

RU

Проблема единства трансцендентного и имманентного как основание взаимовлияния герметизма и христианства на пороге генезиса новоевропейской науки

Филатова М. И.

Аннотация. Цель исследования – прояснить вопрос о влиянии герметизма на генезис науки в контексте его соотношения с христианством. Основой для рассмотрения этого вопроса в статье становится проблема трансцендентно-имманентного единства. Исходя из этой проблемы, сопоставляются герметизм и христианство. Показано, что для герметизма характерен путь к единству с высшим началом «снизу» (изнутри мира), от которого предостерегает евангельская притча о Пире (Мф. 22:1-14). В герметизме считается, что начатки высшей природы уже (путь «снизу») присутствуют в самом мире, их нужно только раскрыть. В XVII веке в эпистемологической модели камеры-обскуры сталкиваются христианство и герметизм как пути к единству «сверху» и «снизу». В статье показано, что принципы эпистемологической модели камеры-обскуры угадываются в качестве основания совершенного Декартом эпистемологического поворота. Научная новизна исследования состоит в том, что в нем впервые предлагается некоторое общее метаоснование в виде проблемы трансцендентно-имманентного единства для прояснения глубинной, а не поверхностной связи таких разных явлений, как генезис науки, герметизм и христианство. В результате установлено, что, несмотря на то что Декарт апеллирует к христианству, оно отражено у него в той мере, в какой говорит о нем евангельская притча о «Пире» (Мф. 22:1-14), запрещающая допущение «изначальной обоженности». Поэтому классическая эпистемология с самого начала выдавала себя за то, чем она не являлась, и неклассика, по сути, только обнаружила это.

EN

The problem of the unity of the transcendent and the immanent as the basis of the mutual influence of Hermeticism and Christianity on the threshold of the genesis of early modern science

M. I. Philatova

Abstract. The study aims to clarify the question of the influence of Hermeticism on the genesis of science in the context of its relationship with Christianity. The problem of transcendent-immanent unity serves as the basis for examining this issue in the article. From the perspective of this problem, Hermeticism and Christianity are compared. It is demonstrated that Hermeticism is characterized by a path to unity with the higher principle “from below” (from within the world), against which the Gospel parable of the Wedding Feast (Matt. 22:1-14) warns. In Hermeticism, it is believed that the rudiments of the higher nature are already present (the path “from below”) within the world itself and only need to be revealed. In the 17th century, in the epistemological model of the camera obscura, Christianity and Hermeticism clash as paths to unity “from above” and “from below”, respectively. The article demonstrates that the principles of the camera obscura epistemological model can be discerned as the foundation of the epistemological turn made by Descartes. The scientific novelty of the study lies in the fact that, for the first time, a certain general meta-foundation is proposed in the form of the problem of transcendent-immanent unity to clarify the deep, rather than superficial, connection between such diverse phenomena as the genesis of science, Hermeticism, and Christianity. As a result, it is established that although Descartes appeals to Christianity, it is reflected in his work only to the extent spoken of in the Gospel parable of the Wedding Feast (Matt. 22:1-14), which forbids the assumption of “primordial deification”. Therefore, classical epistemology from the very beginning presented itself as something it was not, and non-classical epistemology, in essence, merely exposed this.

Введение

Актуальность данного исследования обусловлена непроясненностью сути кризиса классической эпистемологии, а также непроясненностью соотношения эпистемологической классики и неклассики. Эти проблемы допускают различные интерпретации в среде защитников классики и сторонников неклассических нововведений. В этих условиях причины современного кризиса классической эпистемологии следует искать в особенностях ее генезиса.

С этой целью в статье предполагается решить следующие задачи:

- проанализировать сложившиеся в исследовательской литературе подходы к объяснению взаимовлияния герметизма и христианства на этапе генезиса науки;
- восполнить односторонность этих подходов на основе привлечения некоторого общего для герметизма и христианства метаоснования, которым является проблема трансцендентно-имманентного единства;
- продемонстрировать взаимопереводимость смыслов трех сфер (христианства, герметизма и зарождающегося дискурса науки XVII века) на основе проблемы трансцендентно-имманентного единства. Выразить на «языке» этой проблемы суть предложенной Декартом концепции субъекта научного познания.

Методологическим основанием исследования послужили методы критического анализа первоисточников и исследовательской литературы, на основе которого была выявлена лакуна в объяснении влияния христианства и герметизма на генезис науки и намечена новая линия исследования; метод сравнительного анализа философских позиций и метод концептуального синтеза, позволившие признать проблему трансцендентно-имманентного единства метаоснованием влияния христианства и герметизма на генезис науки.

Теоретическую базу исследования составляет труд родоначальника новоевропейской науки Рене Декарта (1989), в котором проводятся теологические спекуляции, обнаруживающие специфику взаимовлияния христианства и герметизма; работы, позволяющие заключить об открытости проблемы влияния христианства и герметизма на генезис науки (Визгина, 1994; 1997; 2004; 2013; Севальникова, 2000; Гайдено, 1997), а также исследование, расширяющие горизонт видения рассматриваемой проблемы в направлении связи герметизма и оптических практик (Крэри, 2014).

Практическая значимость исследования состоит в выявлении философски обоснованных ориентиров для самоопределения современной неклассической эпистемологии как по отношению к эпистемологической классике, так и по отношению к более широкому кругу идей, взаимодействие которых способствовало возникновению самой эпистемологической классики на этапе генезиса науки.

Обсуждение и результаты

Вопрос о том, почему генезис науки стал возможен именно в христианской Европе и при том на определенном этапе ее истории, до сих пор остается открытым. Так, А. Ю. Севальников отмечает, что, несмотря на то что «современная наука родилась в лоне западноевропейской христианской цивилизации, но какова роль самого христианства, так сказать, “в чистом виде”, до сих пор остается дискуссионной» (2000, с. 5). Вопрос о значении христианства для генезиса науки осложняется еще и тем, что наряду с христианством на генезис науки оказало влияние магико-оккультное учение герметизма, чуждое христианству. Уже сама возможность сочетания таких разнородных влияний в событии генезиса науки может стать подсказкой для ответа на главный вопрос о значении самого христианства. Ниже будет показано, чем обусловлена возможность или даже необходимость этого сочетания.

П. П. Гайдено (1997) видит влияние христианских идей на генезис новой науки в том, что догматом о Боговоплощении было ослаблено античное противопоставление небесного и земного миров. (Александр Кожев (Kojeve, 1964, р. 295-306) также «возлагает ответственность» за феномен новоевропейской науки на христианский догмат Боговоплощения.) Если вспомнить, что тезисом Галилея «природа написана на языке математики» предполагалось сведение математического неба на землю эмпирической действительности (Баттс, 1989, с. 117), то отмеченное условие можно было бы считать необходимым и достаточным для генезиса науки. Однако здесь же П. П. Гайдено указывает и на дистанцию между трансцендентным Богом и тварным миром, обусловленную сознанием человеческой греховности (Гайдено, 1997, с. 55). Несмотря на то, что миссия христианства как раз и состоит в преодолении этой дистанции через единение с Богом в обожении, этот путь для большинства оказался слишком труднопроходимым. Другими словами, догмат о Боговоплощении, снимая античное противопоставление небесного и земного миров, в то же время закрывал уже открытый путь к горнему миру для большинства людей, что не могло не являть собой соблазн искать возможность обойти этот запрет. Именно невозможность методического преодоления дистанции между трансцендентным и имманентным стала, как считает П. П. Гайдено (1997), причиной того, что событие генезиса экспериментально-математического естествознания не могло произойти ни в V, ни в X, ни даже в XIV вв., хотя уже тогда христианская Европа располагала всеми остальными необходимыми для этого предпосылками. По мнению П. П. Гайдено (1997, с. 56), решающий для генезиса науки фактор, а именно возможность планомерного преодоления дистанции между трансцендентным и имманентным, открывается благодаря магико-оккультным течениям эпохи Ренессанса и прежде всего герметизму. Магические практики очищения природы человека от первородного греха, в отличие от аскетических практик христианства, носили рецептурный характер и потому гарантировали результат.

Таким образом, для события генезиса науки и христианство, и герметизм имели значение постольку, поскольку были направлены на преодоление дистанции между трансцендентным и имманентным. Но в первом случае путь преодоления этой дистанции был путем «сверху», и единение с Богом достигалось в результате Его снисхождения свыше. Так, по словам Свт. Григория Паламы, единения с Богом не будет до тех пор, пока «Утешитель не озарит свыше молящегося, воссевшего в горах на крайней доступной его природе высоте и ожидающего обетования Отца, и не восхитит его через откровение к видению света» (Григорий Палама, 2018, с. 249-250). Как видно, здесь обозначается предел человеческих возможностей в достижении единения. Он состоит в том, чтобы, максимально очистившись, «сидеть и ждать» снисхождения «свыше».

В отличие от этого в герметизме считается, что уже здесь, «внизу», присутствуют начатки высшей природы, которые нужно только раскрыть и развить, но уже не нужно «сидеть и ждать» их снисхождения «свыше», как учит Свт. Григорий Палама. В герметизме, как поясняет С. А. Гудимова, «все, что существует, имеет дух, семена Божественности внутри себя, и возрождение на самом деле означает развертывание вездесущего Божественного в человеке так, что эта Божественность может сиять, как солнце, и освещать всех, кого она коснется лучами (выделено нами. – М. Ф.)» (2018, с. 128). Эту цель и преследовала алхимия как прикладная оккультная наука, направленная на практическую реализацию идей герметизма. Алхимические трактаты наряду с сочинениями по астрологии и магии входят в собрание герметических текстов, приписывавшихся Гермесу Трисмегисту, и дополняют собой философские трактаты, такие как Герметический свод или «Асклепий». Так, знаменитая «Изумрудная скрижаль» считается библией алхимиков. По представлениям некоторых алхимиков, «философский камень – это в некотором смысле сам алхимик, “трансмутирющийся в Бога”» (Гудимова, 2018, с. 128). При этом действенность алхимического рецепта зависела от выполнения магом последовательности предписанных в рецепте действий и в этом смысле была гарантированной, что в данном отношении очень выгодно оттеняло герметизм на фоне аскетических практик христианства.

Особого внимания в герметизме заслуживает поклонение Солнцу. Если в христианстве значение Солнца сохраняется в качестве религиозного символа, то в герметизме оно прямо признается демиургом, «вторым богом». Так, в «Асклепии» Гермес говорит: «Ибо и само солнце озаряет прочие светила не столько силой своего света, сколько своей божественностью и святостью, поэтому и ты, о Асклепий, почитай его вторым богом, который всем правит и освещает все живое в мире, имеющее душу или нет» (Цит. по: Йейтс, 2000, с. 145). «Солнце входит в список египетских божеств, приведенный в “Асклепии”» (Цит. по: Йейтс, 2000, с. 145). При этом «почитание Солнца было одной из основ египетской религии» (Цит. по: Йейтс, 2000, с. 145). В алхимических практиках почитание Солнца выразилось в представлении о том, что «золото – это металл солнца... золото есть дух всех вещей... Многими оно рассматривалось как кристаллический солнечный свет. Когда золото упоминается в алхимических трактатах, оно может быть либо самим металлом, либо небесным шаром, который есть источник или дух золота» (Гудимова, 2018, с. 128).

В 1614 году швейцарский филолог Исаак де Казобон в результате проведенного лингвистического анализа текстов герметического корпуса пришел к выводу, что они были составлены не древнеегипетским жрецом, а появились уже в христианскую эпоху. Этим открытием авторитет герметизма был подорван и увлечение им пошло на спад, хотя и не все согласились с выводами Казобона. Так, Ньютон не только увлекался герметизмом, но, как полагают, был «членом тайного общества алхимиков, он даже придумал себе алхимический псевдоним *Ieova sanctus unus* (Единый святой Иегова) – анаграмму своего имени *Isaacus Neutonus*» (Кирсанов, 1987, с. 307). Профессор Бетти Т. Доббс, проанализировавшая многочисленные алхимические рукописи Ньютона, которые стали известны после 1940 года, пришла к выводу, что «в определенном смысле всю карьеру Ньютона после 1675 г. можно интерпретировать как постоянное усилие объединить алхимию и философию механики» (Dobbs, 1975, p. 230).

Открытие факта увлечения Ньютона герметизмом, с одной стороны, обострило внимание к проблеме значения герметизма в научной революции. Но с другой стороны, привлечение к проблеме научной революции исторического герметизма во всей его содержательной полноте, как в случае Ньютона, могло, наоборот, способствовать восприятию его в качестве рудимента, унаследованного от уже отжившей традиции. Это явилось одной из причин того, что тезис о решающем значении герметизма в научной революции так и не стал общепризнанным.

Гораздо более перспективным является исследование значения герметизма для научной революции не в его содержательной полноте, а в том аспекте его отношения к христианству, при котором он оказывается незаконным путем «снизу» к обетованиям христианства, от чего предостерегает евангельская притча о Пире (Мф. 22:1-14). Тем самым влияние герметизма не ограничивается его собственным содержанием, но одновременно с этим вписывается и в задаваемые христианскими представлениями смыслы, расширяя тем самым сферу возможностей христианства, но уже в негативном ключе. Другими словами, увлечение герметизмом может быть квалифицировано не просто как отказ от христианства и переход на чуждые ему позиции, но описано в представлениях самого христианства.

Напомним сюжет притчи о браке царского сына (Мф. 22:1-14). Среди гостей, присутствующих на празднике, устроенном по случаю брака царского сына, один оказался одетым в будничные, а не в праздничные одежды, то есть оказался имеющим старую, не обновленную преображением природу. Но при этом он чувствовал себя вполне уверенно и держал себя наравне со всеми прочими, одетыми надлежащим образом. По-видимому, он имел какие-то основания считать себя достойным присутствовать на пиру и тоже по-своему готовился к этому событию. Но то, что он для этого сделал, оказалось совсем не тем, что требовалось от достойных здесь присутствовать. Хозяин пира со словами «друзе, како вшел еси семо не имый одеяния брачна» приказал слугам не просто выпроводить его туда, откуда он пришел, но связать его и ввергнуть во тьму внешнюю.

Этот сюжет как нельзя лучше показывает, что по христианским представлениям одного желания приобщиться к горнему миру мало, что, руководствуясь только ими, можно не только не найти никакой пользы, но, наоборот, получить серьезный вред. В духовных практиках христианства четко отличается истинный путь к святости от состояния так называемой прелести, то есть самопрельщения, когда человек начинает считать себя тем, кем он не является (в данном случае – святым). И соответственно, с этих позиций предлагаемый магико-оккультными практиками герметизма более легкодоступный вариант очищения поврежденной грехом природы человека становится не альтернативным способом достижения той же цели, и не просто ошибочным способом, ни к чему не ведущим, а именно путем, уводящим в другую сторону.

Действительно, проблема влияния герметизма на генезис науки вызывает затруднения у исследователей вне выяснения его соотношения с христианством. Если напрямую сопоставлять исторический герметизм и новоевропейскую науку, то, с одной стороны, оказывается, что у них очень мало общего, а с другой стороны, наоборот, становится понятно, что «есть серьезные основания считать современную науку очень точным продолжением черной магии, только если убрать... ее спиритуальный аспект» (Цит. по: Севальников, 2000, с. 7). Так считает известный поэт, культуролог, знаток западноевропейской алхимии Евгений Головин.

В. П. Визгин (1997; 2013) придерживается другого мнения. Он утверждает: «Да, магико-герметическое течение, столь широко распространенное и развившееся в эпоху позднего Возрождения... сыграло свою роль в подготовке научной революции... Но, тем не менее, от спиритуализма, анимизма и натуральной магии не было пути к новой науке, даже если бы вместе с этими учениями развился не только пантеизм, но и крайний атеизм. Антихристианство послужило всеобщему брожению умов и душ в эпоху Ренессанса, но науки не создало и не могло создать... Герметический импульс расшатал традиционное христианство Запада, но наука возникла потому, что антихристианского срыва в восточный гностицизм при этом не произошло. И в этом уникальном событии свою роль сыграли и герметисты, и пуритане, и католики» (Визгин, 1997, с. 140-141). Также В. П. Визгин подчеркивает установку зарождающейся науки на «расколдовывание мира», которая противодействовала устремлениям герметизма: «Действительно, натурализм Возрождения, близкий к герметической традиции, расширяет область естественного, практически стирая расстояние между природным и божественным. В таком натурализме поэтому скрывалась общая угроза и для религии, и для науки. Напротив, новая наука стремилась ограничить понятие естественного и способствовала тому, чтобы религия ставила барьеры для естественной, или натуральной, магии, характерной для герметической традиции в целом. В таком контексте механическая наука казалась способной преградить дорогу герметизму – и антихристианскому, и антинаучному одновременно» (2013, с. 99). Признавая основательность такого утверждения, нельзя не указать и на не менее очевидные доводы в пользу противоположного мнения: «Не стоит думать, что триумф экспериментальной науки свел на нет мечты и идеалы алхимиков. Напротив, идеология новой эпохи, сконцентрированная вокруг мифа о бесконечном прогрессе, обещанном экспериментальной наукой и индустриализацией, эта идеология, которая доминирует во всем XIX в. и вдохновляет его, вновь использует и усваивает, вопреки радикальной секуляризации, тысячелетнюю мечту алхимика. Именно в специфической догме XIX в., – что истинная миссия человека состоит в том, чтобы менять и трансформировать Природу... следует искать подлинное продолжение мечты алхимиков» (Элиаде, 1998, с. 249).

И еще одно соображение, настораживающее против признания связи герметизма и генезиса науки: поскольку герметизм является вариантом языческого гностицизма, то утверждение о его решающей роли в научной революции «может привести к заключению, что решительный отказ от христианства благоприятствовал рождению современной науки» (Визгин, 2013, с. 99). В этой связи уже не слишком удивительной может показаться маргинальная точка зрения на проблему истоков науки Евгения Головина, который утверждает, что «многие аспекты современной науки совпадают с доктринами и учениями черной магии» (Севальников, 2000, с. 7). По мнению А. Ю. Севальникова, «такая точка зрения в принципе не нова, имплицитно она уже содержится в работах Йейтс, и позиция Головина лишь крайнее и отчетливое выражение такой мысли» (Севальников, 2000, с. 7).

Таким образом, сам по себе исторический герметизм в качестве фактора, повлиявшего на генезис науки, оказывается неполным и недостаточным, и предполагает учет более широкого контекста своих связей с другими более фундаментальными явлениями культуры и в первую очередь с христианством, в котором также признается миссия человека по преображению Природы, но в первую очередь самого себя. (По словам апостола Павла, вся тварь стонет и мучается, ожидая откровения славы сынов божьих (Послание к Римлянам 8:19).)

Поскольку генезис науки не мог быть обусловлен влиянием христианства или герметизма как таковых, следует обратить внимание на интерес основателей науки к камере-обскуре, которая воплощает собой модель трансцендентно-имманентного соотношения как предельно широкого онтологического уровня по отношению к этим двум сталкивающимся между собой в начале XVII века явлениям, вмещающего в себя проблематику их взаимоотношений. Наблюдатель камеры-обскуры размещается в ее внутреннем темном и отделенном от мира пространстве, в которое через узкое отверстие проникает наружный свет. В результате на противоположной по отношению к отверстию стене камеры возникает инвертированное изображение наружных предметов, которое и воспринимается наблюдателем. По оценке Дж. Крэри (2014, с. 56), камера-обскура занимала центральное место в работах таких крупных мыслителей, как Кеплер, Лейбниц, Декарт, Ньютон и Локк.

Если при узком подходе к камере-обскуре как техническому средству наблюдения она понимается как предтеча фотокамеры (от чего предостерегает Крэри (2014, с. 56)), то более широкий взгляд, в рамках которого камера-обскура в первую очередь является организацией пространства, располагает обратиться к предтечам

самой камеры-обскуры, среди которых в первую очередь следует указать на «символ пещеры», восходящий к известному мифу Платона. Образом пещеры утверждается неомогенность пространства, разделение на сакральное и профанное, а также проблема преодоления этого разделения. По словам Б. Ю. Анушина, «Символ пещеры» – метафора, которая позднее приобрела значение храма и святилища, где совершался ритуал инициации» (2014, с. 176-177).

«Символ пещеры» как архетип храма и в то же время предтеча камеры-обскуры позволяет сближать одно и другое на основе переосмысления значения световых явлений. Так, по замечанию Б. Ю. Анушина, «в “целлу” храма не проникает свет, поэтому возникают условия для явления проекционных изображений... Для сознания античности свет – трансцендентное, божественное бытие, источник визуального мира» (2014, с. 177). Соотнося средневековый храм с «символом пещеры» как предтечей камеры-обскуры («темной комнатой»), Б. Ю. Анушин утверждает, что «изображения внутри можно рассматривать как проекции, закрепленные на стенах. Такими изображениями являются живопись, витражи, скульптура, мозаики, а ритуальное действие есть закрепление сакральности в конкретных предметах и изображениях. Изображения ведут линию проекций “темной комнаты”, но уже в полумраке романских храмов. Средневековые принципы творения и откровения только усилили восприятие изображений как чуда в сознании верующих» (2014, с. 178). Еще большее выражение и значение световые явления получили в христианских соборах готического стиля (XIII-XV вв.), внутрь которых свет проникал через цветные стекла витражей и делал их «библией, читаемой и зримой» (Анушин, 2014, с. 178).

В этом смысле католический собор отражал собой специфику понимания природы фаворского света в католическом вероучении. Так, по глубокому замечанию исследователя средневекового искусства Франциски Фуртай: «Для средневекового человека вопрос о свете был прежде всего вопросом взаимодействия света высшего, трансцендентного (*lumen*) и света физического, тварного (*lux*), отношение невидимой сущности (*universalia*) и зрительного образа (*specie, forma*). <...> Так, приверженность мыслителей Западной Европы к толкованию фаворского света как тварного (в отличие от христианского Востока) означала единство видимого знака и внутренней сущности, возможность для творения выявить в себе небесный свет и сделать его посредством формы, красоты, добротности (*specie, pulchrum, bonitas*) видимым» (2010, с. 28). В определенном смысле характерное для католицизма значение света и понимание его природы стимулировало возникший на Западе интерес к солярной мистике герметизма.

Такого рода взаимовлияние католицизма и герметизма могло привести к трансформации представления о природе света на христианском Западе к началу XVII века. С одной стороны, культ Солнца в герметизме в этом смысле был ближе восточно-христианскому пониманию природы фаворского света как света Божественной славы, чем западно-христианскому. С другой стороны, такое приближенное к восточно-христианскому пониманию природы света под влиянием герметизма все же сохраняло представление о нем как о присутствующем в тварном мире, а не трансцендентном ему. Так что в итоге такого взаимовлияния представление о возможностях соотношения трансцендентного и имманентного оказалось очень неустойчивым и открытым для трансформаций.

И неудивительно поэтому, что именно в это время камера-обскура получает новое значение, несмотря на то, что принцип ее действия уже был известен к тому времени более двух тысяч лет. Об аналогии между устройством камеры-обскуры и человеческим зрением писали Евклид, Аристотель, Ибн ал-Хайсам, Роджер Бэкон. Но если раньше камера-обскура вызывала интерес в силу сходства с человеческим зрением, то теперь, наоборот, природу и возможности человеческого зрения пытались по-новому осмыслить на основе оптических и структурных принципов функционирования камеры-обскуры, а главное, тех метафизических смыслов, которые возникали при столкновении герметизма и христианства и воплощались в эпистемологической модели камеры-обскуры.

Так, обращает на себя внимание, что устройство камеры-обскуры напоминает устройство ветхозаветного и восточно-христианского храма. Так же как внутреннее пространство камеры отделено от внешнего мира, так и алтарная часть ветхозаветного и восточно-христианского храма отделена от основного храмового пространства – места нахождения молящихся. Разделение внутри храма символизирует разделение на горнее и дольнее, сакральное и профанное, трансцендентное и имманентное, которое должно быть преодолено в обожении (греч. *θεωσις*). При этом начало такого единения здесь, как и было сказано, задается «сверху», что символически выражается священнодействиями церковной службы, а также традицией держать открытыми алтарные врата на Пасху. Мирянину же как «простому смертному» заходить в алтарь воспрещается. В алтарь ветхозаветного храма мог войти только первосвященник один раз в году, да и то лишь с кровью очистительной жертвы.

Устройство камеры-обскуры представляет собой трансформацию трансцендентно-имманентного соотношения, моделью которого является устройство ветхозаветного и восточно-христианского храма. Вследствие этой трансформации человек оказывается как будто в его алтарной части. Но при этом структурными и оптическими принципами камеры-обскуры предполагаются некоторые «метаморфозы» такого наблюдателя, вследствие которых из живого человека он превращается в субъекта камеры-обскуры.

Пространство камеры организовано таким образом, что расстояние между двумерной плоскостью, на которой возникает изображение, и отверстием (точкой) на противоположной от нее стене составляет «неопределенное протянутое пространство, в котором неким неясным образом расположен наблюдатель» (Крэри, 2014, с. 62). Отгороженное от мира внутреннее, темное пространство камеры, вовлекает в эту новую онтологическую размерность попадающего сюда наблюдателя. Прежде всего, это выражается в дематериализации наблюдателя, чем задаются условия возможности новоевропейского понятия взгляда «из ниоткуда». Как поясняет Крэри, «камера-обскура априори не позволяет наблюдателю видеть свою позицию как часть репрезентации. Так, тело становится проблемой, которую камера-обскура не может решить иначе, кроме как путем его

низведения до уровня фантома ради установления пространства разума» (2014, с. 62). Такое пространство разума конституируется светом, и таким образом создаются условия для объективности познания. По словам Дж. Крэри, благодаря эпистемологической модели камеры-обскуры наблюдатель «сталкивается с единообразным упорядоченным пространством, которое не затронуто его собственным сенсорным и физиологическим аппаратом и в котором содержания мира можно изучать, сравнивать и познавать на основе их множественных связей» (2014, с. 78). У Декарта (1953) связь объективности познания со световыми явлениями камеры-обскуры получает дальнейшее раскрытие. В «Диоптрике» он проводит эксперимент, в ходе которого глаз, отделенный от только что умершего человека или даже вообще не принадлежащий человеку, например, бычий, вставляется в отверстие камеры. «Когда спустя некоторое время, – продолжает Декарт, – вы посмотрите на белое тело... то увидите, может быть не без удивления и удовольствия, картину, которая непосредственно представит в перспективе все наружные предметы...» (1953, с. 97). Таким образом, глаз как наиболее близкий природе света орган тела оказывается независимым начатком истинного познания (если в данном случае даже все равно чей глаз, то тем более зависимость приобщения к истине от степени нравственного совершенства человека здесь уже не имеет значения), при этом истинность самого познания здесь обеспечивается лишь светом. Принимая во внимание герметическую атмосферу того времени, становится понятно, что глаз в данном случае и принимался за то начало природы солнца, которое, согласно герметизму, присутствует во всем и которое нужно только раскрыть. В этом и находит содержательное выражение представление о пути к единению с трансцендентным «снизу», а эпистемологическая модель камеры-обскуры становится непосредственным руководством на этом пути и обещает его проходимость.

Есть основания предполагать, что именно по этому пути пошел Декарт (1953). Принимая во внимание возможный латентный герметизм Декарта (Визгин, 1994, с. 147), можно попытаться посмотреть с этой точки зрения на одно из самых малопонятных мест его философии, которым является его скептический аргумент. Ниже будет показано, что гиперболическое сомнение Декарта и его преодоление представляют собой попытку концептуализировать содержащиеся в модели камеры-обскуры смыслы и без этого остаются малопонятными.

На языке модели камеры-обскуры сомнение Декарта выполняет функцию трансцензуса и выражает собой интериоризацию субъекта внутри темного и пустого пространства камеры. Это пространство у Декарта соответствует «миру злого гения», где естественный свет человеческого разума оказывается «худшим вариантом тьмы» (Визгин, 1994, с. 174), так как вынуждает изгнать из такого ума все им здесь видимое, полностью опустошив его. Вне модели камеры-обскуры гипербола злого гения Декарта, как утверждает В. П. Визгин, приводит к тому, что «делается возможной полная драматизма сцена схватки нового Давида с новым Голиафом (когито с обманчивым миром злого гения), в которой побеждает когито. Кроме того, гротескность соперника и всего события ложится тенью безумия и на победителя (когито). И не в том ли, в конце концов, безумность ясного когито, что оно само все это сочинило? В самоположении когито и кроется его безумность, поскольку побеждать и бороться ему на самом деле надо не с «бумажными» злыми гениями своего собственного производства, а с реальным миром...» (2004, с. 175). Как видно, грандиозное намерение Декарта перевернуть даже не сам мир, а его последние основы, в этом случае остается недооцененным.

Вне эпистемологической модели камеры-обскуры остается непонятно, на что рассчитывал Декарт, вступая в «схватку» с «миром злого гения». Наверняка уже тогда он имел в виду какое-то «оружие», в эффективности которого *не сомневался*. Однако понять, чем оно было, не так просто. Н. С. Рыбаков рассуждает об этом таким образом: «В акте сомнения имплицитно содержится истина. Но я пока не знаю, что есть истина, а что – ложь. Кроме того, я не знаю, почему у меня появляется неосознанная тяга к истине. Почему не ко лжи, вопрошает Ницше? Очищение от сомнения – вот условие постижения истины. Но не затягивает ли меня трясина сомнения? Как из нее выбраться? Если сомнение всеобщее, то можно ли его устранить? Что могло бы превзойти сомнение? Вопросы, вопросы...» (1998, с. 51).

Однако Декарт (1989) уже тогда имел понятие о критерии истины. Этим критерием является ясность. В этом убеждает следующий фрагмент из работы Декарта «Рассуждение о методе»: «И, заметив, что в истине положения “Я мыслю, следовательно, я существую” меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: всё представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно» (1989, с. 269). Как поясняет В. П. Визгин, «Ясность – ключевое понятие философского метода Декарта. <...> Аналогом здесь служит зрение, четко осуществляющее свою функцию, когда вещи воздействуют на него достаточно сильно, чтобы их видеть ясно. Здесь ясность не определена, а лишь пояснена сравнением ясно мыслящего ума с ясно видящими глазами» (2004, с. 161). Ясность – это «несомненная усмотренность. Понятие света, в том числе естественного, являющегося как бы элементом (стихией) ясности, служит еще одним средством пояснить понятие ясности (курсив автора – М. Ф.)» (2004, с. 161).

Здесь Декартом как будто подразумевается, что человек не наделен способностью видеть вполне ясно изначально, но обретает ее именно в ходе преодоления гиперболического сомнения и что только в этих условиях свет становится «стихией ясности» и в нем проявляется «сила самораскрытия вещи, мощь ее присутствия, воздействующего на внимательный ум» (Визгин, 2004, с. 161), и таким образом возникает «несомненная усмотренность» (Визгин, 2004, с. 161). Представляется, что сказанного достаточно для понимания того, что основу таких рассуждений Декарта составляет эпистемологическая модель камеры-обскуры со всеми ее особенностями, о которых было сказано выше, и еще вера Декарта в действенность имплицитированных в ней смыслов. Вне этой веры критерий истины Декарта перестает быть убедительным. В. П. Визгин напоминает, что «ясность Декарта как маску на лице неясном, неуверенном и неопределенном увидел Паскаль, сказавший о нем *inutile et incertain*

(бесплезен и ненадежен). Сомнительность, неуверенность, недостоверность и, следовательно, корневую неясность – вот что прозрел Паскаль за ясностью и несомненностью декартова метода и его принципов. Декартова ясность обнажилась как своего рода бессильное заклинание шевелящегося под ней хаоса» (2004, с. 161-162).

Напомним, что согласно эпистемологической модели камеры-обскуры, интериоризированный в ней наблюдатель из обычного живого человека превращается в субъекта камеры-обскуры, у которого из всего его телесного состава остается лишь только глаз, имеющий световую природу и функционирующий по законам оптики, а не физиологии, при том что оптика в то время была уже математизированной областью физики. Такого рода освобождение от телесности подразумевается Декартом на том этапе развития скептического аргумента, когда он допускает, «что нет ни Бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела» (1950, с. 428). Так же как всё, возникающее в пустом пространстве камеры-обскуры, создается проникающим в нее светом, так и ясные идеи, по Декарту, оказываются вложены в нас самим Богом. И еще одно сравнение: так же как глаз, функционирующий по законам оптики, актуализируется светом, так и мыслящий субъект Декарта уже «находит» себя в состоянии умозрения, то есть ясного и отчетливого созерцания содержаний сознания, от которых он, однако, себя отличает.

На языке восточно-христианского богословия это означало бы, что субъект камеры-обскуры является как бы изначально обоженным по самой своей природе и искать единства с трансцендентным ему вообще не нужно. Однако принимая во внимание, что само представление об «изначальной обоженности» отвергается христианством, необходимо признать, что новоевропейская теория субъективности выдавала себя за то, чем не являлась, и подменила собой ожидаемое в христианстве преображение человеческой природы. На фоне этого секуляризация культуры и науки оказались неизбежны.

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что в вопросе о влияниях на генезис науки со стороны христианства и герметизма проблема трансцендентно-имманентного единства становится своего рода единой «системой координат», позволяющей вписать их в себя, проследить их взаимодействие и оценить его результат. В итоге оказывается, что в событии генезиса науки христианство как путь к единству трансцендентного и имманентного «сверху» отражено в той мере, в какой говорит о нем евангельская притча о «Пире», запрещающая допущение «изначальной обоженности», или путь к единству трансцендентного и имманентного «снизу», открываемый в связи с влиянием герметизма. Поэтому возникшая на этом пути «снизу», но апеллировавшая к христианству классическая эпистемология с самого начала выдавала себя за то, чем она не являлась, и неклассика, по сути, только обнаружила это. Признание этого обстоятельства открывает новые перспективы исследования соотношения классической и неклассической эпистемологии. Благодаря ему, с одной стороны, становятся явными подлинные истоки непреходящей ценности эпистемологической классики, отстаиваемой ее защитниками, а с другой стороны, правота сторонников неклассических нововведений.

Источники | References

1. Анушин Б. Ю. От сакральной проекции камеры-обскуры к бытовой проекции фотокамеры // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 3.
2. Баттс Р. Е. Тактика пропаганды Галилея в пользу математизации научного опыта // Методологические принципы современных исследований развития науки (Галилей) / отв. ред. Л. М. Косарева. М.: Институт научной информации по общественным наукам, 1989.
3. Визгин В. П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки: сборник статей / отв. ред. П. П. Гайденко. М.: Мартис, 1997.
4. Визгин В. П. Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1 (31).
5. Визгин В. П. Декарт: ясен до безумия? // На пути к другому. От школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры. 2004.
6. Визгин В. П. Оккультные истоки науки нового времени // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 1.
7. Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки: сборник статей / отв. ред. П. П. Гайденко. М.: Мартис, 1997.
8. Григорий Палама. Триады в защиту Священно-безмолвствующих / пер. с древнегреч. В. В. Библихина. М.: РИПОЛ классик, 2018.
9. Гудимова С. А. Алхимические и эзотерические идеи в культуре Возрождения // Вестник культурологии. 2018. № 3 (86).
10. Декарт Р. Диоптрика // Декарт Р. Рассуждение о методе. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953.
11. Декарт Р. Начала философии // Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950.
12. Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
13. Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
14. Кирсанов В. С. Научная революция XVII века. М.: Наука, 1987.

15. Крэри Д. Техники наблюдателя. М.: V-A-C press, 2014.
16. Рыбаков Н. С. Логика и метафизика cogito // Декарт в канун XXI столетия: материалы Международной конференции (г. Тверь, 16-17 апреля 1996 г.) / под общ. ред. В. И. Метлова. М., 1998.
17. Севальников А. Ю. О некоторых тенденциях в интерпретации науки // Философия науки и техники. 2000. № 1. Т. 6.
18. Фуртай Ф. ARS ET SCHOLA. Теория изобразительного искусства в Средние века. СПб.: ЭЙДОС, 2010.
19. Элиаде М. Кузнецы и алхимики // Азиатская алхимия / отв. ред. Н. Л. Сухачев. М.: Ладомир, 1998.
20. Dobbs B. J. T. The Foundations of Newton Alchemy. Cambridge – N. Y.: Cambridge University Press, 1975.
21. Koyve F. A. L'origine chretienne de la science modern // Melanges Alexandre Koyre. L'aventure de l'esprit. P., 1964.

Информация об авторах | Author information



Филатова Мария Игоревна¹, к. филос. н.

¹ Московский педагогический государственный университет



Maria Igorevna Philatova¹, PhD

¹ Moscow Pedagogical State University

¹ mi.filatova@mpgu.su

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 16.04.2026; опубликовано online (published online): 26.05.2026.

Ключевые слова (keywords): проблема единства трансцендентного и имманентного; влияние христианства и герметизма на генезис науки; кризис классической эпистемологии; эпистемологическая модель камеры-обскуры; генезис науки XVII века; problem of the unity of the transcendent and the immanent; influence of Christianity and Hermeticism on the genesis of science; crisis of classical epistemology; epistemological model of the camera obscura; genesis of 17th-century science.