

ПУРГАМЕНТАРНЫЕ ОБРАЗЫ В ГРЕЧЕСКОЙ АПОЛОГЕТИКЕ

Е.Е. Завьялова
(Россия, Астрахань)

В статье ведётся речь о сочинениях раннехристианских писателей II–III вв.: Аристиды Афинского, Иустина Мученика, Татиана Ассирийца, Афинагора Афинского, Феофила Антиохийского, Мелитона Сардского, Оригена. Устанавливается связь между прагматической целью авторов-апологетов и спецификой их высказываний. Указывается на серьёзное внимание к темам порочности человеческой жизни и бренности человеческого тела; на частотность мотивов уничтожения, разрушения, разложения, гниения, распада; на актуальность характеристик, связанных с образами пыли, сора, навоза, грязи.

In the article speech is conducted about compositions of Early Christianity writers of II–III of centuries: Aristides the Athenian, Justin Martyr, Tatian the Assyrian, Athenagoras the Athenian, Theophilus of Antioch, Melito of Sardis, Origen. A connection is established between the pragmatic aim of authors-apologists and specific of their expressions. Specified on serious attention to the themes of depravity of human life and perishable nature of human body; on frequency of reasons of elimination, destruction, decomposition, rotting, disintegration; on actuality of the descriptions, related to characters of dust, litter, manure, dirt.

Ключевые слова: пургаментарные образы, греческая апологетика, бренность тела, первоэлемент, категория нечистоты.

Key words: purgamentar characters, Greek apologetics, perishable nature of body, first element, category of impurity.

В наших статьях, помещённых в двух предыдущих выпусках журнала, речь велась об интерпретации категории нечистоты в трудах античных философов и апостольских мужей. На этот раз внимание будет сосредоточено на характере использования пургаментарных образов в наследии восточных раннехристианских писателей II–III вв. В отличие от мыслителей, чьи сочинения непосредственно примыкают к книгам Нового Завета, писания апологетов не обращены к членам Церкви, а адресованы современному им языческому читателю. В них защищается христианское учение и критикуется греко-римская культура. Это объясняет ряд характерных особенностей.

Первостепенной для апологетов является идея **конечности мира и смертности**. Данная мысль призвана заставить противников задуматься о греховности человеческой природы, о неминуемом наказании после смерти за нарушение нравственных законов. Для наглядного изображения бренности всего земного в противовес вечности божественного активно используются мотивы **тленности, ветхости**.

Аристид Афинский (Βσίυφεΐδzt) в послании императору Адриану, одной из самых читаемых книг позднего средневековья, указывает: «[всякий] человек состоит из четырёх элементов и из души и духа, ради чего и [малым] миром называется. Он имеет начало и конец – родится и умирает» [1, с. 14]. «И мы видим, – продолжает «профессиональный философ» [13, с. 76], один из первых христианских апологетов, – что человек <...> нуждается в питании и стареет, хотя бы и не хотел этого... Уничтожается же он различными способами и от стихий, и от животных, и от предстоящей ему смерти» [1, с. 14]. Афинагор Афинский (Βιζνβγςβt) в «Прошении о христианах», адресованному императору Марку Аврелию и его сыну, продолжает тему следующим образом: «он [человек] рождён и подвержен тлению, состоит из частей и может быть разделён на части» [3, с. 58]. Этот же мыслитель в сочинении «О воскресении мёртвых» фактически отождествляет недолговечность, бренность телесного начала с тягостностью, мучительностью существования как свойствами падшей человеческой природы: «жизнь при всей её скудости и тленности» [2, с. 426], «жизнью немощной и тленной» [2, с. 428], «тело худшее, т.е. тленное и подверженное страданию» [2, с. 421]. «Рабство тлению» [11, с. 104] – так определяет Ориген (ШсйгЭнzt), основатель библейской филологии, фатальную зависимость тварного мира от смерти.

Аналитико-экзегетическим вариантом осмысления темы тленности является фрагмент из проповеди Мелитона Сардского (МелЯфщн) «О Пасхе». Этот труд традиционно относят к гомилиям, сближая его по стилю и литературным приёмам с античными жанрами «ораторских выступлений» и «похвальных слов» [13, с. 138].

Итак, всякая плоть подпала греху,
и всякое тело – смерти,
всякая душа выселялась из телесного дома,
и взятое от земли возвращалось в землю,
и дарованное от Бога заключалось в ад,
и происходило разрушение прекрасного состава,
и отделялось [от души] прекрасное тело.
Человек был разделяем смертью.
Ибо новое несчастье и пленение объяло его.
Он был влеко, как пленник, тенью смертной,
и образ Отца лежал заброшенный [9, с. 17].

В процитированном отрывке одного из самых удачных образцов древнехристианской проповеди вновь констатируется непреложность факта разрушения «прекрасного состава» (т.е. соединения, сцепления) души и тела, «пленения» «телесного дома» смертью, при котором взятая из земли плоть возвращается в землю.

Большинство трудов греческих апологетов абстрактно, вероучение обосновывается, главным образом, с помощью рациональных средств. Для наглядности раннехристианские писатели нередко прибегают к цитатам из Библии, в которой пургаментарные образы весьма частотны (на что мы уже указывали в предыдущей статье [5]). «Разговор с Трифоном иудеем» Иустина Мученика (Ἰπχυφῆνιπτ) представляет собой диалог христианина, обратившегося от греческой философии к Святому Писанию, и «эллинизированного иудея» [6, с. 12]. В нём Иустин цитирует книгу пророка Исаяи (Ис. 5: 18–26): «...Горе сильным вашим, <...> оправдывающим нечестивого за дары и отнимающим право у праведника. За это, как солома сгорит от огненного угля и сожжётся от пламени горящего, корень их будет как персть, и цвет их взойдёт, как пыль; ибо они не захотели закона Господа Саваофа... И Господ Саваоф исполнился гневом и наложил руки на них и поразил их и раздражился на горы; и трупы их сделались, как навоз по середине дороги...» [8, с. 322]. Названный философ в своей Апологии императору Антонину помещает аллюзию на первый псалом, сравнивая нечестивых с пылью, которую ветер прогоняет с лица земли [7, с. 76]. Ориген вспоминает послание Павла к Филиппийцам (Флп. 3: 8): постулаты других, неверных, по убеждению апостола, религий именуется «тщетою» и «сором» [11, с. 84].

Показательный пример интеграции представлений наблюдаем в сравнении из сочинения Афинагора. Уроженец Афин, получивший платонико-философское образование, в «Прошении о Христианах» пишет: «как горшечник относится к глине – глина есть материал, а горшечник-художник, – так относятся между собою и Бог Создатель и вещество, повинующееся Его художеству» [3, с. 62]. Заметим, что, согласно Ветхому Завету, человек создан из прбха (Быт. 2: 7). Имя Адам в древнееврейском языке имеет связь со словом «земля, краснозём» (ивритское אדמָה, буквально «человек»; однокоренное со словами אדָמָה «земля» и אדָמָה «красный»ээ). О сотворении людей из глины рассказывается в мифах древних греков и египтян.

В качестве одного из основных доводов ошибочности языческой веры выступает указание на ограниченность во времени – **конечность** – античных «**первооснов**»: «Если же они [стихии] тленны и подчинены необходимости, то какие же они боги? Если же стихии не боги, то зачем же изображения, сделанные в честь их, считают за богов?», – пишет Аристид Афинский [1, с. 11]. «Они не боги, но тленны и подвержены ухудшению, – повторяет свой вывод афинский философ, – они вызваны из небытия повелением истинно Сущего Бога, Который един нетленен, неизменяем и невидим; Сам же всё видит и сообразно с тем, как желает, изменяет и превращает» [1, с. 11].

«...Если было время, когда они не существовали, <...> то – они не боги, – подтверждает мысль Аристида Афинагор. – Ибо безначальное вместе и вечно, а то, что

получило бытие, подвержено и тлению» [3, с. 64] (кстати, в качестве доказательства Афинагор приводит цитату из платоновского диалога «Тимей» – апелляция к личному опыту предполагаемых собеседников делает убеждения более действенными). «Итак, кто же будет признавать богами тех, чьи тела, по своей материи, подвержены изменению и тлению?» [3, с. 66].

«Но если Бог, по их [стоиков] учению, есть тело, то, значит, Он состоит из материи, так как всякое тело состоит из материи, – заключает Ориген. – Если же Он состоит из материи, а материя, без сомнения тленна, то и Бог тогда будет подлежать тлению» [11, с. 144].

Тема уязвимости живых организмов, непрочности земного мира развивается у греческих христиан-философов с помощью мотива **разрушения**. «...Всё, что имеет начало, имеет и конец, а имеющее конец разрушается» [1, с. 9] (Аристид Афинский). «...Всё, что после Бога существует или будет существовать, имеет тленную природу и может разрушиться и уничтожиться» [8, с. 149] (Иустин Мученик). «...Тело разложилось на то, из чего оно было составлено, и не сохраняет ничего из прежней своей природы или вида, ни даже памяти о соделанном» [2, с. 432]; «...истлевшее, разрушившееся и совершенно уничтожившееся» [3, с. 75] (Афинагор).

Следующий вопрос, занимающий первостепенное место в греческой апологетике и непосредственно связанный с пургантарной тематикой, – **проблема воскресения**. «...Человеческие тела, разрушившиеся и обратившиеся в землю на подобие семян могут, по Божию повелению, в своё время воскреснуть и облечься в нетление» [7, с. 53], – утверждает Иустин Философ. «Когда брошено в землю зерно пшеницы или других семян, то прежде оно умирает и разлагается, потом же поднимается и встаёт колосом» [15, с. 136], – пишет Феофил (Иеъцйлпт БнфйпчеЯбт), шестой епископ Антиохии. Перед нами пример использования древнейшей символики – зерно как знак обновления жизни. При этом каноном для раннехристианских писателей служит высказывание Спасителя из Евангелия от Иоанна: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода. Любящий душу свою погубит её; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит её в жизнь вечную» (Иоан. 12: 24–25).

Попытка растолковать феномен жизни после смерти с материалистических позиций, близких античному миропониманию, определяет особое внимание апологетов к идее основных начал, что, в свою очередь, делает актуальными образы **частей, элементов, мельчайших составляющих**.

Татиан Ассириец (Фбфйбньт), причастный к основанию аскетической секты энкратитов, которая находилась под сильным влиянием философии стоиков, в «Речи против эллинов» пишет: «Пусть огонь истребит моё тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями, но я сокроюсь в сокровищнице богатого Господа... Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для Него одного» [14, с. 374]. Афинагор в книге «О воскресении мёртвых», первом философском опыте теоретизации знаний такого рода, подтверждает: «...Бог не может не знать природы имеющих воскреснуть тел, целых ли членов или их частей, не может не знать, куда поступает каждая частица по разрушении тел и какая из стихий приняла каждую частицу, разрушившуюся и соединившуюся с сродным себе, хотя для людей совершенно неуловимы частицы тел, опять соединившиеся с сродными себе частями вселенной» [2, с. 413]. «При этом не трудно было бы изложить также и то, каким именно образом вода изменяется в землю или воздух, а воздух, в свою очередь, – в огонь или огонь – в воздух или воздух – в воду», – замечает Ориген [11, с. 111].

Афинагор (по дару убеждения его часто сравнивают с Демосфеном [10, с. 74–75]) весьма подробно анализирует возможные варианты уничтожения телесной оболочки: случаи, когда погибшие при кораблекрушениях и в реках делают пищу рыб, когда умирающие на суше, также по какой-либо причине лишённые погребения, пожираются животными. Фактически речь ведётся о совокупности повторяющихся процессов превращения и перемещения веществ, имеющей более или менее выраженный

циклический характер, о круговороте: «Когда таким образом тела истребятся и составляющие их части и члены распределятся по многим животным, и посредством питания соединятся с телами питающихся: то, во-первых, говорят, невозможно их отделение, и к тому во-вторых, присоединяют ещё более затруднительное. Так как из животных, напитавшихся телами человеческими, некоторые годны в пищу людям и проходя чрез их чрево соединяются с телами потребивших их, то по необходимости части людей, которые сделались пищею принявших их животных, поступают в тела других людей, так как напитавшиеся ими животные препровождают принятую пищу к тем людям, для которых сами они послужили пищею» [2, с. 415]. Афинагор спорит с «еллинами и варварами», доказывающими невозможность воскресения тем, что тела людей состоят из частей других людей, умерших ранее: «...потом же они опять отделяются от них премудростию и силою Того, Кто снабдил всякое животное существо свойственными ему силами – и соответственно природе соединяются каждое с своим, хотя бы были оне сожжены огнём, или сгнили в воде, хотя бы были поглощены зверями или другими животными, хотя бы иной член, отторгнутый от целого тела, разложился прежде прочих членов. Соединившись опять друг с другом, они займут прежнее место, чтобы составить то же тело, и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось» [2, с. 420].

В стремлении максимально точно, аргументированно объяснить образованной аудитории сущность феномена воскресения христианские теоретики подчас обращаются даже к капрологическим подробностям: «не всё, что принимает кто-нибудь, уступая внешней необходимости, обращается в сродную пищу животному, но иное тотчас по принятии окружающими желудок частями, портится и излёвывается, отделяется или иным образом извергается, так что не подвергается даже первоначальному и естественному пищеварению, а не только что не соединяется с питающимся существом. <...> И после изменения совершающегося в печени, не все поступает в пищу людям, но отделяется в обыкновенных извержениях» [2, с. 416] (Афинагор). «Иногда воробей или другая птица, проглотив семя от яблони или смоковницы или другого дерева, улетит на какой-нибудь каменистый холм или гробницу и здесь выбросит из своего желудка семя; тогда оно, пустив корень вырастет в дерево, хотя прежде было в желудке и перешло через такую сильную теплоту. Все это производит премудрость Божия для того, чтоб и посредством сего доказать, что Бог может совершить общее воскресение всех людей» [15, с. 136] (Феофил).

Утверждение о делимости сущего отсылает к постулатам атомистов, Левкилла, Демокрита; упоминание о первоэлементах – к положениям Эмпедокла, Аристотеля. Как видно из приведённых примеров, отстаивая христианские идеи в эллинском мире, апологеты активно используют терминологию и некоторые тезисы античной философии. Срабатывает универсальное правило: бить противника его же собственным оружием. С другой стороны, пыль, прах – олицетворение всего мелкого, ничтожного, очень органичный для любой религии символ. «Всё, что покрыто пылью, однажды превратится в прах», – афористично формулирует христианский проповедник А.С. Ледяев.

Пожалуй, самым распространённым вариантом пургаментарных образов в трудах апологетов являются упоминания о грязи. В частности, с помощью них развенчивается божественная природа стихий. Аристид доказывает: «...Считающие божеством воду ошиблись, ибо и она <...> грязнится, и портится, <...> и служит для мытья всяких нечистот» [1, с. 13]; «И считающие землю богиней, впали в заблуждение, ибо мы видим, что она... бывает... загрязняема и делается негодной: будучи же пережжённой, становится как бы мёртвой, ибо из черепка ничего не произрастет; <...> она... оскверняется кровью убиваемых, наполняется трупами, превращается в кладбище мёртвых» [1, с. 12]. Высказывания о грешной брэнной земле встречаются достаточно часто. Причина, видимо, не только в очевидных последствиях антропогенного воздействия на почвенный покров, но и в том, что, по Библии, именно земля принимает на себя удар человеческого непослушания («...Адаму же сказал: за то, что ты

послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя» (Быт. 3: 17)).

Как и их предшественники, греческие апологеты часто ведут речь о символическом противопоставлении грязи грешников чистоте праведников. Иустин Философ пишет: «мы заблудились и стали все нечисты, и вся праведность наша была, как рубище сидящей, и мы отпали, как листья, по причине неправд наших: так ветер унесёт нас» [8, с. 172]. Ориген разводит понятия «нечистый» (κῆνυτ – лишённый святости, нечистый [4, с. 101] и «нечестивый» (βουεῖτ – нечестивый, кощунственный [4, с. 87]): «в добром человеке есть и справедливость, и умеренность, и благоразумие, и благочестие, и всё, что можно называть или считать добрым. Подобным образом и злым Он назвал, без сомнения, [такого] человека, который и несправедлив, и нечист, и нечестив, – словом, имеет все частные качества, безобразящие злого человека» [11, с. 203]. Анализируя симметричное построение фраз, легко установить, что нечестивости Ориген противопоставляет благочестие, а нечистоте – умеренность и благоразумие.

Несколько раз раннехристианские писатели интерпретируют библейские фразы о брачных одеждах. Белые, нарядные покровы символизируют праведность («И дано было ей [Церкви] облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых» (Откр. 19: 7–10)). На антитезе первоначальной греховности (нечистоты) и благого прощения строит свой рассказ о первосвященнике Иустин Философ: «...явился одетым в нечистые одежды, потому что, как сказано, он взял жену блудницу, и назвал головнёю, выхваченною из огня, потому что получил прощение своих грехов, между тем как противник его диавол получил запрещение; так и мы, которые чрез имя Иисуса, как один человек, уверовали в Творца всего Бога, именем первородного Сына Его совлечены от нечистых одежд, т.е. грехов, и будучи искушены словом призывания Его, составляем истинный первосвященнический род Божий, как и Сам Бог свидетельствует, говоря, что на всяком месте среди народов приносятся Ему жертвы приятные и чистые» [8, с. 298]. Иустин использует описание из книги ветхозаветного пророка Захарии о четвёртом видении (Зах. 3: 1–5), в котором очищение символизирует освобождение иудейского народа от внутреннего зла. Ориген, в свою очередь, интерпретирует новозаветную притчу из Евангелия от Матфея (Мф. 22: 12–13) о «Боге благом, Который послал своих слуг звать добрых и злых, а между тем приглашённого ими человека, за нечистые одежды, приказал связать по рукам и ногам и бросить во тьму внешнюю» [11, с. 237].

Ещё один библейский образ, воссоздаваемый Оригеном, – образ глиняного сосуда (автор трактата «О началах» вспоминает отрывки из «Второго послания к Тимофею святого апостола Павла» и «Послания к римлянам», но этот рассказ есть и в «Книге Иеремии»). «Эти слова, – комментирует первую цитату греческий теолог, – без сомнения, показывают, что кто очистит себя, находясь в этой жизни, тот будет приготовлен ко всякому доброму делу в будущем, а кто не очистит себя, тот, смотря по степени своей, будет сосудом для низкого употребления (ad contumeliam), т.е. сосудом недостойным» [11, с. 8, 267]. Ниже он развивает мысль: «Творец делает [одних] сосудами почётными, [других] сосудами низкими не от начала, по предвидению, потому что по предвидению Он [никого] наперёд ни осуждает, ни оправдывает, но сосудами почётными Он делает тех, которые очистили себя, сосудами же непочётными – тех, которые не очистили себя по небрежению, так что один сосуд делается почётным, а другой низким на основании причин, предвещающих приготовление сосудов для почётного или для низкого употребления» [11, с. 352]. «Апостол в одном месте не приписывает Богу того, что сосуд делается почётным или низким, а всё относит к нам» [11, с. 354], – повторяет свою мысль Ориген, ссылаясь уже на вторую цитату.

Очевидно, что для наставника Александрийской богословской школы принципиально важна идея изначальной естественной чистоты человека. «Нечистое, – заявляет Ориген в споре со своим оппонентом Цельсом, последовательно критикующим христианство, – в собственном смысле есть то, что происходит от греха (βρῆ κβκῆβτ). Природа же тела не есть нечистота (πᾶ μῆβςβ); телесность сама по себе, по своей природе, не связана с грехом, – этим источником и корнем нечистоты» [12, с. 218].

Сходная мысль содержится в рассуждении Татиана. Автор «Диатессарона» рисует весьма яркий образ христианина, постигающего Божью премудрость. Писатель сравнивает алчущего правды с человеком, отыскивающим скрытое сокровище: «когда мы раскапываем его, то покрываемся пылью, но за то мы упрочиваем за собою обладание им» [14, с. 390]. Понятия «истинное» – «мнимое благочестие» раскрываются при помощи противопоставления замутнённого рассудка чистому – незапылённому – телу.

Подведём итоги. Восточные раннехристианские писатели II–III вв. создают свои сочинения в первую очередь для того, чтобы переубедить приверженцев эллинистической культуры, доказать несостоятельность языческих взглядов на мир и побудить обратиться к религии Иисуса. Это возможно сделать, добившись от потенциальных читателей внутреннего согласия со своими умозаключениями. А потому логические аргументы апологетиков зачастую основываются на терминологии и некоторых положениях античной философии. В частности, большое внимание уделяется изобличению неустойчивости классических первооснов, идее безотносительной конечности мира. Рисуется колоритные картины уничтожения, разрушения земной обители и разложения, гниения «телесного дома».

Пристальное внимание уделяется вопросу о дальнейшей судьбе бренной оболочки человека. Подробно анализируются возможные варианты судьбы её мельчайших составляющих – вплоть до пикантных подробностей путешествия элементов по трофической цепочке. Изображая круговорот веществ, раннехристианские писатели приближаются к материалистическим теориям своих оппонентов.

Однако доминирует в большинстве случаев всё-таки библейская образность, и это понятно: теоретики религии стремятся сформировать и закрепить новые догматические установки. Грязь ложных представлений противопоставляется чистоте истинной веры, смердящие следы нечестивости – благоухающему сиянию праведности. Пургаментарные образы помогают апологетам создать искомый семантический контраст.

Список литературы

1. Аристид. О почитании Бога Всемогущего (Императору Титу Адриану Антонину, Августу и Пию, Маркиана Аристида, философа из Афин) / Аристид; пер. с греч. А. Покровского // Золотое слово Священного Предания. I–III век. Вып. 5. – М.: Русская историко-филологическая школа «Слово», 2000. – С. 6–23.
2. Афинагор Афинянин. О воскресении мёртвых / Афинагор; пер. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С. 410–449.
3. Афинагор Афинянин. Прощение о христианах Афинагора Афинянина, христианского философа Марку Аврелию Антонину, и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским, и, что всего выше, философам / Афинагор; пер. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетей. 1999. – С. 53–125. – (Серия «Античное христианство. Источники»).
4. Богомолов С. Я. Краткий справочник по грамматике древнегреческого языка с примерами из Св. Писания / С. Я. Богомолов. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 128 с.
5. Завьялова Е. Е. Пургаментарные мотивы в сочинениях апостольских мужей / Е. Е. Завьялова // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2012. – № 1 (30). – С. 226–231.
6. Зуева Е. В. Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа: автореф. ... канд. фил. наук / Е. В. Зуева. – М., 2011. – 26 с.
7. Иустин Философ. Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому / Иустин; пер. П. Преображенского // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. – М.: Паломник – Благовест, 1995. – С. 31–105.
8. Иустин, философ. Разговор с Трифоном Иудеем / Иустин; пер. прот. П. Преображенского // Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика. – М.: Университетский типограф, 1892. – С. 132–362.
9. Мелитон Сардийский. О Пасхе: Литургическая поэма / Мелитон; пер. с греч. и после-словие иеромонаха Илариона (Алфеева). – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Об-во любителей церковной истории, 1998. – 36 с.
10. Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века / П. Мироносицкий. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1894. – 282 с.
11. Ориген. О началах / Ориген; пер. Н. Петрова. – Новосибирск: Изд-во «ИЧЛ Лазарев В.В. и О.», 1993. – 383 с.

12. Ориген. Против Цельса. Апология христианства. Сочинение Оригена, учителя Александрийского / Ориген ; пер. с гр. Л. Писарева ; отв. ред. Аркадий Ровнер. – М. : Учеб.-инфор. экуменический центр ап. Павла, 1996. – 366 с. – (Серия «Учители неразделенной Церкви»).
13. Сидоров А. И. Курс Патрологии: возникновение церковной письменности : учеб. пос. / А. И. Сидоров. – М. : Русские огни, 1996. – 348 с.
14. Татиан. Речь против эллинов / Татиан ; пер. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. – С. 369–404.
15. Феофил Антиохийский. К Автолику / Феофил ; пер. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. – М. – СПб. : Фонд Благовест ; Алетейя, 1999. – С. 128–191.

ПРЕДЕЛЫ ТЕХНОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА: ПРОБЛЕМА ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА¹

С.А. Храпов
(Россия, Астрахань)

В статье рассматривается комплексная проблема техногизации человека, исходя из современных цивилизационных и социокультурных условий его существования. В качестве центральной темы поднят вопрос о реальном состоянии методологии искусственного интеллекта, проведен ее анализ с учетом классических физикалистских, функционалистских и современных подходов. Особое внимание уделено проблемам онтологического (феноменологического) статуса искусственного интеллекта как технофеномена и тем антропологическим и социокультурным последствиям, которые обостряют вопросы о когнитивной безопасности человека.

This article is considered a complex problem tehnogizatsii person on the basis of modern civilization andits social and cultural conditions of existence of. As acentral theme, raised the question of the real state of the Metodologii artificial intelligence, conducted its analysis in the light of the classical physicalist, functionalist and modern approaches. Particular attention is paid to issues of ontology (phenomenological) the status of artificialintellekta as tehnofenomena and the anthropological and socio-cultural consequences of viyam that exacerbate the cognitive problems of human security.

Ключевые слова: искусственный интеллект, естественный интеллект, физикализм, функционализм, техногизация человека, когнитивная безопасность, социокультурные последствия.

Key words: artificial intelligence, natural intelligence, physicalkalizm, functionalism, tehnogizatsiya human, cognitive security, socio-cultural consequences.

Впервые концепт «искусственный интеллект» был введен в научный дискурс в 1969 г. на Международной конференции в Вашингтоне. На наш взгляд, искусственный интеллект можно обобщенно определить как автоматическую систему, воспроизводящую определенные функции человеческого мышления. В основе методологии искусственного интеллекта лежит информационная концепция, физикалистские и функционалистские теории сознания.

Наибольший парадигмальный разрыв демонстрируют физикалистские и функционалистские концепции искусственного интеллекта. Согласно представителям физикализма, первичными в когнитивной, интеллектуальной деятельности выступают физико-химические свойства, субстрат головного мозга человека, соответственно, футурологические ожидания скорой абсолютной онтологизации искусственного интеллекта могут быть оправданы лишь в случае создания искусственной биологической интеллектуальной системы, а это, учитывая современное состояние биоинженерии, представляется весьма проблематичным.

Представители функционализма придерживаются противоположной позиции, базируясь на принципе возможности моделирования функциональных состояний различных систем, вне зависимости от их внутренних свойств и субстратных состояний. В основе данного моделирования лежат процессы информационной самоорганизации (Д.И. Дубровский).

По сути, современные дискуссии об искусственном интеллекте ведутся между представителями различных интерпретаций функционализма, «жесткой» и «мягкой»

¹ Статья выполнена при поддержке РГНФ Проект № 11-33-00239a1 «Социоантропогенез в эпоху современных высоких технологий: аксиологический, социокультурный, гендерный анализ».