

Вестн. Ом. ун-та. 2011. № 1. С. 22–25.

УДК 140.8:291.1

Ю.Ю. Першин

Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского

АРХЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ПРОСТРАНСТВО

В цикле статей «Археология религии» автор делает попытку обозначить некоторые онтологические и антропологические константы и размытые ныне смыслы первичной, подлинной религиозности, искажающейся и деградирующей в тоталитарном диктате религиозных догм.

Ключевые слова: археология религии, пространство, пространство внимания, тело внимания, архаическое сознание.

Говоря о религии, нельзя обойти вопрос собственно теологический. Где в религии боги? Какова топология божества? Можно ли вообще говорить о такой топологии, о месте расположения, месте бытия бога? Нужно ли о нем говорить? Обязательно нужно. Топология бога – это топология внимания. Топология бога невозможна без топологии пространства внимания. Иными словами – без внимания нет бога.

В этом отношении интересны размышления Б.Г. Соколова о топосе бога, которого помещают в эйдетическую реальность [1]. Однако, на мой взгляд, эйдетическая реальность – реальность волюнтаристическая. Конечно, здесь обычно и располагают топос бога как его образ. Однако его располагают здесь для тех, кто наивно полагает, что «боженька живет на небе». Для тех, кто не знает облика своего бога. Но как раз здесь менее всего желательно располагать топос бога. Поясним почему. В эйдетической реальности изначально эйдос бога может быть любым. Но на самом деле, как показывает социальная практика, он не отличается вариативностью, он един для всех, он тотален. Ведь мы не заново каждый раз для себя рисуем эйдос бога, мы не создаем его по своему образу и подобию, в соответствии с полетом своей фантазии, соответственно своему пониманию и нуждам. Мы пользуемся образом готовым, уже сконструированным и заданным кем-то. Следовательно, наш «эйдетический» бог оказывается в ближайшем рассмотрении не нашим. Он оказывается *заданной* и *навязанной* нам конструкцией того «автора», кто первый создаст его образ, а затем предложит или навяжет нам. Так, начиная жить собственной жизнью, такой бог становится еще и *тоталитарным*. Мы становимся его носителями, считая своим. В этом его сила.

Но в этом и его слабость. Дело в том, что и самому такому богу-эйдосу для существования нужно изображение-фетиш, изображение-догма, слово-фетиш, слово-догма, стоящие на страже обязательной неизменности и тотальности эйдоса. Эйдетический бог – это бог иконы, фрески, идола. Его топос там. Такой бог не существует вне пространства этого образа и слова. Да и вообще, вне слова и образа такой

бог нуждается в доказательствах своего бытия. В свою очередь доказательства бытия бога ни в коем случае не определяют его реальность и топологию. Не предоставляя ему реальность. Собственно, эти доказательства и являются сами по себе топосом эйдетического бога. Они ограничивают его в себе. Он существует в них, в пространстве доказательств, но он не существует вне их. Именно поэтому, помещая бога в эйдос, мы сами ограничиваем его реальность словами, изображениями, образами. Мы ограничиваем его могущество нашим словом, ограничиваем его эйдос нами придуманным изображением. Называем его *абсолютом*, парадоксально ограничивая его этим словом, забывая, что слово, как мысль изреченная, есть ложь (Ф.И. Тютчев). Неудивительно поэтому, что в так заданном пространстве и парадигме божественного бог представляется Соколову недоказуемым¹ и неуказуемым «сущим», причем его топос также недоказуем и неуказуем. Отсюда топос бога – недоказуемое недоказуемого. Неуказуемое неуказуемого. Здесь бог выступает в виде персонажа известной сказки, он – «то, не знаю что», а его топос находится «там, не знаю где». Это говорит о том, что все конструкции топологии бога располагаются в заданной нам извне парадигме, которая как раз и создана для того, чтобы сокрыть топос бога в ещё большем эйдетическом тумане.

Предлагаемая Соколовым конструкция пространства эйдетического бога слаба по нескольким позициям. С одной стороны, бога может и не существовать вообще², но мы будем его конструировать созданием эйдоса. С другой – объявляя бога, к примеру, любовью, мы не сможем создать его эйдос, подобно тому, как мы создаем эйдос бога с помощью иконы. Ведь любовь нельзя нарисовать. Такой бог обладает только ценностью эйдоса и совершенно неотделим от фантазии. Он содержится только в самом изображении и самом слове. Иными словами, эйдетический бог не представляет собой никакой ценности, кроме мнимой или навязанной ценности образа, мнимой или навязанной ценности слова. Фактически сам бог заменяется изображением или словом. Человек верит не в бога, а в слово (причем «слово» может применяться и как редуцированный перевод понятия «логос»). Кому

нужен такой обесцененный бог-«логос»? Этот бог будет обладать формой-словом, но не содержанием-смыслом. Иными словами, форму (изображение) такому богу будет придавать человек (интересно, что и смысла такому богу будет задавать сам человек). Это как раз тот человек-демиург, который создает образ и слово для своих практических нужд (зададим себе вопрос, можно ли создать бога и для чего?). Но ведь для нас главное отнюдь не форма. Форма не даст представления о топологии (она не отвечает на вопрос: где?). Вернее, топология такого бога будет постоянно внутри нас (как говорили многие религиозные мыслители), мы носим (такого) бога внутри нас [2, р. 25]. Однако такой бог будет существовать (как у Дж. Беркли) только тогда, когда мы актуализуем его эйдос. Остальное время, пока мы не вспоминаем его, он существовать не будет (если только не принять, что его эйдос обладает, как у Платона, автономным от человека существованием). И притом, что эйдетический бог находится внутри нас топологически, он должен одновременно находиться и вне нас, иначе странно было бы требовать от него какой-либо функциональности, исполнения просьб и пр., кроме существования (да и то временного) и изменения формы.

Теперь сравним топологию мышления древнего грека и римлянина периода поздней античности. Разница в мышлении и осознании мира вокруг будет разительной. Считается, что основным концептом античного периода является космоцентризм. В средние века ему на смену приходит теоцентризм. На самом же деле пристальное внимание обнаруживает уже в классический период развития философии явно намечившийся сдвиг от космоцентризма к социоцентризму, а в эллинистический период и позднюю античность – к эгоцентризму. Поэтому теоцентризм средних веков (интересные параллели находятся у А. Фейербаха) вырос из эгоцентризма. Человек сделал бога из себя идеального. В эпоху позднего эллинизма он был как нельзя лучше готов к этой процедуре. Проследившая динамику изменения топологии внимания, тем или иным образом зафиксированную и описанную в череде философских учений от досократиков до эллинистического периода включительно, становится очевидно, что мировосприятие

человека ранней и поздней античности совершенно разное. Пространство внимания совершенно разное. Топология внимания совершенно разная. Она меняется, сужаясь от размеров мира до размеров своего собственного Я. Иными словами, космогонический бог ранней античности через «политического»³ бога стал в поздней античности «богом в душе», «карманным» богом. Значит ли это, что человек поменял богов? Внешне – нет. Но он изменил их топологию под свои нужды. Однако поговорим о пространстве.

Пространство – совершенно необходимое нам понятие, однако наши обыденные представления о нем не соответствуют тому, что оно должно из себя представлять, чтобы быть приспособленным к содержанию топоса бога. Прежде всего, существуют совершенно разные подходы к пониманию пространства. Вернее, наше, современное, понимание пространства принципиально отличается от древнего, раннего античного, которое мы будем также называть архаическим. Для наглядности представим себе большой дорожкой аквариум. В нем располагается красивый подводный пейзаж, камни, гроты, ракушки, раковины, кольшутся водоросли, в них играют мелкие рыбки, в центре – рыбы покрупнее, насос нагнетает воздух, который пузырьками стремится наверх, наверху плавают корм. Все нормально, но при этом... в аквариуме нет воды. Это пример нашего современного понимания пространства как набора объектов. Вернее, пустоты, наполненной вещами. Такая совокупность вещей не подразумевает телесность и объемность пространства. Оно таким образом не обнимается. Пространство как набор предметов не являет собой целостность, не являет собой систему. Система, возникающая в таком пространстве набора предметов, оторвана от самой пространственности, оторвана от содержания пространства. Она не включает в себя суть пространства. Пространство в этом случае понимается как обычное сочетание координат. В этом случае мы выпускаем тело пространства из нашего непривыкшего воспринимать объем внимания. Включаем в него только набор предметов. Такое понимание пространства не задает систему-организм, а задает систему-механизм.

Архаическое понимание пространства предполагает в рассматриваемом нами аквариуме наличие воды. Здесь пространство является своеобразной непустой средой, связующей средой, которая также есть продолжение каждой вещи, которая в нем находится. Здесь пространство понимается как некая объемная цельность-организм. Такое пространство задается, конструируется вниманием, это целостность, обладающая своеобразной телесностью – космос – при моем присутствии в этом объемном внимании. Это пространство, которое становится моим телом, телом моего внимания, *обрацаемого на, вмещающего в себя*, топологическая совокупность вещей вместе с тем, что находится и между ними. Здесь нет вещей и пустот между ними. Сама «пустота» между вещами также представляет собой тело пространства, тело коммуникации. Она также включена в тело внимания. Это тело реальности вокруг нас, сцепляющее вещи вокруг нас между собой, форма которой задается формой и объемом внимания. Наше пространство, наш мир – это наше внимание.

Еще раз повторим и подчеркнем, совокупность предметов сама по себе не живет, даже если включить в эту совокупность пространство между ними. Эта совокупность начинает жить только тогда, когда в нее «вдыхают жизнь», помещая её во внимание, а следовательно, вводя её в сущность бытия, давая ей сущность, суть, вводя её в присутствие, понимая присутствие каждого относительно другого, актуализируя присутствие. Иными словами, когда пространство становится нашим телом. Телом нашего внимания.

Само пространство понимается как тело внимания, обладающее объемом, вмещающее вещи. Объем, топология и архитектоника пространства определена топологией и архитектурной вниманием. Это есть в-мещение, со-вмещение, каждая точка которого со-вмещена в этом объеме с другими, не существует без них, единение в объеме. Такой объем, такое пространство, такое внимание задают систему. Это пространство – пространство космоса – топос богов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ведь мы не можем ничего утверждать наверняка. Все доказательства бытия богов некор-

ректны. Они подобны «коту Шрёдингера», т. е. фактически мы сами выбираем, и что они есть, и что их нет. Эти оба утверждения равносильны. Вальтер Кауфинайм в работе «Критика религии и философии» на вопрос «можно ли доказать существование Бога» отвечает: да, но это не означает, что Бог существует [4].

- ² В свое время Б. Паскаль заявлял, что «либо Бог существует, либо Он не существует». Однако, так как ни одно из утверждений недоказуемо, следует придерживаться того мнения, что «если мы заявляем, что Бог существует, и мы правы, мы приобретаем всё, если мы не правы, мы ничего не теряем». И Арнольд Брехт подчеркивал, что реальность Бога не может быть ни доказана, ни опровергнута [2, p. 460]. Также и мнение Хорриса Форкоша созвучно мнению А. Брехта, который писал: «Мы сталкиваемся с почти парадоксальной ситуацией, когда в один прекрасный день реальность Бога может быть научно доказана, но

если Бога нет, то мы в этом никогда не будем уверены. Иными словами однажды мы можем узнать о его существовании, но мы никогда не узнаем о его несуществовании» (цит. по: [3]).

- ³ «Политический бог» – по аналогии с аристотелевским ζῷον πολιτικόν (общественным животным), θεός πολιτικόν – бог полиса.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Соколов Б. Г. Топос Бога // Метафизич. исследования. Вып. 10. Религия. СПб. : Алетейя, 1999. С. 9–25.
- [2] Brecht A. Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1959. P. 460.
- [3] Forkosch H. D. (ed.). The Political Philosophy of Arnold Brecht. N. Y. : Exposition Press, 1954. P. 150–151.
- [4] Kaufinaim W. Critique of Religion and Philosophy. Garden City, N. Y. : Anchor Books, 1961. P. 168.