

УДК 327.8, 355.015

Ячин С.Е.  
Yachin S.E.

## Христианская культурная парадигма

### The Christian cultural paradigm

---

В статье речь идет о христианском культурном наследии в его парадигмальном измерении, т.е. как о наследуемом способе мышления, способе постановки и решения жизненно важных для человека задач, относительно независимо от самого содержания христианского вероучения. Автор показывает, как мыслимое в христианской культуре событие Боговоплощения формирует особую парадигму мышления, для которой характерно отношение к явлению как откровению сущности. Эта парадигма мышления делает возможным становление европейской науки как экспериментально-теоретического естествознания и других специфичных форм культурной и социальной жизни.

**Ключевые слова:** культурная парадигма, христианская культура, структура мышления, европейская наука, метакультурный подход



The article considers the Christian cultural heritage in its paradigmatic dimension dealing with it as with a tradition of thinking, of asking questions crucial to humanity and giving answers to these questions. This approach has come to be relatively independent from the actual content of the Christian doctrine and faith. The author shows how Incarnation, the event central to Christian culture, generates this special paradigm of thinking, where phenomena are seen as revelations of the essence. This thinking paradigm makes possible the formation of European science as experimental theoretical science and other specific forms of social and cultural life.

**Key words:** Cultural paradigm, Christian culture, the structure of thought, European science, metacultural approach

---

### Введение

Данная статья продолжает ранее поднятую нами тему культурной парадигмы, как особого измерения логики культуры [13]. Основная идея парадигмального подхода к осмыслению исторического истока и особенностей родовых культур, т.е. культур способных устойчиво воспроизводить себя в истории, состоит в том, что только наличие *поучительного примера, образца* (таково буквальное значение – *παράδειγμα*), а в общем случае таковыми являются деяния исторического лица (гения рода или героя), т.е. лица, которое имеет своих последователей, только это и обеспечивает жизненность культуры. Для последователей парадигма обязана иметь статус конкретного исторического События, «события, которое понуждает решиться на *новый способ быть*» [4, с. 64], поскольку она предлагает новый способ самопонимания человека. В конечном ито-

ге коренное различие родовых культур основано на разном понимании *идеально должного* для человека. Культура решает, каким должно быть образцовое человеческое бытие. Этот образец может быть только живым и конкретным, иначе он не будет «работать». Чем более *живым* для современников является образец, тем устойчивей будет культурная традиция (тем больше у него будет последователей), тем более жизненной будет культура. По этой причине каждая культура «заинтересована» в том, чтобы у неё были свои *гении рода* и *герои*, в том числе целенаправленно (идеологически) формируя для этого тот или иной культ. В общем случае *хранение образца* лежит в основе устойчивости любой культурной традиции. Это утверждение является тривиальным в той части, что оно соответствует обычному опыту жизни каждого человека. Мы хорошо знаем, что воспитательный эффект имеет почти исключительно живой пример, а не разного рода «поучения». Сами по себе «поучения» мало значимы, но если они имеют в виду, опираются на живой пример – то их значение становится определяющим, как в воспитательном процессе, так и в исторической преемственности эстафеты опыта культуры.

Важно заметить (и это уже не совсем тривиально), что использование кого-то в качестве «примера для подражания» может происходить только на рефлексивном уровне, т.е. субъект всегда знает, кому он подражает, *кто* для него является примером. (Это верно даже в случае «идола толпы»). Именно рефлексивностью культурная парадигма отличается от культурных стереотипов и паттернов поведения. Будучи рефлексивной – парадигма способна порождать *рациональные схемы* мышления и деятельности. Успешность трансфера образца от одного поколения к другому (а значит и жизненность культуры) прямо зависит от того, насколько живой пример может трансформироваться в рационально понятую схему поведения. Отсюда следствие: только такой образец может устойчиво воспроизводить себя в истории, который допускает свою рационализацию (схематизацию) в системе норм и правил мышления и деятельности. Потому «идолы толпы» преходящи, что они не способны порождать парадигмальных схем, функционирующих на рефлексивном уровне. Только связка образца и схемы в конечном итоге обеспечивает жизненность культуры.

Таким образом, под *культурной парадигмой* мы предлагаем понимать *образец и схему, рефлексивно используемые людьми для решения жизненных задач* в рамках той или иной культуры.

Самое интересное далее. Мы обращаем внимание на то, что рефлексивная схема жизнедеятельности, отчуждая себя от образца, способна пуститься в «самостоятельное плавание». Эта схема, выражаясь словами Ю.М. Лотмана, выполняет роль «штампующего устройства», которое тиражирует образец и структурно организует целостность мира данной культуры [14, с. 328.]. С одной стороны, этот процесс тиражирования парадигмы неизбежен и продуктивен, но с другой – в этой неизбежности содержится значительный риск. Это всегда чревато для судьбы культуры, чревато утратой корней и кризисом культуры. Кризис родовой культуры проявляется в том, что её носители предают забвению парадигмальный исток культуры и это обрекает схему, которой они, тем не менее, продолжают пользоваться, на своеобразное вырождение. Отрываясь от живого примера – схема становится мёртвой. Для обозначения этого «вырожденного» состояния схемы сегодня используют специальный термин – симулякр, но более классично и точно следует именовать такое состояние схематизма мышления и деятельности – превращённой формой.

Более яркого примера такой исторической логики порождения культурной парадигмы, а затем отчуждения схемы от образца, нежели судьба христианской культуры – трудно подобрать.

В этой статье речь пойдёт о христианском культурном наследии в его парадигмальном измерении, т.е. как о наследуемом способе мышления, способе постановки и решения жизненно важных для человека задач, относительно независимом от самого содержания христианского вероучения. Подчеркну – независимом. Общий тезис состоит в том, что христианская культурная парадигма независимо от породившего его истока и даже независимо от того, как мы трактуем этот исток, продолжает воспроизводить себя, но, как правило, в уже превращённой форме, во всей ткани того, что мы называем европейской культурой. Моя цель состоит в том, чтобы показать возможность вычленения парадигмальной схемы в «чистом» виде, так, как она присутствует и определяет категориальную структуру мышления. Будем исходить из того, что категориальная структура мышления является носителем парадигмальной схемы в её собственной «чистоте» (в форме «чистого разума»).

### Почему парадигма христианской культуры остаётся в тени

Парадигмальный подход к логике культуры акцентирует внимание на *механизме* трансляции некоторого содержания, на *способе* его хранения. Этот подход позволяет заметить, что даже те культурные продукты (художественные произведения, научные теории, философские учения и др.), которые содержательно дистанцируют себя от образца, тем не менее сохраняют с ним парадигмальную связь. Подход к исторической логике культуры с содержательной стороны (со стороны традиции как таковой) указанное обстоятельство значительно прикрывает.

Совсем не странно, что вопрос о христианской культурной парадигме (в особенности это касается парадигмы мышления) не ставится самим христианскими философами и богословами. Они смотрят на христианство преимущественно с содержательной стороны и считают христианским в культуре только то, что прямо указывает на её религиозные убеждения. Писатель, как, например, Ф.М. Достоевский, считается христианским, поскольку он исповедует эту религию и прямо говорит об этом в своих произведениях. Философ, как, например, В.С. Соловьёв, является христианским по тем же самым причинам. Христианским по истокам и по содержанию будет считаться живопись на евангельские сюжеты. В этом ключе может рассматриваться педагогическая практика или политическая идеология.

Именно содержательное или «идейное» отношение к христианской вероучению мешают рассмотреть, что его парадигма проникла во все поры европейской культуры и цивилизации и именно во всей своей формальной «чистоте» представлена как раз в тех аспектах и разделах культуры, которые прямо себя с этой религией не связывают или даже пытаются ему идейно противостоять. Так, сама атеистическая критика религии (как например, у Фейербаха, Маркса, Ницше и Фрейда – о чём ниже) носит парадигмально христианский характер. Новоевропейская наука, пытается ли она заявить о своей светскости и атеистичности или же считает себя нейтральной – в самом непосредственном виде базируется на христианской парадигме мышления.

Поэтому пусть не покажется странным, что христианскую парадигму отчётливее видят те, кто смотрит на христианскую *тему* извне. Они лучше понимают, каково влияние христианской идеи на нерелигиозные сферы культурной и общественной жизни, находясь вне её веры как таковой. Три примера тому – С. Жижек, А. Бадью и А. Кожев.

Так, С. Жижек, коммунист и атеист, в работе, название которой говорит само за себя: «Хрупкий Абсолют или почему стоит бороться за христианское наследие» – считает главным в христианском наследии стремление к разрушению всяких, и в первую очередь, социальных иерархий.

«Христианство вводит в глобальный уравновешенный космический Порядок один принцип, ... который, с точки зрения языческой космологии, является его «чудовищным искажением». «Это принцип, согласно которому у каждого индивида есть непосредственный доступ к универсальному (Святому Духу или, сегодня, к правам и свободам человека)» [9, с. 128]. Ещё более определён на принцип универсальности, как определяющий христианское мышление и мировоззрение, указывает А. Бадью («Апостол Павел. Обоснование универсализма» [3]). Основная мысль А. Бадью относительно проповеди Ап. Павла состоит в том, что тот «создал теорию универсального субъекта». Европейская демократия (её не нужно отождествлять с античной), равно как и принцип прав человека, по их убеждению, свои корни имеют именно в этом христианском принципе.

А. Кожев, такой же воинствующий атеист, в работе под названием «Христианское происхождение науки», утверждает, что «найётся немного исторических фактов столь же трудно оспоримых, как факт взаимозависимости науки, современной техники, христианской религии и даже теологии» <...> «ни один нехристианский народ не смог (или не захотел) переступить границы эллинской науки» [11, с. 416, 417].

Эти авторы (как и многие другие из тех, кто дистанцирует себя от самого христианского вероучения) предлагают отчётливо схематизированное понимание христианской мировоззренческой парадигмы. Но как для самих христиан, так и для их «неверующих» оппонентов вполне очевидным является то, что вся европейская культура опирается на особое понимание человека. Признание этой основы хорошо просматривается в определении тех ценностей, на которых Европа строит (или пытается строить) свой Союз. Провозглашая ценности человеческого достоинства, свободы, демократии, равенства и приоритета прав человека, проект Конституционного договора ЕС (Статья 1.2) исходит (и насколько можно судить, в этом мало кто сомневается) из христианского понимания человека, но в то же время установить это признание легитимно из соображений политкорректности всё же не решается.

Если содержательное (собственно религиозное) рассмотрение христианской культуры мешает отчётливо рассмотреть парадигмальную схему, то атеистический подход препятствует усмотрению парадигмальной связи между схемой и образцом. Понятно, что таким образом является личность Иисуса Христа, как бы она не рассматривалась в культуре: просто как этический идеал человека или как Событие Боговоплощения.

### **Новоевропейская наука как наиболее характерное проявление христианской культурной парадигмы**

А. Койре, авторитетный историк европейской науки, характеризует её установку двумя взаимосвязанными чертами: крушением античного Космоса и геометризацией (математизацией) природы [12, с. 130]. Хотя среди историков и философов науки нет согласия относительно достаточного и необходимого набора признаков, возникшей в XVI веке математической физики, но эти два – признаются всеми. Согласно этому общему пониманию, суть новоевропейской науки состоит в возможности применения математических числовых формул и *идеальных* геометрических фигур для описания подвижных и несовершенных процессов природы. Такого рода использование математики было невозможно для античной физики, которая устанавливала непроходимую пропасть между миром небесным и земным, божественным и человеческим. Математика применялась, но только для описания идеального движения небесных светил.

Что должно было случиться для того, чтобы идеальное и небесное стало пониматься как естественно присутствующее в мире земном? А. Кожев считает, что решающим условием является образ Боговоплощения, вошедший в ткань культуры. Бог, сошедший на Землю и *ставший человеком* (прошедший путь человека), становится идеально-реальным эталоном, как для оценки человеческих деяний, так и принципом, позволяющим использовать идеальную меру для описания и измерения «грубых» физических процессов. Идеализация – метод, на котором до сих пор держится вся математическая физика, а вслед за ней и все теоретические науки. Вера в возможность бесконечного приближения реального к идеальному лежит в основе движения от «мира приблизительности к универсуму прецизионности» (согласно А. Койре), а также математизированного эксперимента и создания точной машинной техники.

Можно допустить, что Событие Боговоплощения, как парадигма культуры, не является достаточной причиной рождения теоретического экспериментального естествознания. (Противники гипотезы Кожева законно спрашивают, почему понадобилось полторы тысячи лет, для того, чтобы родился такой способ научного познания). Но важно заметить, что все необходимые для этого условия постепенно вызревают в лоне той парадигмы отношения идеального и реального, которые устоявлены Событием, рождающим христианскую культуру. Они вызревают в логике схоластических споров, в том способе передачи знаний, который сложился в средневековых университетах и др. Так, П.П. Гайденок, в принципе, соглашаясь с позицией А. Кожева, считает, «что у истоков новоевропейского естествознания стоит не только христианство, но и герметизм» [6, с. 92]. Зададим, однако, вопрос. Находится ли возрожденческий неоплатонизирующий герметизм целиком вне христианской парадигмы? Или же своим появлением он обязан возрождению герметических идей на базе принципа единства идеального и реального? И во всех остальных случаях, ссылаемся ли мы на вклад античной науки или иудаизма – следует всегда иметь в виду ту идейную почву, на которой происходило их возрождение. Нет потому смысла удваивать, например, влияние античной философии на рождение теоретической физики: сначала отдельно, а потом в той форме, которую она обретает в преломлении христианства.

Равным образом сказанное касается и социальной обусловленности или практической необходимости появления новой науки и связанной с ней машинной техники. Наивность некоторых историков науки (она соответствует позиции обыденного сознания) состоит в том, будто необходимость сама по себе рождает решение. Ничего подобного. Между требованием практической жизни (а жизнь всегда пребывает в условиях нехватки) и решением лежит *мыслимая возможность*, которая предполагает *идею* того, как проблему можно решить. Затруднение само по себе даже не выходит на уровень осмысленной проблемы, если нет соответствующего теоретического сопровождения. А. Койре (яркий представитель интерналистского подхода к истории науки) подчёркивает, что решения таких насущных проблем, как точность измерения координат корабля в океане, точность измерения времени и пространства, родились не в умах мореплавателей, но в лабораториях физиков, которые, конечно знали о заботах моряков, но при этом решали свои теоретические задачи.

Таким образом, есть веские основания согласиться с А. Кожевым, что событие Боговоплощения (в его терминологии – «догмат») одно «несёт ответственность на современную науку» [11, с. 424]. Оно является рамочным, вбирающим в себя все остальные условия рождения математической физики. Автор ссылается на это Событие («догмат») как на историко-культурный факт (достаточно того, что в него верили), но он

никак не проясняет, какие происходят изменения в мышлении, принимаящее это Событие как факт. Наш подход обязывает спросить, какие парадигмальные сдвиги в мышлении, а не только в мировоззрении, производят центральное для всей культуры историческое Событие?

Новоевропейская наука демонстрирует это изменение наиболее ярко и концентрированно. Ф. Бэкон, Р. Декарт, Н. Коперник, Г. Галилей и И. Ньютон – отчётливо мыслят иначе, нежели античные мыслители, и достаточно близко тому, как мыслили средневековые схоласты. Коротко говоря, они мыслили, веруя, что зримый нами мир есть *откровение* Бога, этот мир не видимость или бледная копия совершенных (конечных) сущностей, как в целом полагала античная мысль; они верили, что динамика естественных процессов есть сущностное явление физических (установленных Творцом) законов. Этот способ мысли самым непосредственным образом воплощался в убеждении, что правильно поставленный («чистый») эксперимент обладает доказательной силой. Подобное отношение к явленности было немыслимо для античной науки, равно как и другим культурам, не знавшим *События* Бого-явления. Для ясности следует добавить, «То, чем является Воплощение для христиан, не имеет ничего общего с так называемыми «воплощениями», которые встречаются в языческих мирах и библейских историях: *становиться и быть* Человеком совсем не то, что принимать человеческую (или иную) форму (или вид). Это великолепно увидел Св. Августин и ясно показал христианам» [11, с. 508].

Этот же способ мышления (и познания) мы легко увидим в проблематике соотношения сущности и существования (*essentia-exsistentia* схоластики, в особенности у Св. Формы), начало которой было положено экзистенциалистской установкой исповедального дискурса Бл. Августина.

П. Дюгем в рамках своей общей позиции, что наука (естествознание) ничего не объясняет, но только описывает (создаёт модели), утверждает, что начало новоевропейской науки было положено в XIII веке, после соборного осуждения церковью основных положений аристотелевской метафизики, как обоснования физики. Отказ от метафизического, дедуктивного по своей логике, обоснования естественных процессов привёл к торжеству *индуктивного метода* и рождению эксперимента. Я полагаю, что общая позиция Дюгема слишком категорична. Учитывая диалектическую зависимость процедур объяснения и описания, не думаю, что науке следует целиком отказать в праве на объяснение и понимание мира. Стоит также обратить внимание на недостаточность такого обоснования причин торжества индуктивного метода (якобы он рождается церковным запретом на метафизическое обоснование (см. также [10]). Индуктивный метод познания действительно сущностно характеризует способ движения естественнонаучной мысли. Но аргументация от частного к общему (индукция) может быть принята в качестве доказательства только при том условии, что частное (и многое) мыслится как явление (откровение) сущности (закона). Недоверие к метафизическим дедукциям античной философской мысли с необходимостью порождалось самим строем христианизированного мышления, которое вначале смутно, а затем всё яснее стало понимать сей мир как *откровение* Бога. Этот способ мышления ярче и полнее воплощается в эксперименте, нежели в индукции, которая является только его предпосылкой. Отсюда, правильнее вести непосредственный отчёт новоевропейской науки с XVI века, со времени постановки осмысленных экспериментов, понимаемых учёными (вплоть до сегодняшнего дня) как «откровение закона».

### Метакультурный подход к интерпретации культурных различий

Явно или неявно, но принятая исходная установка на содержательное рассмотрение любых культурных различий, а равным образом и любых идейных разногласий, ведёт в методологический тупик, поскольку возникает впечатление, что между сравниваемыми позициями нет ничего общего. При этом часто остаётся неосмысленным собственно логическое правило, что всякое сравнение предполагает общее основание или что всякое различие – полагает какое-то единство. Опасения против единства, которые, как правило, высказывает современная философия, опять-таки вызваны тем, что оно заранее полагается чем-то содержательным.

Выход из методологического тупика «конфликта интерпретаций» состоит в том, чтобы подходить к основополагающему единству формально, как к «чистой» форме, допускающей разное содержательное наполнение. В этом суть метакультурного подхода, который предлагает: при анализе содержаний культуры следует вначале вообще покинуть пределы культурной формы, как таковой, и начинать с «голой» возможности этой формы, коей является человеческая природа в облике имманентных человеческих способностей (возможностей). Именно *формальное* единство человеческой природы обуславливает содержательную возможность множественности родовых культур. А теоретическое признание такого формального единства открывает возможность корректного сравнения культурных различий.

Не вникая в методологические детали подхода (см. [19]), для понятности я приведу значимый образец, который предлагаю именовать «аргументом Сократа». Когда к Сократу подходят люди с разными представлениями о том, что есть красота, справедливость, добродетель и т.д., то общая логика аргументации Платона/Сократа состоит в том, чтобы показать: ваши представления об этом могут быть разные, но идея (как знание регулятивного принципа) красоты, справедливости и т.д. есть у всех.

Каким образом в рамках одного и того же регулятивного принципа («чистой формы») могут появляться разные, культурно обусловленные представления (содержания)? Этот вопрос мы и ставим перед культурной парадигмой, предполагая, что парадигмальная схема может возникнуть только как трансформация некоторой базовой структуры человеческой способности. Поскольку парадигма предполагает рефлексивную позицию субъекта, то будет последовательным считать, что она представляет собой некоторую транспозицию универсальной структуры мышления. Мышление в своей структурной определённости и формальной способности человека инвариантно относительно его любой культурной специфики. Попытки антропологов доказать обратное – логически противоречивы. Ведь говоря, допустим, о пралогическом мышлении первобытных народов (Л. Леви-Брюль), они всё же говорят о мышлении.

О том, что значит мыслить, едва ли не закончено сказал Платон. Это двоякая способность. С одной стороны, сущность мышления состоит в способности души «открывать общее во всех вещах» [Теэтет, 184c], т.е. единого во многом, а с другой – «беззвучный диалог с самим собой, происходящий внутри души» [Софист, 263e]. Все диалоги Платона есть образцовое выражение всей полноты мышления, т.е. одновременно и как <понимающего> диалога, и как процесса познания общего. Определение Платона можно выразить более современно, но суть останется та же.

### Христианская культурная парадигма как особенный способ мышления

Имея в виду инвариант способности мышления, заданный координатами Единое-Многое и позицией сторон диалогичного отношения, можно заметить, что культуры предлагают разные транспозиции указанных сторон, используя для описания разные концепты. Античная, а равным образом все дохристианские и внехристианские культуры с большей или меньшей определённой (рефлексивностью) устанавливают (1) логический приоритет Единого (Общего или сущности) над многим (частным или существующим) и (2) диалогичное неравенство сторон общения (если на эту сторону мышления вообще обращают внимание). Если говорить о Платоне, то его достаточно «пренебрежительное» отношение ко многому как явленному чувственному миру и «бледной копии» идеальных образцов – хорошо известно. Что касается диалогичной стороны мышления, то всегда следует иметь в виду, что Платон просто выдумал свои диалоги. Как пишет Г.-Г. Гадамер, ссылаясь дополнительно на Гегеля, что «Платон придумал своих слушателей», «способных спокойно следить лишь за существом дела» и «никак не проявляющих своих собственных рефлексий» [5, с. 42].

Я ограничусь этой краткой и частной характеристикой внехристианского мышления, но имею в виду, что можно развёрнуто показать, каким образом та же самая, что и у Платона установка определяла мысль его учеников (Аристотеля), сочувствующих последователей (стоиков) и оппонентов (атомистов). Конечно, следует особо говорить о неевропейских культурах. Их культурные парадигмы значительно отличались от античной, но в указанной специфике: приоритета общего и редуцированной диалогичности – «составляли ей одну компанию».

Именно на фоне такого рефлексивного единодушия нехристианских культур и обнаруживается революция в мышлении, которую производит христианство.

А. Бадью обозначает эту революцию как «обоснование универсализма» [3]. Будучи последовательным защитником атеизма, он выводит это обоснование не столько из христианского вероучения (Нового Завета), сколько из той его интерпретации, которую несёт проповедь Ап. Павла. Апостол учит: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского...» (Гал. 3,28). Тем самым эта «декларация не-различия иудея и грека устанавливает потенциальную универсальность христианства; обоснование субъекта как разделения, а не как поддержания традиции, придаёт этой универсальности субъективное начало, упраздняя частные предикаты культурных субъектов» [3, с. 56]. Но такого рода упразднение культурных идентичностей возможно только потому, что человек становится «соратником у Бога» (Кор. 3,9), что он вступает с Ним в отношение «сыновства».

Я полагаю, что Бадью преувеличивает независимость проповеди Ап. Павла от смысла Евангелия, поскольку эта проповедь была бы невозможной, если бы она не опиралась (в сознании слушателей) на живой образ Богочеловека. Если эту связь удерживать, то принцип универсализма может получить другое толкование. Сам универсализм будет выступать только как проявление христианского экзистенциализма, что означает *процессуальный приоритет* существования (или явления) над сущностью, многого над единым, процесса общения над его результатом.

Вместе с тем, универсализм, как общий принцип христианизированного мышления, определён А. Бадью точно. Этот принцип особым образом преодолевает дихотомию Единого и многого, в котором всегда кружилась философская, а вместе с ней и научная мысль. Универсализм



означает, что на место Единого, своей полнотой и совершенством подавляющего многое – ставится единство <многого>. (Христианство самого Бога понимает в этой логике, как Св. Троицу). Бадью только наиболее радикально и терминологически строго выражает интуиции немецкой классики и фактически идёт вслед системе философии «Всеединства» В.С. Соловьёва (не имея это в виду).

Таким образом, в классических категориях христианский универсализм, как транспозиция универсальной природы мышления, состоит в перестановке позиций сущности и существования, когда существование, мыслимое как *полноценное* явление сущности, ставится в приоритетное отношение к сущности с точки зрения порядка следования. Сущность имеет место, но сама по себе (без явленности) она не значима. Для христиан сущность Бога принимается как непостижимая, но *целиком явленная* в Его благодатных энергиях (действиях). (В частности этот схематизм мысли узнаётся в специфическом статусе «вещи-в-себе» Канта). За этой перестановкой координат мышления без труда видится парадигмальная схема События Бого-явления. Находясь в лоне этой парадигмы, Гегель пишет: «Сущность не остаётся позади или по ту сторону явлений, а скорее, как бы по своей бесконечной доброте, отпускает свою видимость в непосредственность и дарит ему радость существования» [7, с. 295].

### Христианская коммуникативная парадигма

Вторая сторона мышления – тот внутренний диалог, в котором всегда пребывает душа человека. Философская интуиция Платона в этом отношении не только получила полное научное подтверждение (в аналитической психологии Ж. Лакана – преимущественно), но позволила ввести в аналитику человеческого бытия *инстанцию Другого*, которого Платон только угадал. «Другой» это тот *Неназванный* Платоном, с которым душа ведёт незримый разговор. В отличие от Платона, современная философия понимает диалог как реальное intersубъективное отношение, и Другого – не только и не столько как внутреннюю инстанцию мышления, но как реального собеседника, Лицо, к которому обращена моя речь. Идея собеседника как реального Лица, с которым можно встать лицом к лицу, имеет сугубо христианское происхождение. И А. Бадью не случайно обнаруживает у Ж. Лакана мотивы, близкие дискурсу Ап. Павла.

Между платоновским и христианскими дискурсами общения существует принципиальная общность. И тот и другой подразумевают, что собеседники так или иначе причастны Истине. Сам по себе разговор значим лишь постольку, поскольку он служит её познанию. Отличие же состоит в том, что в христианской парадигме собеседник берётся в его жизненной конкретности (как живое лицо, как Ближний). Диалогичность мышления – только следствие интериоризации того intersубъективного отношения, в которое «по природе» погружено человеческое существо. Соответственно, принцип общения (и диалога, как его дискурсивного выражения), который обосновывает христианство, – иной, нежели тот, который демонстрируют нам «Диалоги» Платона. Хотя послания Ап. Павла не написаны в форме диалогов, но они отчётливо подразумевают отношение к Другому в его реальной жизненной полноте как Ближнему. (Это не выдуманные персонажи Платона). Коротко говоря, христианская парадигма общения это дискурс любви (греч. *аганэ* – ἀγάπη) как полноты соучастного отношения и заботы.

Обратимся опять к науке, как квинтэссенции духа европейской культуры. Современная коммуникативная парадигма (возьмём в качестве авторитетной позиции «теорию коммуникативного действия» Ю. Хабермаса [17]) рассматривает научное сообщество в качестве такой ком-

муникативной общности, правила которой максимально приближены к идеальным. Он полагает, что именно достижение согласия в идеальном коммуникативном сообществе является критерием продвижения познания к истине. Отсюда «этика дискурса», которую обосновывает Хабермас, и за идеалистичность и утопичность которой его критикуют (но зря!) многие (включая Х. -Г. Гадамера, Н. Лумана, Ж. Лиотара, М. Фуко, Ж. Деррида и др.). Они, впрочем, как и сам Ю. Хабермас, не хотят увидеть того, что предлагаемая «этика дискурса» идеального коммуникативного сообщества свои корни имеет в идеалах христианского общения и, отчасти, в практике выработки соборного согласия членов церкви. (Ключевая иллюстрация – способ, каким принимались положения и символы веры (догматы) в истории христианской церкви). Обращаясь к коммуникативной практике научного сообщества, нельзя не увидеть поразительного подобия логики дискурса общения учёных с принципом достижения согласия внутри церковного собора. Принцип, на котором держится этика научного дискурса, по сути тот же самый, на котором основано (в идеале!) христианское общение людей. Говоря исключительно об этике научного дискурса, об «этике логики» К.-О. Апель формулирует этот принцип следующим образом: это «*требование взаимного признания личностей в качестве субъектов логической аргументации*» [2, с. 302]. Но того же требует христианский дискурс. (В качестве образца я бы предложил рассматривать проповеди и беседы нашего современника митр. Антония Сурожского, как например: «Диалог атеиста с христианином» или «Диалог верующего с неверующим» [1]).

Но и вне науки, в других сферах современной общественной жизни, мы находим те же формы общения (диалога), которые акцентируют субъектные позиции сторон. Одно из ярких свидетельств тому – это институты так называем «процедурной демократии», которые Хабермас удачно именует процедурами «вовлечения Другого» [18].

Таким образом, понимание человеческого бытия как общения составляет неотъемлемую черту христианской культурной парадигмы, и эта парадигма сегодня образует основу современного гуманитарного познания.

### **Парадигмальная схема мышления в «самостоятельном плавании»**

Отщепление парадигмальной схемы от образца – условие существования и развития культуры как целого. Само стремление человека действовать «по образу и подобию» (даже в случае подражания «идолу толпы») предполагает некие соображения о схеме действия применительно к частным ситуациям, действие в которых не может прямо опираться на данный нам Образец. В общем случае схема выходит в социальные практики, где она выступает как набор или совокупность норм, адаптированных к той или иной ситуации.

Если говорить конкретно о христианской культуре, то исходным нормирующим культурным механизмом, который транслировал и тиражировал христианскую парадигму, является принятый ею тип образования, институализированный европейским университетом (время возникновения – IX – XI века). Именно эта модель образования, главной особенностью которой являлась позиция учителя как транслятора *частного* теоретического знания, с одной стороны, обозначает процессуальный приоритет многого над единым, но, с другой, формирует духовную установку *поиска* универсального (единого) во многом. Вплоть до сегодняшнего дня классический предметный способ членения знания, деления преподавателей по кафедрам, подготовка и защита диссертаций («тезисов») сохраняют верность тому способу организации знания и структурирования мышления, который возник в те давние времена.

Хотя попытки преодоления этого нормативного института становятся всё более настойчивыми.

Во всех случаях трансфер образца в схему действия не происходит бесконфликтно. Хрупкость ситуации вызывается тонкой и противоречивой связью между попытками построить реальное по образу идеального (пример – прецизионная техника) и процессуальным приоритетом существования над сущностью.

С.Л. Франк, свидетель тектонических социальных трансформаций начала XX века, обратил внимание на то, что социалистическая идея (основанная на идеалах социального равенства) по своему происхождению носит христианский характер [16]. Но, как полагает Франк, если христианский принцип имеет в виду равенство людей перед Богом, равную возможность доступа к универсальному (Ср. Жижек и Бадью) и, как таковой, имеет религиозно-этический смысл, то социалистическая идея предполагает идеал равного доступа людей к социальным благам и может вести только к кровавому перераспределению этих благ и насильственному усреднению людей. Добавим, что вплоть до сегодняшнего дня социалистическая идея (в современной Европе) питается христианскими этическими идеалами, но оторванными от их истока. Получается странный эффект. Например, в русле этой тенденции завет Ап. Павла: «... нет ни мужского, ни женского» (см. выше), если его вырвать из религиозного контекста, можно понять как обоснование однополых браков («родитель 1 и родитель 2»).

Возможность и необходимость отделения схемы от образца не может не вести к появлению превращённых форм культурной парадигмы. Одно из самых ярких превращений этого рода – европейский атеистический экзистенциализм. Экзистенциальное понимание человека принципиально для христианского вероучения в силу его убеждения, что человеком мало родиться, им ещё нужно стать. Никто не является христианином по рождению, чтобы им стать – необходимо личное свободное усилие. Экзистенциальная проблематика свободы, понимание человека как проекта самого себя – всё это мы впервые находим в христианском дискурсе (прежде всего это, конечно, Бл. Августин). Поэтому, когда Ж.-П. Сартр ставит человеческую экзистенцию впереди его сущности, то в категориальном смысле он ничего нового не говорит христианскому мышлению. Но, как атеист, он выражает эту позицию уже в превращённой форме. Человеческое бытие зависает у него в ничто. Дальше больше. Ж.-Л. Нанси, выражая умонастроение современных интеллектуалов, говорит: «В отличие от Сартра, для которого существование идёт «первым», здесь [для нас – С.Я.] сущность не приходит никогда» <...> «Ничто не предшествует существованию, ничто не идёт за ним следом» <...> «Оно приходит как пребывание *этим*, здесь и теперь, как *haecceitas* («этость» – пер.) Дунса Скота» [15, с. 155]. (Стоит обратить внимание на ссылку автора на средневекового схоласта, что свидетельствует о ясном понимании источника самой идеи существования).

Для полноты картины добавлю, что атеистическая критика христианства, как она представлена у Фейербаха, Маркса и Ницше парадигмально базируется на радикальной трактовке человека как того или иного способа существования. Во всех случаях основная линия критики состояла в редукции теологии к антропологии, а антропология понималась как учение о человеческом бытии, деятельности, экзистенции. Общая логика секуляризованной мысли состоит в том, чтобы вначале ослабить, а затем противопоставить сущность и существование человека.

### Заключение

То, что мы именуем «Европейской культурой» (при всей многоликости объединённых этим понятием народов) цементировано одной общей ценностью – достоинством человека. Это достоинство (1) мыслится европейским индивидом как в принципе равное право *доступа к универсальному* <Благу> и оно же (2) институционально поддерживается реальным доступом к образованию, равным доступом к научным истинам, участием в управлении государством, системами социального обеспечения и пр. Если здесь не всё складывается гладко (или совсем не гладко), то это мало затрагивает саму идею и идеал *доступа к универсальному*. Мало кто сомневается в том, что истоком этой идеи является исторический образ и учение Иисуса Христа. Хотя современное секуляризованное сознание готово признать историческую роль образа Иисуса Христа в становление христианской культуры, но, как правило, высказывает сомнения в значимости Его Благой вести для нынешнего времени. В этой работе я старался показать, что парадигмальная схема, снятая с образца, продолжает, хотя и в превращённой форме, фундаментировать всю европейскую культуру и те культурные ареалы, на которые она оказывает влияние своими институтами. Суть этой схемы в особом понимании явленности как откровения сущности. Эта схема останется значимой ровно настолько, насколько современная цивилизация будет продолжать использовать парадигму теоретической экспериментальной науки. Именно европейская наука и неразрывно связанное с ней научное образования несут основную нагрузку хранения этой культурной парадигмы (поскольку речь идёт о секуляризованной культуре). Впрочем, попытки низвержения этой парадигмы и возврата к языческим корням культуры предпринимались постоянно и сегодня приобретают всё больший размах. Думается, что если парадигмальная схема мышления (познания) полностью порвёт связь с Образцом (пока же она сохраняется носителями христианской веры), если изменится самосознание человека, то цивилизация приобретёт иной облик. Альтернатива – неоязыческая идея «почвы и крови». Многие тенденции нашего времени указывают на эту «рискованную» перспективу.



---

### Литература

1. Антоний, митрополит Сурожский. Вера. М.: Фонд «Духовное наследие митр. Антония Сурожского», 2013.
2. Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики / Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001.
3. Бадью, А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.-СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1997.
4. Бадью, А. Этика: Очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.
5. Гадамер, Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
6. Гайденок, П.П. К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. 2009. №5. С.80-92.
7. Гегель, Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. М.: Мысль, 1975.
8. Дюгем, П. Физическая теория, её цель и строение. М.: КомКнига, 2007.

9. Жижек, С. Хрупкий Абсолют или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2004.
10. Катасонов, В.Н. Христианство, наука, культура. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.
11. Кожев, А. Христианское происхождение науки // Кожев, А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С.416-428; 506-509.
12. Койре, А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М.: Прогресс, 1985.
13. Конончук, Д.В., Ячин, С.Е. Культурная парадигма: опыт концептуального осмысления // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2012, № 2. С. 7-13.
14. Лотман, Ю.М. О современном механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Таллин: Александра, 1993.
15. Нанси, Ж.-Л. Сегодня // Ad marginem'93. Ежегодник. М.: Ad marginem, 1994. С. 148-164.
16. Франк, С.Л. Ересь утопизма // По ту сторону правого и левого. Париж, 1972.
17. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие СПб.: Наука, 2000.
18. Хабермас, Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. М.: Наука, 2001.
19. Ячин, С.Е. Состояние метакультуры. Владивосток: Дальнаука, 2010.

#### Транслитерация по ГОСТ 7.79-2000 Система Б

1. Antonij, mitropolit Surozhskij. Vera. M.: Fond «Dukhovnoe nasledie mitr. Antoniya Surozhskogo», 2013.
2. Apel' K.-O. Apriori komunikativnogo soobshhestva i osnovaniya ehtiki / Apel' K.-O. Transformatsiya filosofii. M.: Logos, 2001.
3. Bad'yu, A. Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma. M.-SPb.: Moskovskoj filosofskij fond; Universitetskaya kniga, 1997.
4. Bad'yu, A. Ehtika: Ocherk o soznanii zla. SPb.: Machina, 2006.
5. Gadamer, G.-G. Dialekticheskaya ehtika Platona (fenomenologicheskaya interpretatsiya «Fileba»). SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2000.
6. Gajdenko, P.P. K probleme stanovleniya novoevropejskoj nauki // Voprosy filosofii. 2009. №5. S.80-92.
7. Gegel', G. Ehtsiklopediya filosofskikh nauk. T.1. M.: Mysl', 1975.
8. Dyugem, P. Fizicheskaya teoriya, eyo tsel' i stroenie. M.: KomKniga, 2007.
9. Zhizhek, S. KHrupkij Absolyut ili Pochemu stoit borot'sya za khristianskoe nasledie. M.: KHudozhestvennyj zhurnal, 2004.
10. Katasonov, V.N. KHristianstvo, nauka, kul'tura. M.: Izd-vo PSTGU, 2005.
11. Kozhev, A. KHristianskoe proiskhozhdenie nauki // Kozhev, A. Ateizm i drugie raboty. M.: Praksis, 2006. S.416-428; 506-509.
12. Kojre, A. Ocherki istorii filosofskoj mysli. O vliyanii filosofskikh kontseptsij na razvitie nauchnykh teorij. M.: Progress, 1985.
13. Kononchuk, D.V., YAchin, S.E. Kul'turnayaparadigma: opyt kontseptual'nogo osmysleniya // Ojkumena. Regionovedcheskie issledovaniya. 2012, № 2. S. 7-13.
14. Lotman, YU.M. O sovremennom mekhanizme kul'tury // Lotman YU.M. Izbrannye stat'i: v 3 t. Tallin: Aleksandra, 1993.
15. Nansi, ZH.-L. Segodnya // Ad marginem'93. Ezhegodnik. M.: Ad marginem, 1994. S. 148-164.
16. Frank, S.L. Eres' utopizma // Po tu storonu pravogo i levogo. Parizh, 1972.
17. KHabermas, YU. Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie SPb.: Nauka, 2000.
18. KHabermas, YU. Vovlechenie drugogo: Ocherki politicheskoy teorii. M.: Nauka, 2001.
19. YAchin, S.E. Sostoyanie metakul'tury. Vladivostok: Dal'nauka, 2010.