есть как раз во время, указанное в Библии. Менделхолл также отметил, что не только в книгах пророков, но и во всей Библии явно присутствует принципиальное коррелятивное и своеобразное соотношение таких типичных библейских черт, как *завет*, *единобожие* и столь характерная для библейского текста *историческая аргументация*. Эта корреляция сама по себе подтверждает, что идея завета не могла быть поздним дополнением к Моисееву монотеизму и к его историческому духу.

Бога, сотворца, который есть все завершающая цель творения. А человек-сотворец как завершающая цель творения сам обязан быть завершителем творения. Поскольку же способность Бога завета инициировать заветное отношение предполагает существование человека как возможного партнера по отношению завета, постольку человеку как *завершителю божественного творения* назначено быть также и *неизбывной предпосылкой всего творения*. Без сотрудничества человека Творец не может состояться как Творец. И потому естественно, что человек, наделяющей Бога-Творца божественностью, и, значит, статусом Творца, является завершителем творения *на всех фазах* творения. Он есть тварь, которая является необходимой и единственной *предпосылкой* всего творения. А потому естественно и еще одно заключение: творение человека есть то *творение конечной цели творения*, в каком творении, *так сказать, с самого начала*, участвует сам же человек. Кстати, в своем упомянутом нами выше комментарии на мидраш *Бытие Раба* 17:4 Махарал так и заключает: «Святой, благословен Он, сказал: “Я – Он” (Исайя 42:8), это имя, которым человек назвал Меня [он назвал Его – *мой Господин (Адонай)*]. Объяснение этому состоит в том, что творения могут быть названы только человеком. И это потому, что человек – главное в мире, который создан Пресвятым, благословен Он» (конец цитаты). И также, называя Творца Господом, он возводит Творца в статус Господа,

Главное в тварном мире – это и есть конечная цель творения. А эта осуществленная цель, т.е. *вполне сотворенный человек, человек во кости и во плоти, עֲצָם וּבָשָׂר, способный отвечать на божественное избрание, является и необходимой предпосылкой творения*. Так, вроде бы, выглядит библейский акт творения, и по Махаралу, и по предшествующей ему 1000 летней традиции. Ведь этот старинный мидраш, пришедший к заключению – «Когда вы Мои свидетели, Я Бог, а когда вы не свидетельствуете, Я не Бог» – *по крайней мере на тысячу сто лет старше* якобы чисто ренессансных выводов самого Махарала<sup>9</sup>. *Encyclopedia Britannica* полагает, что мидраш был сложен в V веке н. э. Однако этот мидраш явно содержит материал, возможно отражающий более раннее происхождение, поскольку речь в нем идет о языческом Риме. Вполне вероятно, что он мог быть составлен еще в III веке н. э., т. е. не за 1000 сто, а за 1300 лет до Махарала.

Повторим, библейское творение так сказать «изоморфно» библейской инициации завета. Сей факт подробно обсуждается в обсуждаемой нами книге.

Так что скорее всего не творчество Микеланджело лежит в основе интуиций Махарала, а эта древняя библейская интуиция человека как неперемногого сотрудника Бога лежит в основе ренессансной человеко-центричности. Ведь и чисто христианские философско-теологические источники таковой человеко-центричности по крайней мере на 1000 лет предшествуют Махаралу. Принятый в V веке Халкидонский символ веры требует «исповедовать нашего Господа Иисуса Христа одного и того же Сына, также совершенного в Божестве, как и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека...»<sup>10</sup>. А еще сюда же относится

<sup>9</sup> См. также Sarit Kattan Gribetz. Between Narrative and Polemic: The Sabbath in Genesis Rabbah and the Babylonian Talmud // Sarit Kattan Gribetz, et. al, Eds. *Genesis Rabbah in Text and Context*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2016.

<sup>10</sup> Davis L.D. The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology. Collegeville, Minnesota : The Liturgical Press, 1990. P. 186

обнаруженная Аквином в XIII веке недостаточность концептуального аппарата античной философии для осмысления христологической проблематики. Здесь, в христологической проблематике обнаруживается фундаментальная импликация религии завета: не только смертное, временное принципиально зависит от бессмертного вечного, но верно и обратное.<sup>11</sup> И сюда же относится мистический мыслитель XIV, Майстер Экхарт, утверждающий: «Бог любит мою душу столь сильно, что самые Его жизнь и бытие зависят от Его любви ко мне, хочет Он того или нет»<sup>12</sup>. И он же в другом месте: «Очевидная истина заключается в том, что Бог по необходимости вынужден заботиться о нас так, как если бы вся Его божественность зависела от этого, да она и зависит»<sup>13</sup>. Сюда же и Кузанский: «...Отцовская любовь, — говорит Кузанец, — опережает сыновнюю»<sup>14</sup>. Эта отцовская любовь — христианская любовь, ἀγάπη, к первенцу-жертве, или, что то же самое, та любовь к избраннику, которая *предполагает* в объекте любви именно то, чем только эта любовь и может его *наделить* — предполагает она свободу. И отсюда же у Кузанского человек *есть второй бог* — *deus secundus*<sup>15</sup>. Он сотрудник Бога, сотворец.

Можно было бы продолжить, показав, что и Декарт, и Галилео прямые наследники этой интеллектуальной традиции, идущей от Фомы Аквинского к Николаю Кузанскому.<sup>16</sup> Но, вроде бы, выскочу я тогда далеко за отведенный мне 30 минутный интервал. И всё же упомяну, что уже у Декарта можно увидеть, почему эта традиция обрывается. Впрочем, на самом деле причина такового обрыва гораздо более ранняя. Она уже имплицитно присутствует и у того же Фомы, и у того же Кузанского. Причина эта заключается в языческом наследии всей этой теологической-философской традиции. Как сотворец, человек в этой традиции выступает в точном соответствии с библейской традицией религии откровения. Как *тварный* сотворец он принадлежит тварному миру не непосредственно, а *творя* свое отношение к тварному миру. И по той же причине его отношение к Творцу не непосредственно, а творится им самим, человеком.

Творить себя в качестве сотворца значит быть творцом своей способности творить. Творит (сотворит) человек всю тварь, весь тварный «мир» и себя в этом тварном «мире». Последний, следовательно, есть своего рода extension собственного тварного тела человека. Для того, чтобы быть творцом своей способности творить и, значит, своей способности встречаться с собой,

---

<sup>11</sup> См., например, *Thomas Aquinas. Summa Theologiae* (За. 16.4–6.). Vol. 50. London ; NY : The Blackfriars: Eyre & Spottiswoode ; McGraw-Hill, 1965. P. 17–27.

<sup>12</sup> *Meister Eckhart. Sermons and Collations. Tractates. Sayings.* London : John M. Watkins, 1924. P. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>14</sup> *Николай Кузанский. О видении Бога // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 2. М. : Мысль.1980. С. 49.*

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Обратим, например, внимание на весьма характерную модификацию, которой подверг Декарт предложенное Ансельмом Кентерберийским онтологическое доказательство бытия Бога. Он, как и Ансельм, вроде бы, исходит из того, что существование Бога следует *непосредственно* из понятия Бога. Однако, приступая к этому доказательству, Декарт начинает отнюдь не непосредственно с понятия Бога, а с понятия *ego*. Предусловием доказательства существования Бога, так сказать, леммой этого доказательства, является у Декарта доказательство бытия *ego*. Подробней см. в *Л. Черняк. Вечность и время. Санкт-Петербург : Нестор-История. 2014. Глава 1. § 8. «Предустановленная гармония и Бог». С. 78–88.*

погруженным в extension своего собственного тварного тела, человек, творящий свою способность авторствовать, должен противопоставить себя себе самому и тем самым — этому своему extension, всему тварному «миру». Так куда «выходит» он, чтобы быть противопоставленным себе самому и всему вокруг себя? Ясно вроде бы, что выходить ему некуда. Ибо ничего вроде бы не существует помимо его самого и этого «мира». И не имеет смысл говорить, что может человек выйти в окружающий его физический мир, или в свою биологию, или в свое бессознательное, или в свое гендерное и т. п. Ибо и физический мир и все это остальное и есть он сам, все это — его «мир», это и есть результат его (со)творения себя самого. Получается, что вроде бы выходить ему действительно больше некуда. Так не в смерть ли выходит он? Да, атеист так и скажет, дескать, все там будем.

Однако мы толкуем не о «все там будем», а о том, что прямо сейчас, **буквально в каждый момент своей жизни** человек (со)творит себя самого и, значит, в качестве (со)творца он в каждый момент своей жизни находится вне себя самого.

Сделаем одно короткое отступление. В 1898 г. в журнале *Социологический ежегодник*, основанном знаменитым социологом религии Эмилем Дюркгеймом, два его последователя Анри Юбер и Марсель Мосс опубликовали эссе «Жертвоприношение: Его Природа и Функции»<sup>17</sup>. Феномен жертвоприношений рассматривался ими на материале ведической религии, а отчасти на материале библейском и греческом<sup>18</sup>. Их собственный вывод из результатов сего исследования нам не интересен. Ибо социология религии, как и морализация религии, строится на заведомо ложном основании. Это основание — подмена практики отношения человека к Богу практикой отношения человека к человеку. И потому и социологи, и морализаторы и тем более социологи-морализаторы всегда подменяют формулировку самого понятия *сакрального* некоторым фальшивым **разоблачением**: сакральное — это не сакральное, а превращенная форма каких-то чисто человеческих проблем. Другими словами, обоснование атеизма строится на том тавтологическом основании, что иначе нельзя «научно» обосновать атеизм.

Однако, хотя нам не интересны школьно-идеологические выводы Юбера и Мосса, нам очень интересна формулируемая ими схема универсальной структуры жертвоприношений. И в частности важен для нас один центральный вывод Юбера и Мосса, касающийся именно этой схемы: тот, кто приносит жертву, или он вместе со жрецом, приносящим за него эту жертву, отождествляют себя с приносимой ими жертвой. В их восприятии там на алтаре умирают (и это буквально!) они сами.

Напомню сказанное выше. Для того, чтобы быть творцом своей способности творить и, значит, своей способности встречаться с тварным миром и жить в этом мире, человек как актер, творящий свою способность авторствовать, должен противопоставить себя и себе самому, и

---

<sup>17</sup> Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // *L'Année Sociologique*. Paris, 1898.

<sup>18</sup> Нас не интересует тот вывод, который из своего исследования сделали сами Юбер и Мосс. Ибо вывод сей сделали они в духе их школьной идеологии, которую сам Дюркгейм сформулировал в следующих словах: «Если то, что производит религия, является существенным для социума, то это потому, что идея социума есть душа религии. Религиозные силы <...> есть человеческие силы, моральные силы». Durkheim É. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. P. 314.

своему миру как объектам его творческих усилий. Он должен противопоставить себя своей собственной жизни. Так не принадлежит ли жертвенная смерть самой базисной конституции жизни?

Конечно же жертвенная (т. е. сакральная) смерть и есть творение каждой формой жизни своей способности творить саму себя. Она и есть то противопоставление жизнью себя себе самой, которое позволяет жизни обратиться к себе самой. И этот «выход» жизни вне себя есть ответ на божественный призыв «Давай сотворим тебя». В этом смысле *институция жертвоприношений* представляет собой, по-видимому, первую историческую форму восприятия жизни человека *как феномена*, т. е. ее восприятия себя как себя иницирующего целого. (На мой взгляд, вторая такая историческая форма как раз и называется философией.<sup>19</sup>)

Однако, для того, чтобы услышать божественный призыв «Давай сотворим тебя», человек должен обладать способностью слышать такого рода призывы. Для того, чтобы обладать этой способностью слышать, человек как творец самого себя должен сотворить эту способность. А для того, чтобы сотворить способность слышать он должен услышать призыв сотворить ее. Если мы не хотим замкнуть себя в этом бессмысленном круге, мы должны принять, что способность слышать Бога есть творение этой способности, а творение этой способности и есть способность слышать Его. (Ср. Майстер Экхарт: «Следует понимать, что это то же самое: познавать Бога и самому быть познаваемым Богом, узреть Бога и самому быть зримым Богом»<sup>20</sup>. И Николай Кузанский: «... любить Бога – то же самое, что быть любимым Богом...»<sup>21</sup>).

Это человеческое *слышание Всевышнего*, которое есть человеческое *творение своей способности слышать Его*, и составляет *суть сакрального опыта*. Это способность слышать до того как слышишь. Это способность слышать голос самой тишины. Так Илия услышал обращенный к нему голос Бога: нет, Господь не в большом и сильном ветре, раздирающем горы и сокрушающем скалы, и не в последующем за этим ветром землетрясении, и не в последующем за землетрясением пламени услышал Илия Бога, а только в последующем за пламенем «голосе тонкой тишины», קוֹל מְדַמְדָּם (3 Царств 19:11–12).

Так и формировалась идущая от раввинистических мистиков и христианского Халкидонского символа веры, к Аквинату, от него к немецкой мистике (Майстер Экхарт), к Кузанскому, и далее к Декарту и Галилео традиция обращения к двуединому (сакрально-профанному) человеческому опыту. Это она, сакральная составляющая опыта, заставляющая жизнь обратиться на себя и потому творящая способность жизни творит саму себя, возводит человека в статус посредника между Творцом и тварью.

И все же, почему прервалась эта традиция?

В интервале истории, лежащем между Фомой (XIII-й век) и Кантом (XVIII-й век), ум выстроил новую интеллектуальную традицию, в которой успело развиваться новое понятие

---

<sup>19</sup> Ср. Сократ у Платона: «Те, кто истинно предан философии, заняты только одним — смертью и умиранием» (*Федон*. 64а). Сократ, разумеется, не имел в виду, что они опасливо соблюдают здоровую диету и копят деньги на свои похороны.

<sup>20</sup> Meister Eckhart. Sermons and Collations. Tractates. Sayings. London: John M. Watkins, 1924. P. 31.

<sup>21</sup> Николай Кузанский. О предположениях. // Кузанский Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 278.

опыта. Этот новый опыт резко отличается от опыта Платона и Аристотеля. Правда, как и у Платона с Аристотелем, автор этого нового опыта есть **ум**, т. е. человек как ум. А аристотелев ум (νοῦς) есть себя мыслящая мысль, νοῦς ὡς νόησις<sup>22</sup>. И точно так же понимается разум (Vernunft) Кантом: «На самом деле, чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия»<sup>23</sup>. Но, вроде бы, Аристотелеву νοῦς'у нет дела до нового опыта. Не νοῦς является организатором встречи с предметом своего опыта. Предметы его опыта сами умудряются встречаться с νοῦς'ом. Однако в традиции, развившей новое понимание опыта, сам ум «не успел» развить **новое понимание себя самого**. Да и не мог успеть, ибо это новое понятие ума должен был развить и сам же себя в нем увидеть все тот же самый эллинский ум. Уже в Ренессансе этот старый эллинский ум обнаружил, что он не по-эллинически активно вмешивается в тварную жизнь. Но в качестве ума все еще эллинского, он, язычески почитавший себя аватаром Всевышнего, не мог видеть смысла в своем активном вмешательстве в свои отношения с Всевышним. Ведь Всевышний уже назначил его Своим полномочным представителем перед лицом тварного мира. То обстоятельство, что человек не по-эллинически вмешивается в тварную жизнь, как раз и значит, что это ему, человеку, Бог делегировал заниматься его (человека) отношением с тварным миром. В этих отношениях сам Бог не представлен, Представляет Его человек. Вот человек и вынес Бога за скобки своего отношения с миром. Это вынесение Бога за скобки по сути своей есть предприятие языческое: оно предполагает, что Божество или его аватар (ум) может вмешиваться в дела тварного человека, а человек не имеет права вмешиваться в дела Божества. А это и есть убеждение человека, не ведающего заветного отношения с Богом. С этого языческого предприятия христианской (т. е. не языческой, а заветной) мысли и начался процесс отмирания теологической составляющей культуры Запада. В так понятом опыте тварного мира и в мире такового опыта нет места библейскому (т. е. жертвенно-сотворческому) отношению человека к своему Творцу.

В книге ум адекватный новому не страдающему неполнотой понятию опыта именуется **внутримирным модусом бытия человека завета**. Этот обновленный модус бытия человека с его обновленной конституцией опыта как раз и составляют **обновленную метафизическую конституцию человека**.

Первые девять глав книги сосредоточены на обсуждении онтологических импликациях собственно библейской религии завета. Это обсуждение служит рамкой и опорой обсуждения в последних десяти главах (с X-ой по XIX-ю) нового понятия опыта, восстановившего свою сакральную составляющую, и ума, понятого как внутримирный модус бытия человека завета. Другими словами, последние десять глав посвящены обсуждению **обновленной метафизической конституции человека**.

Dixi et animam levavi<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Аристотель. Метафизика. 12.1074b 35.

<sup>23</sup> Кант. И. КЧР. В 708.

<sup>24</sup> Я сказал и тем спас свою душу.