



НИКОЛАЙ ГРЯКАЛОВ

Философ, антрополог

Родился в 1978 году в Ленинграде. В 2000 году закончил философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, в 2003 г. — защитил кандидатскую диссертацию. В настоящее время преподаёт на кафедре философии науки и техники СПбГУ. Сфера профессиональных интересов: новоевропейская научная революция, социология оружия, эротизм, история «техник тела», философская христология. Автор трёх десятков статей и книги «Фигуры террора» (2007), посвящённой социальной антропологии насилия.

О БОЖЕСТВЕННОЙ БАЛЛИСТИКЕ

Наука ориентирована на преодоление своего имманентного мракобесия — неразумных истоков разумности, того, что возникает она в силу ряда «патологических» обстоятельств. Эгейских пиратов или ведовские процессы можно считать мракобесием преодолённым (хотя и тут не всё так однозначно). Но есть и непреодолённое, а возможно — и непреодолеваемое ни при каких условиях, собственно научное мракобесие, когда учёный берётся говорить о том, что ему заповедно, — о начале мира, о природе души... И преодолеть эту заповедность наука может, лишь синтезируя миф самой себя. Более странно, когда этот фетишизм воспроизводит философия — в версии «истории бытия» (например, Хайдеггер: «христианская наука — это деревянное железо»¹). Дело, однако, обстоит с точностью до наоборот: «есть *только* христианская наука» (А. Кожев). Но понимание этого требует философии — «выворачивания вывернутого».

Новая наука, учреждённая на развалинах Космоса — упорядоченного, наделённого конечной структурой мира, качественно дифференцированного с онтологической точки зрения, — строит изотропный «универсум», где все вещи приписаны единому градусу реальности. Пресловутая «математизация фюзиса» — уже один из дальнейших эффектов этого распада. Коперник и позднее Кеплер подготовили «единый образ» гомогенной космической реальности — одновременно физической и математической, где любое движение (как небесных, так и земных тел) подчинялось одновременно законам природы и математики. Однако эта экспансия матемы сама *подлежит* объяснению: прежде чем принимать по факту понятийную однородность математики, астрономии и физики, вовлечь в «гигантомахию» нужно то, что её имплицировало, — открытие онтологической однородности земного и небесного порядков. Или, с изнанки, закрытие темы. Переход рубежа.

В основании любого закона лежит событие, изнутри этого закона непрочитываемое. Таким событием, конституирующим новоевропейскую физику в противоположность физике перипатетической, является устранение оппозиции подлунного и надлунного миров как основа тотальной

оцифровки сущего. В противном случае сама эта абсурдная для греков задача не могла быть не только решена, но даже и внятно поставлена.

Аристотель исходит из того, что порядок природы не обнаруживает точности в математическом смысле слова (говоря формально, природные предметы не конформны математическому языку описания). Ему кажется странным даже допускать, что при рассмотрении земных вещей можно обнаружить воплощённые матемы: в природе нет ни кругов, ни эллипсов, ни абсолютно твёрдых тел, ни абсолютно наклонных плоскостей... Математика не способна объяснить качество и вывести движение — в пространстве фигур и чисел отсутствует как первое, так и второе. В то же время греческая астрономия допускает правильные (то есть выражающие геометрически точные соотношения) движения небесных сфер и звёзд. Сфера Луны является линией разрыва как онтосов, так и типов дискурса — природы и цифры: «качество, так же как и форма, будучи по природе не математическим, не может анализироваться в математических терминах. Физика не является прикладной геометрией. Земная материя ещё ни разу не создавала и не демонстрировала нам строго математические формы; „формы“ никогда не „ин-формируют“ её полностью и совершенно. Всегда налицо некоторый зазор. На небесах же <...> всё обстоит иначе; следовательно, математическая астрономия возможна. Но астрономия — это не физика»². Построив небесную кинематику, греческая мысль никогда не пыталась математизировать движение земных тел и даже точно измерить что-либо помимо расстояния.

Сама возможность математизации физики — открытие горизонта подобной возможности — была связана с целым рядом принципиальных трудностей, разрешение которых предполагало настоящую метафизическую *революцию*. И отнюдь не в смысле Коперника. Античность считала недопустимым применение математики как идеальной — и постольку «трансцендентной» — сферы к миру природной изменчивости, к тому, «что вечно становится, но никогда не есть». И когда мы говорим о том, что Галилей реанимирует натурфилософскую программу Платона (А. Койре), приходится тут же делать ряд оговорок, поскольку для Платона «математика, как учение о числах и фигурах, т. е. в платонической традиции о неизменных и вечноравных себе *идеях*, едва ли могла играть роль поводыря в <...> шатком калейдоскопе одноразовых фактичностей; между числом, мыслимым как форма, качество, гештальт, и миром чувственной „*эйкасии*“ допущалось лишь отношение *аналогии*, не больше; об идентичности не могло быть и речи»³. Хотя в «Тимее» Платон заменяет «элементы» (стойкейоны) физиологов геометрическими фигурами, он никогда не пытался редуцировать материю к пространству — она (и для Платона, и для академиков) выступает как «тмема», разделительная черта между идеальным и материальным. Это исключало всякую возможность геометризации физики — разрыв по «лунной» линии сохранял свою событийность.

Античная атомистика, которая пыталась устранить несоизмеримость подлунного и надлунного миров (именно Демокрит дал образец однородного, хотя пока ещё качественного описания космоса), добилась своего лишь очень большой ценой — за счёт исчезновения рационально постижимой связности в редуцированной к одному уровню материи. Демокритовская вселенная, в которой атомы и даже целые миры были представлены во всех возможных размерах, по сути дела неотличима от хаоса. Эта же самая хаотичность просматривается в той роли, которую Эпикур (а позднее Лукреций) отводил самопроизвольному «отклонению» атомов, которое одно лишь могло обеспечить их слияние в более крупные тела.

Галилей (а затем и Декарт, эпистемологическая программа которого была изначально селективной относительно качественных объектов, что и позволяло идентифицировать телесность с измеримой протяжённостью, выразимой в числе) замещает мир реального восприятия «абстрактным и бесцветным» миром Евклида, которому придается реальный статус. Если Аристотель, отрицая саму возможность математической физики, отправляясь в том числе и от идеи неоднородности математических понятий и данных чувственного опыта, то последние Галилей попросту табуирует в идеализированных объектах «архимедовой» физики, которые не извлекаются из опыта, но, напротив, его предполагают (допускают ему быть): «Я <...> верю, что книгу философии составляет то, что постоянно открыто нашим глазам, но так как она написана буквами, отличными от нашего алфавита, её не могут прочесть все: буквами такой книги служат треугольники, четырёхугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие математические фигуры»⁴. Отсюда — вся «натурфилософская» проблематика чувственности: если применительно к определённости качества можно использовать математическую дедукцию, то чувственному познанию конец. И Земля начинает вращаться.

Но вернёмся на несколько шагов назад. Итак, можно ли объяснить реальность через невозможное? Для перипатетической физики — однозначно нет: математические объекты — это вообще не сущности, проходящие (физические) или вечные (метафизические). Применительно к первым (они нас здесь и интересуют), проблема упирается в возникновение/уничтожение, математически (по ту сторону времени становления) неопишное: «если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а потом нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение. Между тем точки, линии и плоскости не могут находиться в состоянии возникновения или уничтожения...»⁵. Галилеевская физика, напротив, есть последовательная оккупация сущего подобным языком описания. Нам ясно, что нечто происходит с миром, реальность которого объявляется приводимой к математическому типу строгости, однако само открытие этой «предустановленной гармонии» иррационально. Это поистине «догмат веры» физика-теоретика. В пределе Галилей берётся объяснять сущее через то, чего нет. Поэтому

его и не интересуется, скажем, фактическое подтверждение тезиса о равенстве скорости свободно падающих тел, и он утверждает его «абстрактную» истинность в случае движения тел в пустоте, имея с ними дело как с «чисто „идеальными“ предельными гештальтами»⁶.

Заявленный (пусть имплицитно) уже у Галилея принцип инерции предполагал неосуществимую *de facto* изоляцию тела от его физического окружения. Проблема, как было сказано, состояла в том, чтобы инициировать дискурс об идеализированных объектах, помещённых в геометрическое пространство Евклида, которому придаётся физический статус: математик от физика, собственно, и отличался своей готовностью рассматривать свойство как отделённое от носителя («свойства он рассматривает не как свойственные именно этим телам»⁷).

Такова сверхзадача нововременной физики — придать пространству Эвклида физический характер. А что оно собой представляет? Евклидовское пространство характеризуется главным образом следующими признаками: оно однородно, изотропно, непрерывно, связно, бесконечно и безгранично. Признак однородности пространства в общем состоит в неиндивидуализованности отдельных его мест: каждое из них таково же, как и другое, и различаемы они могут быть не сами по себе, но лишь относительно друг друга. Для физики топосов (здесь только укажем на основоструктурный характер понятия «места» в аристотелевской физике, где принцип «естественных мест» и отрицания пустоты позволял удерживать различие «движения» и «движущего») признание однородности пространства — что равно признанию релятивности места — сразу же подрывало её теоретический фундамент. И, гораздо позже, мировоззренческий фундамент «дантовского» мира, в котором есть «...только одно возможное место для любой данной вещи. Если не отыскивается искомая вещь, то она потеряна, но не в обычном смысле, что её нельзя найти там, где предполагаешь её отыскать, а в смысле <...> что её вообще нельзя нигде найти. Вне соответствующего места вещь просто не может существовать»⁸. Институт нововременной науки как результат редукции космоса к абсолютному эквиваленту однородного пространства обнаруживается в виде «упорного факта». Но повторимся: эта экспансия матемы сама *подлежит* объяснению.

Отсюда вопрос: что же имплицировало — эпистемологически — понятийную однородность математики, астрономии и физики (то есть — онтологически — учредило однородность земного и небесного порядков)? Что позволило преодолеть разрыв подлунного и надлунного миров, земли и неба? Что привело к закрытию тьмы? Какой опыт сознания? Догмат о Логосе, ставшем плотью (т. е. духовный опыт христианства, удержавшийся в форме догмата Воплощения). Именно в силу этого разрыв между Гиперуранией и тем миром, «что вечно становится, но никогда не есть», может быть отменён. Догмат Воплощения, который следует рассматривать как метафизический фокус христианства (не христология является следствием догмата о Троице — наоборот: языческие тринитарные понятия

были радикальным образом реформированы с целью совмещения их с тем, чем является Воплощение), впервые позволяет закрыть языческую тьму неба и земли. Именно этот опыт сознания только и делал возможным «безумное» для греков проецирование нашей земли на аристотелевские небеса (что будет сброшено в тезис о принципиальной релятивности неба и земли в «научной» перспективе). Для всех язычников, как и для якобы христианских физиков Средневековья, земля со всем её содержимым действительно была *этим светом*.

В христианской духовности Воплощение есть возможность для вечного Бога реально, без утери своего абсолютного совершенства присутствовать во временном мире. Но если присутствие в этом воспринимаемом мире не разрушает Его совершенства, то и сам мир совершенен — в том смысле, что в нём могут быть корректно обнаружены идеальные отношения. Если земной мир может вмещать в себя Бога, то вещи этого мира подчиняются тем же законам, что и математические сущности «божественного мира» Аристотеля. Но Бог, став человеком, реально вместил себя в каждый момент периода своей земной жизни. Поэтому и временной поток, и история, несмотря на всю свою эфемерность, приобретают характер онтосов. Что учреждает и новую серию проблематизмов: необходимость показать, каким образом из божества возникает конечный мир — несовершенный и подверженный изменениям, — и как потом этот конечный мир возвращается к Богу. То есть прояснить «работу» искупления. Исходным пунктом этой метафизики является схваченное в религиозном переживании божество, а её проблемой — становление конечного в вышеозначенном смысле. Именно христология станет средним термином для формального перевода понятий математики и физики: снятие оппозиции подлунного/надлунного и математизация дискурса о фюзисе оказались возможны постольку, поскольку имел место христианский духовный опыт, удержанный в догмате Воплощения. Становление новой науки как переработки опыта Воплощения можно символически представить в виде движение от «Уверения святого Фомы» (Караваджо, 1601–1602) к «Уроку анатомии доктора Тюльпа» (Рембрандт, 1632). Картина Рембрандта — не что иное как секуляризованный римейк полотна Караваджо. Её смысл — в том, что опыт очевидности может быть перенесён на *любое* тело.

Если земное (человеческое) тело может «в то же самое время» быть телом Бога, и если, как это завещала греческая небесная кинематика, небесные тела правильно отражают вечные связи между математическими сущностями, ничто не препятствует более отысканию этих связей на этом свете, как и на небе: «с точки зрения классической языческой теологии, „математические законы“ — то есть отношения бесконечных и конечных — можно найти только там, где нет никакой материи или, в крайнем случае, там, где она лишь чистый эфир, недоступный в ощущении. С точки зрения этой теологии было бы кощунственно отыскивать такие законы в обыкновенной и грубой материи вроде той, из которой состоит наше живое тело,

временно служащее тюрьмой. Именно поэтому для таких убежденных язычников, как Платон и Аристотель, поиск наук типа современной математической физики был бы не только настоящим безумием (как для всех цивилизованных и, стало быть, способных к научным занятиям греков), но ещё и грандиозным скандалом (как для евреев)⁹. Но если не существует онтологической иерархии субстанций, то нет и никаких оснований полагать, будто небесные тела состоят из другой материи, чем тела подлунного мира, как полагал Аристотель. Для перипатетической космологии «физика Земли оставалась в зачаточном состоянии и не использовалась для объяснения феноменов звёздного мира. Ни технические средства расчёта, ни искусство изготовления инструментов не позволяли обнаружить связь между событиями на земле и во вселенной. Тяготение понималось как земной феномен, и не было ни одного изменения в земном мире, которое бы имело аналог за пределами земной атмосферы, в космосе»¹⁰.

Физический исход драмы вочеловечения состоял в релятивизации универсума, в разрушении иерархии «мест» и учреждении онтологического алиби для оцифровки сущего. Именно Воплощение инспирировало эрозию «вечной» истины об онтологической разности небес и «подлунного мира». Греки отказались от математизации физики потому, что «пожелали остаться язычниками». Пожелали остаться «заключёнными топоса», почему «человек античной традиции» и есть существо, лишённое свободы, историчности и, по большому счёту, индивидуальности. Он лишь манифестирует нечто раз и навсегда данное и идентичное самому себе: «Так же, как и жизнь животного, его эмпирическое существование полностью определено тем естественным местом (*topos*), которое он постоянно занимает в неподвижном Космосе (а его возможные „скачки“ есть лишь проявления „случайности“). И если он чем-то отличается от животного, то лишь своим мышлением и своим связным дискурсом (*Logos*), проявление которых в Космосе никогда, впрочем, не может быть объяснено. Этот Дискурс ничего не отрицает и ничего не создаёт — он довольствуется раскрытием данного (поскольку *ошибка* в действительности остаётся необъяснённой)»¹¹. Европа последовала за Христом в мир Галилея и Ньютона, где природа вовлечена в машину абстракции — как предмет приложения «ужасающей мощи рассудка» (Гегель). С началом Нового Времени человек закончил христианскую «школу», причём закончил успешно: христианский опыт стал его второй природой, избавив от необходимости выражать мысль в буквальной (догматической) христианской терминологии. В этом смысле христианство действительно есть антропологически необратимое событие, но это значит, что Христос исполнил именно то, о чём он возвещал.

Именно в поле этого возвещения будет строиться мир, который может быть схвачен в единстве замысла, то есть в форме закона, в отношении к которому мир единообразен в каждой своей точке. Упаковка мира в единство замысла (в своих «Началах» Ньютон сразу же исходит из тезиса

о единстве и единообразии природы, что ставит под сомнение сколько-нибудь существенное влияние герметизма) — операция далеко не самоочевидная, и лишь тысячелетия христианской дрессуры не позволяют нам уловить всю меру её радикальности.

Вопреки расхожим представлениям, именно христианство позволяет конституировать «мир без чудес», и только в таком мире возможна наука. Рациональная натурфилософия осуществима лишь там, где тотальность природы пронизана сквозным образом, — но таковой она может быть только в мире радикального монотеизма. В языческом мире вещь эластична — отсюда пафос магических или алхимических манипуляций с сущим: «космос содержит в себе только такие вечные законы, которые требуют постоянных чудес и превращений, постоянных сверхъестественных совмещений и разъединений, рождений и уничтожений»¹².

Изгнанию подвергаются действующие в природном универсуме агенты. Однородность и «пассивность» универсума принадлежит порядку его интеллигибельности: «в явлениях, рассматриваемых в качестве физических, не может быть внутреннего, то есть такого, которое в ссылаках, объяснениях, обоснованиях и т. д. допускалось бы по ту сторону локализации и прослеживании явлений в пространстве и времени (в виде чего-то надёжного некоторыми „первичными силами“, „свойствами-влечениями“ вроде: „стремиться“, „избегать“, „желать“, „подумать и поэтому что-то сделать“ и т. д.)»¹³. Мир, упакованный в единство замысла, устроен так, что его можно познать, причем познать научно, то есть в единстве связанного дискурса. Такого рода сквозная эпистемология мира, эпистемология закона (а не рецепта или правила) накладывается на соответствующую сотериологию: только в мире, который забит причинными связками, возможна свобода в собственном смысле, потому что в мире, где за вещами находятся действующие агенты — «демонята» и «кудесники», — работает не свобода, а своего рода «магическая компетентность».

За вещами языческого мира стоят их демоны — и «законосообразность» вещей есть просто манифестация воли того, что по ту их сторону. Вещей множество — демонов не меньше, как в индийском «идеализме воображения», о котором Гегель справедливо скажет, что это «мир ведьм», «где нет ничего чудесного, поскольку *всё* чудесно». И это более или менее справедливо для любого языческого политеизма, который в принципе не допускает познавательного акта в нашем его понимании. Справедливо и для герметически ориентированной магии, в которой все вещи перемигиваются друг с другом: У. Эко корректно заметит, что если допустить возможность того, что во Вселенной существует хотя бы одна отправная точка, которая не является знаком чего-то иного, мы сразу же выходим за рамки герметического мышления.

Но именно Иисус учреждает дикую сингулярность в многообразном и равновозможном пространстве мифического воображаемого. Когда Единственный с безоглядной решимостью приравнивается к Христу-Логосу,

всё остальное — сущее и происходящее, мировые иерархии и симпатии, ангелы и демоны, сама природа, наконец, — лишается достоинства автономности. Оно изымается у них. Избрав Христа, человек избрал судьбу изгнанника из мифоритуальной реальности, судьбу того, кто принуждён к изолированной индивидуальности Единственного как принципу изоляции.

Область логосных объектов чиста именно в ритуальном смысле уже для Платона¹⁴. Неоплатоники доведут эту интенцию до конца: разумеется, умопостигаемые боги, вкупе с принципами эманации божественных устроений, есть «логосные» отношения, однако эти логосные отношения могут быть схвачены только в единстве всего теургического комплекса (прежде всего телестики и медиумического трансa). Прокл определяет теургию как «силу высшую, чем вся человеческая мудрость, включающую благословенность дивинации, очищающие силы посвящения и, одним словом, все действия божественной способности»¹⁵. Ум здесь неотличим от ритуала, и только ритуал сообщает феномену регулярность (так, постоянное возвращение Луны обеспечивалось принесением в жертву антилопы, недруга Луны¹⁶). Путь к логосфере проходит через совершение ритуально-магических обрядов — и именно потому, что логосная сфера принимает лишь определённым образом выстроенного субъекта. Но магически-ритуальная сфера — это сфера «рецептов», сфера правил, а не законов. Поэтому магический «субъект» всегда трансцендентально-номадичен. Поэтому же до-логосный (донаучный) субъект никогда не видит сферу сакрального как сферу логоса.

«Научный» субъект всегда готов найти один и тот же объект (эйдос или логос) именно потому, что он всегда готов найти самого себя как призванного и тем определённого (о-предёленного). Для погружённого в воображаемое архаического мирознания (мира/субъекта) сфера сакрального текуча, как текуч и он сам. Каждый опыт, каждая практика уводит в бесконечность субъектных состояний. Каждый результат есть игра многих сил (собственных и внешних, природных и трансцендентных), и вероятность когда-либо ещё раз попасть в одну и ту же точку ничтожно мала (так как отсутствует тождество — «Я=Я» и «А=А»).

До-логосный субъект сам является результатом своей деятельности, однако в этой деятельности отсутствует технология производства тождественных трансцендентальных объектов. Мы в «Олимпийской матрице», где «Олимп» — это одновременно банк данных, система сохранения и воспроизводства наличной социальности, и патентное бюро, курирующее технологические образцы или их изменения (поскольку любая человеческая деятельность имитирует олимпийский эталон)¹⁷. Но на «Олимпе» нет всеобщего — в этом смысле он феноменологичен (и, скажем, там невозможна идея «вкуса вообще», отделимого от идеализированной «пищи вообще», — «чипсы со вкусом креветок» в этом смысле спекулятивно непереводаемы на олимпийский язык).

Соответственно и сам субъект воображаемого является тождественным лишь случайным образом — как и его объекты. Поэтому он обречён находить исключительно *новое*, существовать в мире перманентных инноваций духа (а поскольку эти инновации перманентны, они на деле есть бесконечное «и так далее», и архаический мир принципиально лишён Новости/Вести). Смысл единственного прост: наряду с ним нет других единственных.

А это значит, что истина оглашается в некоторый исторически уникальный момент — и эта уникальность не подлежит логическому отстранению. Наоборот: «с точки зрения вечности» между исторической и логической скоростями, возможно, и нет разницы, однако точку эту невозможно занять, поскольку она сама лишь фикция дискурса, сбывающегося как фактичность. Следовательно, дискурс, высказывающий истину, должен показать также и то, почему она может быть в нём высказана. Логика должна реализовать себя феноменологически, как идеально-событийная дисциплина. Это чисто христианский мотив: истину нельзя «просто высказать». Вся проблема в том, в каком смысле истина высказывается «там и тогда». Почему это Галилея? Почему «зрак раба»?

Уже ясно, что перед нами «философская» версия апостольской проблемы: речь идёт о единственности одного, об эксклюзивности, абсолютной исключительности Христа. Речь идёт о том, кто есть Один и есть Единственный, эмпирическое-истинное — абсурд для стоика Пилата. Высказывание «Иисус — Христос» ничего не идентифицирует, ничего из сущего вне и по ту сторону самого акта идентификации: «Он есть Тот». Это акт первополагания на ровном месте — полагания и когитального, и экзистенциального. Прорыв. Интрига в том, что от каждого христианина требуется, по существу, вновь «инкриминировать» Иисусу содеянное им: возникает подозрение, что сокровенной целью христианства было заключение Логоса в конкретно-эмпирического Иисуса и ежедневное подтверждение вердикта об этом заключении¹⁸.

Это подтверждение так же фактично, как и его предмет. Вера — это прагма. Мы традиционно рассматриваем веру в её связи с мнением, с доксой (такова, по крайней мере, установка Просвещения), — откуда и вся современная проблематика «толерантности», «соизмеримости религий», «свободы совести» и т. д. То есть не важно, кто и во что верит; главное — чтобы он воспроизводил «реальность» и выдерживал внешние правила. А внутренне нужно дать человеку максимум свободы. Но вообще-то «пистис» ни к мнению, ни к воображению, ни вообще к интеллектуальной деятельности не имеет отношения. Связана она прежде всего с определённым практическим действием — с подчинением, с вручением себя во власть. Вера имеет отношение к действию, когда ты действуешь, находясь под властью кого-то. «Уверовать» в таком случае будет означать: «следовать Его путями», а не «приобрести некоторый опыт сознания». Это прекрасно

понял Паскаль. Для христианского сознания вопрос «что было вначале — слово или дело?» будет вопросом некорректным в принципе: вначале был приказ, команда, слово-дело. Так будет *по-христиански* звучать греческий λόγος. Как перформатив. Соответственно, говорить о вере надо не в терминах некоторого душевного состояния (переживания), определённой интеллектуальной деятельности и т. д., но в терминах признания.

Именно тут исток того метаболизма, что затронет «прагматику» науки: от благочестивого рассмотрения — к «пыткам природы». Средним термином для подобного перевода будет, конечно, «эксперимент креста». Акцент на эпистемологии эксперимента (то есть формальная аналитика этой парадоксальной самой по себе попытки сосредоточить бесконечное в единичном) привёл к тому, что его «аксиология» (в изначальном смысле «достоинства») оказалась радикально «не в фокусе». И это умолчание само по себе симптоматично, ведь для экспериментальной науки нужна весьма специфическая воля к истине. К той истине, до которой нужно «доискиваться», которую нужно «вырывать».

Известно, что античная физика была неэкспериментальной в принципе. Собственно говоря, почему? В плане какого исторического дальнего действия мы можем связать экспериментальный характер новоевропейской науки с христианским монотеизмом? Вспомним концовку «Тимея»: «...восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объёмлющим всё видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом»¹⁹. Космос — по сути, божественное тело. А тело бога пытаться нельзя. Его можно лишь благодарным образом рассматривать — и тут действительно корректно говорить об опыте истины-как-непотаенности, о мышлении-как-благодарении и мире как его «виновнике». Theoros первоначально означал зрителя на Олимпийских играх, затем термин стал применяться для обозначения беспристрастного наблюдателя вообще в отличие от участника. Отсюда theoria с её презумпцией «неучастия в бегах».

Но возможность такой «теории» связана с довольно специфическим типом эстезиса, для которого космос есть тварь и одновременно бог. Когда одним именем называют и землю и богиню, в таком мире невозможен физик как *inquisitor rerum naturae*: экспериментальная физика является не только абсурдной наукой (объясняющей реальность с помощью того, чего нет), но и святотатственным делом — вивисекцией сакры. Новая наука схватывает природу не как тело бога, а как просто тело: Христос воплотился — и значит, на Луне такие же камни, как и на Земле. Но для античности существенное различие подлунного и надлунного было не только философским, но и религиозным убеждением: о его глубине говорят те меры, которые были приняты против Анаксагора, отважившегося утверждать, что чёрный

камень (метеорит), упавший в Эгоспотаме, был обычным камнем, несмотря на его очевидное надлунное происхождение. По псефизме Диопифа в 432 году до н. э. Анаксагор был обвинён в нечестии (асебейе) и изгнан. Показательно, что интеллектуалы в общем поддержат судей: Аристофан будет глумиться над теми, для кого «небо — это просто печь железная» («Облака», 95), но, например, и Ксенофонт напишет в «Меморабилиях» (IV, 7), что Анаксагор «просто свихнулся».

Языческая экспериментальная наука невозможна. Эпистема устанавливает и удерживает другие отношения с космосом — отношения своего рода мантики: φύσις — как сокровенное — выманивают, соблазняют её к тому, чтобы она «дала знак» (Гераклит, 14). Это благочестиво. Но как только космос перестаёт быть видимым богом и начинает рассматриваться сотворённым, а не порождённым (по сценарию неоплатоников), физика как инквизиция природы становится духовно легитимной. Расколдовывание космоса изначально является религиозным событием и связано с изменением статуса мира в перипетиях богочеловеческой игры. Важно, что уже не человек спасается космосом («познай себя» в смысле «найди своё место»), а космос человеком²⁰. Интересно, что византийские отцы, прекрасно зная, что еврейское слово אָדָם — Адам — означает просто «человек», толковали греческое имя АДАМ как аббревиатуру, образованную первыми буквами слов ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία (восток, запад, север, юг), видя в этом указание на то, что весь мир соединяется в превосходящем космос всеобъемлющем человеке, завершающем гармонию мироздания и содержащем весь мир «в сердце» своём (Еккл., 3:11). В живом опыте свидетельства вселенная утрачивает статус божественной «единосущности». Она эпистемологически божественна (математична), но аксиологически безбожна (то есть лишена сакрального «достоинства», несмотря на внушительность всех её тварных совершенств). Связывание этой гетерогенности в единстве опыта — главное предусловие нововременной науки, одновременно математической и экспериментальной.

Абстракция как «ужасающая мощь рассудка» даёт человеку власть над вещами (что также было ему обещано): я могу поместить «эту собаку» под «этот стол», даже если «в реальности» их разделяют тысячи километров. Собственно, эта связь, эта соотнесённость и есть то, что получило имя «закона природы». Отныне именно законы природы составляют предмет исследования естественных наук: вещи уже не рассматриваются как самостоятельные, существовавшие до всякого отношения реальности, но приобретают собственное содержание лишь в отношениях, которые высказываются о них, и вместе с этими отношениями. Они — относительные члены, которые никогда не могут быть даны отдельно, но всегда лишь в идеальной связи. Но это значит: рассудок больше не следует фюзису — просто потому, что нет никакого «фюзиса», раз и навсегда данного. Идентичность мира вовлекается в историю, которая есть история богочеловеческого пари.

¹ «„Христианская философия“ — это выражение, которое в определённом смысле звучит так же странно, как и „христианская наука“. Дело не в том, что христиане не могут быть учёными. Тем не менее они являются ими не как христиане» (*Бюфре Ж.* Диалог с Хайдеггером: В 4 кн. Кн. 2. Новоевропейская философия. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 5).

² *Койре А.* Галилей и Платон / Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 144.

³ *Свасьян К. А.* Становление европейской науки. М.: Evidentis, 2002. С. 366.

⁴ *Галилей Г.* Избранные труды. Т. 2. М., 1964. С. 499–500.

⁵ *Аристотель.* Метафизика, III, 5 / Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 116.

⁶ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 48.

⁷ *Аристотель.* Физика / Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 85.

⁸ *Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 34.

⁹ *Кожев А.* Христианское происхождение науки / Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007. С. 420–421.

¹⁰ *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 602.

¹¹ *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. С. 140.

¹² *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука / Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 302–303.

¹³ *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. С. 6–7.

¹⁴ В «Федоне» (66d-67b), например, связь эпистемологии и катартики (орфически-пифагорейского толка) заявлена совершенно чётко — «чистое» знание и ритуальная чистота без помех конвертируются друг в друга: «...у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы можем не иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюблённых, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остаётся сама по себе, без тела. А пока мы живём, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, чистыми сущностями и собственными силами познаем всё чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого недозволено» (*Платон.* Федон / Платон. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 18).

¹⁵ Цит. по.: *Доддс Э. Р.* Теургия / Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб.: Гуманитарная академия, 2003. С. 250.

¹⁶ *Левек П.* Эллинистический мир. М.: Наука, 1989. С. 151–158.

¹⁷ Все стратегии мироотношения распределены в олимпийской системе социальной памяти по конечному списку имён и любая инновация тут же закрепляется на Олимпе, «входит через миф в неразрывную связь с именем одного из вечных его обитателей» (*Петров М. К.* Пираты Эгейского моря и личность // Петров М. К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. С. 192).

¹⁸ *Гигерич В.* Ракета и стартовая площадка, или Скачок из воображаемого во внешнее пространство, именуемое «реальностью» // Митин журнал. Вып. 53 (1996). С. 229.

¹⁹ *Платон.* Тимей (92-с) // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 500.

²⁰ *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 229–240.