

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy
Russian State University for the Humanities

Value Discourse in Sciences and Theology

Moscow
2009

Российская Академия Наук
Институт философии
Российский государственный гуманитарный университет

Ценностный дискурс в науках и теологии

Москва
2009

УДК 211
ББК 15.56
Ц 37

Prepared and printed thanks to financial assistance of the programme
«Global Perspectives on Science and Spirituality»
(Paris) and the Templeton Foundation (USA)

Ответственные редакторы:

И.Т. Касавин, чл.-корр., доктор филос. наук
В.П. Филатов, доктор филос. наук, *М.О. Шахов*, доктор филос. наук
Ю.С. Моркина, кандидат филос. наук (уч. секретарь)

Рецензенты

доктор филос. наук *И.А. Герасимова*
доктор филос. наук *В.Д. Губин*

Ц 37 **Ценностный** дискурс в науках и теологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т ; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. — М. : ИФРАН, 2009. — 000 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0137-2.

Проблема соотношения наших знаний о мире и человеке с нашими представлениями о том, каким должен быть этот мир, с системой духовно-нравственных ценностей на протяжении всей истории развития теологического и философского дискурса находится в центре внимания мыслителей. Какова роль религиозных ценностей в генезисе и развитии социально-гуманитарных наук? Служат ли духовные ценности различных культур сближению человечества или же усугубляют существующие разделения? В чем особенности аксиологических воззрений выдающихся философов прошлого и современности? Участники конференции «Ценностный дискурс в науках и теологии», в которой приняли участие философы и богословы из ряда известных российских научных центров, в своих докладах обсудили эти и другие «вечные» и в то же время актуальные проблемы.

The problem of interrelation of our knowledge about the world and the human being with our values and virtues was always in the focus of attention during the whole history of philosophical and theological discourse. What is the role of religious values in the genesis and development social and human sciences? Do spiritual values serve the union of people or they only make the differences sharper? Are the values functioning in sciences and religions similar or different from each other? The participants of the interregional conference «Value discourse in sciences and theology» represented a number of Russian universities and research centers discussed these and other «eternal» questions which remain urgent forever.

Содержание

Предисловие	8
Introduction	8

РАЗДЕЛ I. НАУКА И РЕЛИГИЯ – КОМПАРАТИВНЫЙ ВЗГЛЯД НА УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ

Part I. Science and religion – a comparative view on value concept

<i>И.Т. Касавин. Ценности новой цивилизации: основания поиска и их критическая оценка</i>	9
Ilya Kasavin. Values of new civilization: foundations of quest and their critical evaluation	9
<i>В.С. Стёпин. Философия и религия в социокультурном контексте</i>	22
Vjatcheslav Stepin. Philosophy and religion in socio-cultural context	22
<i>М.О. Шахов. Знания о мире и духовно-нравственные идеалы: существует ли взаимосвязь?</i>	36
Mikhail Shakhov Knowledge of the world and spiritually-moral ideals: whether there is an interrelation?	36
<i>С.П. Щавелев. Переоценки роли религии в обществе и науке: к анализу российского опыта</i>	56
Sergey Schavelev. The Reinterpretation of the Role of Religion in the Society and Science: the analysis of Russian experience	56
<i>В.П. Лега. Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения</i>	73
Victor Lega. The problem of miracle in terms of modern science and Christianity	73
<i>Н.В. Омелченко. Аксиологический потенциал светской теологии</i>	96
Nikolay Omelchenko. Axiological Potential of Secular Theology	96
<i>Е.А. Евстифеева. Ценностный континуум веры</i>	115
E.A. Evtifeeva. The Value Continuum of Belief	115

РАЗДЕЛ II. ЦЕННОСТНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОВРЕМЕННОМ ЕСТЕСТВОЗНАНИИ И В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

Part II. The problem of value in the contemporary natural and social sciences

<i>И.Д. Невважай. О природе должного в науке</i>	125
Igor Nevvazhay. The Nature of Internal Norms in Science	125

<i>Д.П. Кузнецов. Медицина и биоэтика: проблема интеграции общества</i>	141
D. Kuznetsov. Medicine and bioethics: towards the integration of society	141
<i>В.Б. Злоказов. Психология и религия глазами кибернетики</i>	156
Victor Zlokazov. Psychology and Religion as viewed by Cybernetics	156
<i>А.П. Забияко. Компьютерные технологии как фактор религиозных трансформаций</i>	176
Andrej Zabijako. Computer technologies as the factor of religious transformations	176
<i>Л.О. Пазина. Проблема ценностей в экзистенциальных духовных реальностях как типах мировоззрения</i>	182
Lyudmila Pazina. Types of outlooks as a basis of existential spiritual realities	182
<i>Н.А. Калюжная. Смысл, ценность и вера как дискурсивные основания адаптации и развития человека в гуманистической психологии и теологии</i>	201
Nadezhda Kalyuzhnaya. Meaning, value and faith as discursive foundations of human adaptation and development in the humanistic psychology and theology	201
<i>Е.В. Золотухина. Бытийность ценностей: современный познавательный поиск</i>	211
E.V. Zolotukhina. Ontological values: modern scientific research	211

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ АКСИОЛОГИИ

Part III. The historical-philosophical aspects of axiology

<i>Б.Л. Губман. Ценностные основания иудео-христианского мировоззрения и философия истории постмодерна</i>	220
Boris Gubman. Value Foundations of Judeo-Christian Worldview and Postmodernist Philosophy of History	220
<i>А.И. Алёшин. Джанни Ваттимо о феномене возрождения христианской веры в эпоху постмодерна (ценности в религии и социогуманитарном знании)</i>	235
Albert Alyoshin. Gianni Vattimo on the phenomenon of resurgence of Christian belief in post-modern times (values in religion and socio-humanitarian knowledge)	235
<i>С.В. Рассадин. Проблема становления социологического дискурса как антитезы философской и религиозной метафизикам</i>	257
S.V. Rassadin. On the Problem of the Emergence of the Sociological Discourse as the Alternative to the Philosophical and Religious Social Metaphysics	257

<i>С.А. Коначева. О теологических истоках фундаментальной онтологии М.Хайдеггера</i>	267
Svetlana Konacheva. The theological sources of Heidegger's fundamental ontology	267
<i>Д.Р. Яворский. Социокультурный универсализм в теологическом и научном дискурсах</i>	285
Dmitry Javorsky. Cultural universalism in theological and scientific discourses	285
<i>Е.Н. Ивахненко. Наука и религия в русском просвещении: от столкновения и конфликта к компромиссу и взаимодействию</i>	300
Eugene Ivakhnenko. Science and religion in Russian Enlightenment: from collision and the conflict to the compromise and interaction	300
<i>В.И. Стрелков. О христианских мотивах в философии истории новейшего времени</i>	321
Vladimir Strelkov. The Christian motives in modeling of history	321
<i>С.Е. Туркулец. Вера как духовная ценность в религиозном и правовом сознании</i>	330
Svetlana Turkuletz. Faith as a spiritual value within religious and legal consciousness	330

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное издание включает материалы конференции «Ценностный дискурс в науках и теологии», которая проходила в октябре 2008 г. в рамках проекта «Наука и духовность» при поддержке Фонда Джона Темплтона (США), Парижского Междисциплинарного университета и Университета Элон (США). Ее организаторами были Институт философии РАН, Российская академия государственной службы при Президенте РФ и Российский государственный гуманитарный университет.

В работе конференции приняли участие специалисты по эпистемологии и философии науки, философии и истории религии из Института философии РАН, Российского государственного гуманитарного университета, Российской академии государственной службы при Президенте РФ, Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Амурского, Тверского, Ростовского и Новосибирского государственных университетов, Курского государственного медицинского университета и других научных учреждений.

Среди важнейших проблем, обсуждавшихся на конференции, выделялись следующие:

- роль религиозных ценностей в генезисе и развитии социально-гуманитарных наук;
- диалог о ценностях в теологии и методологии социально-гуманитарных наук;
- ценности как основа для сближения или разделения человечества;
- онтологическая абсолютность и конвенциональность в религиозных и светских ценностях;
- может ли знание о мире быть основой для формирования ценностей (современная теологическая и научная оценка «принципа Юма»);
- историко-философские аспекты аксиологии.

Участники конференции рассмотрели широкий спектр концепций сущности духовных ценностей — от их традиционной теологической интерпретации до новейших постмодернистских концепций, изучили возможности и перспективы диалога между последователями различных мировоззрений, точки единения и оппозиции ценностного дискурса в теологии и в нерелигиозной науке.

РАЗДЕЛ I.
НАУКА И РЕЛИГИЯ – КОМПАРАТИВНЫЙ ВЗГЛЯД
НА УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ

Part I.
Science and religion – a comparative view on values

И. Т. Касавин

ЦЕННОСТИ НОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ОСНОВАНИЯ
ПОИСКА И ИХ КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

Ilya Kasavin

Values of new civilization: foundations of quest and their critical evaluation

The transitional period at the beginning of the XXI century demands new intellectual efforts to find the ways for the future. The philosopher's role, besides all, is to analyze and criticize worldview systems in order to achieve a future value synthesis. Contemporary cultural resources (science, philosophy, religion, art, myth, moral and everyday consciousness) rooted in different social experience should be critically analyzed in terms of transition from the so called technogenic civilization to a new desirable social and intellectual order. This discourse leads to the following questions. What are values? Are they changeable in the course of history? How can the cultural dynamics be foreseen and influenced? Are there any signs and examples of new value synthesis in the modern culture? Is the synthesis of values belonging to different cultures, social groups and types of intellectual praxis possible at all? How science and religion interact in terms of this?

Динамика культуры: идентичность и диалог

Современная техногенная цивилизация нуждается в адекватном решении ряда глобальных проблем экологии, демографии, бедности, терроризма и пр. Согласно В.С.Стёпину, есть два сценария в поиске такого решения. Первый основан на доминирующих ценностях современности, или приоритетах: технологического прогресса по отношению к экологии, научной рациональности по отношению к традиции, личности по отношению к обществу, формального закона по отношению к личности, максимизации продукции и потребления по отношению к ресурсам и т.п. Такое решение приведет к еще большему обострению проблем техногенной цивилизации и в итоге к катастрофе. Второй сценарий предполагает радикальную смену ценностных приоритетов. Необходим анализ ее условий, вариантов и возможных последствий, который в целом способен стать предпосылкой сравнения двух типов ценностного дискурса в науках, с одной стороны, и в теологии, с другой. Такому выяснению условий возможности сравнения и взаимодействия этих типов дискурса и посвящено мое сообщение.

Проектирование ценностных сдвигов должно учитывать естественное развитие культуры, ее «логику». Какова же логика развития культуры, если использовать модели развития знания, заимствованные из философии науки – кумуляция, смена парадигм или пролиферация?

В качестве объективных закономерностей в культуре обнаруживаются все три формы развития. Кумуляция – принцип отбора, исходящий из прошлого (абстрактная философская норма, акцент на идентичности и определенной позиции в диалоге). Подобно аккумуляции истинных фактов и теоретических обобщений в науке эта модель развития культуры представляет последнюю как собрание достижений, основанное на некоторой абстрактной философской норме совершенства. С этой точки зрения, культура сохраняет идентичность человека и тем самым дистанцирует его от других личностей в диалоге культур. Эта форма культурного выбора сильно детерминирована некой рациональной логикой, предполагающей закономерности, открываемые социальными науками.

Модель смены парадигм — это революционная феноменология, исходящая из настоящего (конкретная социологическая нормальность, акцент на смене идентичности и перемене позиции в диалоге). Она фокусируется на конкретной социологической норме человеческой деятельности, которая может быть изменена и даже полностью заменена другой. Это означает, что культура понимается как сфера произвольного выбора, где всякая норма совершенно несоизмерима с другой. То же касается и человеческой идентичности и позиции в диалоге культур. Согласно этой модели, история культуры представляет собой совокупность или череду различных культурных типов, которые не могут подлежать оценке или взаимному сопоставлению, а выбор между ними направляется не логикой, а эмоциональными предпочтениями.

Третья модель — пролиферация — основана на принципе релятивистского демократизма, исходящего из будущего (слепая психологическая открытость, акцент на утрате идентичности и произвольности позиции в диалоге).

Любая цель, сформулированная четко, оказывается малодостижимой, она почти не имеет общего с реальными результатами человеческой деятельности. Поэтому будущее непредсказуемо, и одновременно только будущее позволяет сделать выбор *post factum* между различными культурными системами. Эта модель предполагает, что нет смысла говорить о какой-то определенной идентичности, о самодостаточной позиции в диалоге. Единственная ценность здесь есть, поэтому, широкая психологическая открытость новому. Лозунг этой модели: «цель ничто, движение все».

Я рискну утверждать, что все эти три культурных сценария могут быть прослежены в истории. Однако логика культуры — не описание закономерностей. В значительно большей мере она есть проективная, интенциональная стратегия практического вовлечения в культурное творчество и его теоретическое понимание. И если такой выбор возможен, то у него должны быть мировоззренческие основания, анализ которых делает выбор осмысленным.

Рациональность как регулятивная ценность культуры

Стихийность культурного развития – объективная реальность. Это не значит, что невозможно и не нужно самоопределяться по отношению к этой стихии, а также, участвуя в ней, не придавать ей определенного направления. Некоторое представление о рациональности неизбежно предполагается данной позицией. Отношение к культуре как осмысленной реальности предполагает рациональность как ценность культуры. Из этого вытекает роль философской рефлексии в культурном выборе; идея рационального основания выбора мировоззренческой позиции смыкается с идеей логики культуры.

Реальность античного грека полна богов. Аналогично, мы рассматриваем культуру как реальность, наполненную смыслами. Если мы сознательно вводим значение и смысл в реальность в процессе создания культуры, тогда рациональность должна быть одной из значимых культурных ценностей. Это предполагает лидирующую роль философского дискурса в процессе культурного выбора. В философии науки мы говорим о рациональном выборе теории. Это можно распространить на рациональный выбор культурных универсалий, т.е. некоторых общих идей, касающихся природы, общества, человека, бога, истины, красоты, справедливости, пространства, времени и пр., взятых в конкретном социальном и историческом контексте. Философия может играть важную роль в анализе и производстве новых смыслов культурных универсалий для цивилизации будущего. Главная проблема состоит в том, как соединить ценности нашей собственной культуры с инокультурными ценностями. Являются ли разные культуры несоизмеримыми или нет? До какой степени культурный синтез возможен с помощью рациональных средств? Как возможны прогноз и управление в этой области? Есть ли способы оценки практической применимости наших культурных проектов?

Юрген Хабермас полагает, что можно создать проект коммуникативной рациональности¹ и побудить к его реализации людей, участвующих в социальных дискуссиях и интеракциях. Это, однако, предполагает, что люди в некоторой степени склонны принимать правила рационального дискурса. Политические события последних (и не только последних) лет достаточно ре-

шительно опровергают эту гипотезу, взять хотя бы ряд политических решений, принимаемых в России или США или деятельность террористических организаций. Так или иначе, но современная ситуация отмечена радикализацией противоречий в современном мире. Отношение между наукой и религией из их числа, но оно не первично. Более глобальный характер имеет оппозиция двух культур — западной, христианской, т.н. рациональной культуры и восточной, исламской, т.н. традиционной. Их различие представляется практически несоизмеримостью, обе культуры часто просто игнорируют аргументы друг друга. Человеческая история полна таких ситуаций, они, поэтому, могут рассматриваться как статистически нормальные, хотя и совершенно ненормальные в нравственном отношении. Большинство людей любой культуры страдает во время экономического кризиса, войны или террористической атаки физически или психологически, но никто не может заранее указать никакого рационального выхода из таких ситуаций. Такие решения оцениваются как рациональные только *post factum*, и это в основном продукт взгляда с позиций победителя.

В условиях такой социальной ситуации попробуем поставить несколько общих вопросов. Можно ли вообразить себе что-то вроде независимого пространства, где элементы культур могут отбираться для конструирования новых культурных систем? Есть ли где-нибудь такое интеркультурное пространство типа нейтрального языка наблюдения, над которым размышляли члены Венского кружка и который мог быть использован для сравнения разных культур и рационального культурного выбора? В действительности можно помыслить только два места, где культурные смыслы играют реальную и активную роль: это наша собственная культура или инокультурное пространство. Их различие очевидно: в первой мы живем, а второе для нас лишь концептуальная и эмоциональная конструкция. Культура, к которой мы принадлежим, делает наше знание культурно обусловленным и тем самым неадекватным. Согласно А.Шюцу², объективно и научно можно изучать только чужую культуру. Чужак, посторонний рассматривается как единственная личность, которая в состоянии адекватно анализировать и понимать всякую культурную систему.

Итак, если мы собираемся предпринять сознательную и рациональную попытку в направлении культурного синтеза, то мы должны выйти за пределы всех локальных культурных приверженностей и действовать так, как если бы мы были совершенно нейтральны по отношению к любым нормам, идеалам и ценностям. Однако это совершенно невозможно, ибо такая стратегия немедленно обнаруживает свою вполне определенную культурную нагруженность, а именно, приверженность идеалам научной объективности, заимствованными из мировоззренческой парадигмы классической науки.

И одновременно наше понимание собственной культуры представляет собой конструкцию в неменьшей мере, чем образ чужой культуры. Картина собственной культуры сильно нагружена непосредственными жизненными впечатлениями, которые обычно весьма локальны и являются не более, чем фрагментами данной культуры. В то же время в современном глобализирующемся мире лишь немногие культуры выступают совершенно чуждыми друг другу. Мы все иностранцы, почти везде — гласит известная немецкая поговорка. Мы постигаем различные культуры с помощью средств массовой коммуникации, путешествий, путем личного общения; мы живем почти везде.

Итак, пытаясь понять различные культурные детерминанты, образующие условия рационального дискурса о культуре, мы можем провести различие по крайней мере между тремя разными уровнями.

Первый из них — это уровень конкретных жизненных впечатлений, изучения родного языка, долгосрочных отношений с людьми (родителями, родственниками, одноклассниками, учителями, предметами малой родины — домом, местностью). Здесь в основном имеет место практическое, неосознаваемое, эмоциональное овладение культурой. На втором уровне (путешествия, общение с иностранцами, изучение иностранных языков) индивид приобретает знание инокультурной реальности, в которой привычные решения обычных проблем имеют очень ограниченный характер. Слова здесь обладают необычными значениями, отношения между людьми выглядят странно, социальное окружение ведет себя непредсказуемым образом. Это уровень проблематизации здравого смысла и обыденной реальности, который дает возможность рас-

ширить культурные знания индивида или даже сформировать картину чужой культуры, полную непонимания и даже страха. Когнитивная установка впервые появляется именно на этом уровне благодаря дистанции от непосредственного культурного фундамента. И вся ситуация укрепляет критические и рациональные способности индивида, в то время как эмоциональная установка ограничивает взаимопонимание разных культур. Однако по-настоящему возможной когнитивная установка оказывается только на третьем уровне, а именно на уровне научного и философского исследования культуры. Здесь разные культуры изучаются как равноправные части «третьего мира», в терминологии Карла Поппера³. Эта сфера объективного знания, доступного и ценного для всякой зрелой личности, демонстрирует плюрализм культурных универсалий. Рациональный диалог культур имеет место именно в этой межкультурной сфере реальности.

Центральная дилемма: антропологизм vs экологизм

Однако диалог – это еще не культурный выбор. Последний осуществляется не в межкультурном пространстве, но в рамках определенной культуры, на основе ресурсов, свойственных данной культуре, с возможным привлечением материала иных культур, освоенного исходной культурой. Один из современных мифов, порожденных некоторыми биологическими теориями (социобиологией, прежде всего), рядом восточных религиозных учений и разочарованием западной интеллигенции, – глобальный экологизм, хороший пример того, как возникают новые культурные универсалии. С. Фуллер, британский социолог науки, предпринимает его обстоятельный анализ, давая ему название «кармический дарвинизм». Его следствиями (совпадающими с выводами постмодернистов) являются: элиминация субъекта и отказ от антропоморфной основы культуры и цивилизации вообще; отказ от науки и технического прогресса; отказ от идеи рациональности как универсальной основы познания, деятельности, коммуникации и социальной регуляции.

Фуллер утверждает, что XXI век будет отмечен союзом западной науки и библейских религий, что он именуется формированием «антропной перспективы» (в противовес «кармичес-

кой»). Первая из них связана с христианством, иудаизмом и исламом и была секуляризирована в XIX в. в форме позитивизма, с идентификацией социальных наук как религии гуманизма. Вторая объединяет буддизм, индуизм и джайнизм, к которым примыкает и западный эпикуреизм. Его секулярной версией стал неodarвинистский синтез в XX в., как только он выступил нормативной основой мировоззрения. В этом контексте Фуллер специально фокусируется на работах Э.Уилсона, Р.Докинса и П.Сингера, которые, пусть и различным образом, но всякий раз с помощью натуралистических аргументов призывают к отказу от нормативной привилегии человека. Более того, эта установка получает удивительную поддержку от постмодернизма с его сильными антигуманистическими тенденциями. Эти формирующиеся тренды, будучи даже сформулированы учеными, связаны с закатом научного мелиоризма. Возражая им, Фуллер настаивает на возрождении антропной перспективы, предлагая монотеистам и позитивистам объединиться для реабилитации коллективного гуманистического проекта. Решающая часть этого проекта состоит в том, чтобы рассматривать участие в науке как гражданскую обязанность, а быть может, и как религиозное служение (а ля Бойль, Ньютон и Конт).

Фуллер пишет: «Если XX век был отмечен борьбой между широко понимаемыми “механицистскими” и “холистическими” мировоззрениями, то XXI век увидит конфликт между антропной и кармической перспективами. Вопрос здесь стоит о том, были ли человеческие существа «созданы по образу и подобию бога» и поэтому имеют право на привилегированное положение в природе. Великие монотеистические религии Запада согласны в этом пункте, в то время как великие пантеистические и политеистические религии Востока отрицают его»⁴. Эта контрверза в метафизических терминах звучит как оппозиция «универсума» (отмеченного определенным единством, иерархией и закономерностями) и «плюриверсума» (хаотическим взаимодействием различных сил и субстанций)⁵.

Далее, Фуллер показывает, что карма в смысле «жизненной силы» в качестве лозунга поднята на щит широким кругом западных интеллектуалов и известных течений мысли от античного атомизма и до эволюционной биологии и даже до идеоло-

гии «политкорректности». Ключевые слова для кармической идеологии таковы: 1) равенство людей и животных; 2) моральная политическая и религиозная толерантность; 3) преобладание стихийных сил общественного развития, отрицание таких категорий как «прогресс» или «упадок»; 4) приоритет природных — биологических или космологических — детерминант перед социальными и культурными; 5) холизм вместо индивидуализма. В современном мире популярно рассмотрение кармической идеологии как основы социального развития в целях преодоления известных недостатков техногенной цивилизации.

Уже в 1960 гг. достоинства и недостатки кармической идеологии стали предметом критического анализа. В частности, было оспорено классическое понятие субъекта. И здесь первыми были Хорхе Луис Борхес и Ролан Барт со своим тезисом о «смерти автора», который затем нашел обобщенное выражение в тезисе о «смерти субъекта», причем в основе всего лежала известная фраза Ф.Ницше о «смерти Бога».

Однако трудно вообразить себе, что принижая различия между людьми и другими формами жизни, минимизируя важность места человека в природе и обществе, можно решить человеческие проблемы. Поэтому мы вслед за Фуллером критически оцениваем кармическую позицию, хотя она уже по сути выходит за пределы идеологии, философии, религии, науки и политики. Мы полагаем, что значительно плодотворнее то, что Фуллер называет «антропной». Она представляет собой, по сути, вид нового гуманизма. В.Гинзбург⁶ говорит в этой связи о светском гуманизме, альтернативном религии. А Фуллер полагает, что новый гуманизм объединяет в себе то общее, что характеризует ценности некоторых религий и философий. Ему предстоит обосновать специфическое место человека разумного в мире. Это новое место и роль может состоять в том, чтобы осознать свою особую ответственность за людей и природу и рационально реализовывать ее.

Возвращение классического мировоззрения в новом варианте

Смена ценностей на этапе перехода от техногенной цивилизации к новому состоянию парадоксальным образом приводит к реанимации классического мировоззрения в новом вари-

анте. Его чертами оказываются антропоцентризм (роль и ответственность человека в эволюционном процессе), интердисциплинарнизм (взаимосвязь наук как источник критической философской рефлексии), культуроцентризм (центральное положение культуры по отношению к политике и экономике). Все это занимает место старого мировоззренческого классицизма с его субъектоцентризмом, наукоцентризмом, логоцентризмом. И как раз здесь есть поле диалога науки и христианской теологии, также проходящей процесс модернизации. Теологическая точка зрения предполагает, что человек подобен Богу, поэтому он выделен и поставлен над всеми. В современной «естественной теологии» особенно сильно выражено стремление к междисциплинарному синтезу. И конечно, религия как форма культуры дистанцируется от политики и экономики в том смысле, что направлена на формирование и развитие личности в ее наиболее глубинных, т.е. ценностных измерениях. Прочие различия, которые подчеркиваются В.Гинзбургом, важны в тактическом, но не стратегическом плане. Так, нельзя заменять научное образование теологическим, но последнее должно иметь равные права с первым в условиях последовательного отделения церкви от государства. Наша позиция такова, что религия в этих условиях может быть союзницей науки, но не наоборот. Научно-технологическое знание остается одной из непеременимых ценностей будущей цивилизации, придающих ей динамику, и оно не может быть вытеснено или заменено тем знанием, которое обращается внутри религии и теологии. И напротив, последнее способствует мировоззренческой стабильности, воспроизводству моральных регулятивов и в своих основаниях не противоречит, но даже способствует светскому гуманизму, сторонником которого является В.Гинзбург.

Позиция эпистемолога: центрист или маргинал?

Особое место занимает философ в диалоге о ценностях, который разворачивается между наукой и теологией. Задача философии — рефлексия по поводу универсалий культуры. Универсалии — центр мировоззрения. Рефлексия предполагает дистанцию. Критическая позиция ученого-гуманитария — на пе-

рекрестье культур. Позиция философа — на стыке культурных времен, на рубеже эпох. Это, в частности, предполагает равно нейтральное отношение к ценностным основаниям и науки, и теологии, каждая из которых не в состоянии задать глобальные мировоззренческие ориентиры для будущей цивилизации.

Обсуждение антропного проекта приводит нас к корням гуманизма — идеологии Возрождения. Это европейское движение дало человеку статус героя — личности, которая конкурирует с богами, создает культуру и общество, овладевает природой и демонстрирует стихийные способности демиурга, производные и неограниченные силы. Если обратиться к рассмотрению политического и религиозного экстремизма и фанатизма наших дней, то в них можно без труда распознать тенденцию нового героизма. Некоторые политики рассматривают и преподносят себя как новые рыцари без страха и упрека, борющиеся со злом во всем мире. Лидеры террористов и антиглобалистов ведут себя в аналогичной манере, сражаясь с империалистическим гнетом. Героизм — плохой помощник в диалоге ценностей, он противится всякому компромиссу и синтезу, которые являются целью рациональной дискуссии. И одновременно было бы ошибкой полагать, что он является бескомпромиссной формой ценностного дискурса. Ведь именно философский анализ позволяет показать мнимый характер всякой ценностной поляризации.

Так, анализ контрверзы кармической и антропной идеологий будит мысль и ведет к неожиданным результатам применительно к разоблачению ценностного ригоризма и фанатизма. В частности, Фуллер показывает, что чем подробнее и обстоятельнее становится анализ ценностных дискурсов в разных областях — науке и теологии, социологии и биологии — тем более диффузными, противоречивыми и похожими друг на друга оказываются они. Если мы вспомним наше различие трех уровней культурной динамики, то следует сказать, что противоположность кармической и антропной идеи проглядывает только на первых двух уровнях. Когда же мы рассматриваем их на третьем уровне культурной динамики, где смыслы анализируются рациональным образом, то там и обнаруживаются их неопределенность, синкретизм, ограниченность и в этом смыс-

ле способность к взаимодействию с другими смыслами. Это значит, что идеология и массовое сознание конструируют социальные ценности, формируют их систему, будучи при этом не заинтересованы в их критическом анализе. Идеологическая стратегия состоит в оправдании своих ценностей и опровержении чужих. И только философ выходит за пределы всякой ценностной системы, пытаясь сохранить политическую и ценностную нейтральность. Он — последний человек, который будет создавать ценностные смыслы, как скоро он знает с самого начала об их неясности и противоречивости. Конечно, как эмпирический индивид на первом и втором уровне культурной динамики он может предпочитать и даже формировать определенные ценностные смыслы, отвергая другие. Здесь он может использовать кумулятивный метод или метод парадигмального сдвига. Но подлинное назначение философа, следуя Л.Витгенштейну, не знание, но деятельность. Философ точно знает, что он ничего точно не знает; будущее остается непредсказуемым, результаты человеческой деятельности не совпадают с поставленными целями. Единственной позицией в диалоге, которую он может ответственно занимать, является создание условий диалога путем демонстрации ограниченности всех участвующих сторон и тем самым способствуя консенсусу. Его нейтральность обеспечивает дистанцию. Он может попытаться встроить критически анализируемые ценности в более широкий контекст интеллектуальной культуры или высокой культуры. И одновременно, дистанция позволяет видеть горизонт, хотя это телескопическое зрение препятствует различению деталей. Балансируя между двумя этими интенциями и все время переключаясь с одной на другую, философ действует согласно принципу дополнительности. В случае выстраивания антропного проекта философский дискурс предполагает, в частности, постоянное переключение с позиции науки на позицию теологии и обратно для асимптотического приближения к общим ценностным основаниям.

Примечания

- ¹ *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a/M., 1981.
- ² *Schutz A.* The Stranger // *Schutz A.* Collected papers. Vol. 2. The Hague, 1962–1966.
- ³ *Popper K.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1972.
- ⁴ *Fuller S.* Karmic Darwinism: The Emerging Alliance Between Science and Religion // *Tijdschrift voor Filosofie.* 2002. № 4. P. 699.
- ⁵ *Collins R.* The Sociology of Philosophies. Cambridge (MA), 1998. Epilogue.
- ⁶ *Гинзбург В.Л.* Об атеизме, религии и светском гуманизме. М., 2008.

B. C. Стёпин

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Vjatcheslav Stepin

Philosophy and religion in socio-cultural context

The functions of science and religion in culture appear as completely different but the close analysis reveals their complementarity. Society viewed as a holistic organic system comprises both the processes of stability and changeability. The intention of science towards the creation of new knowledge makes it the most significant factor of changes in culture and society. Religion in its turn functions as a saver of traditions, stable values and virtues, and accumulates the historically approved experience of human adaptation to nature and society.

Функции науки и религии в культуре внешне выступают как противоположные, но при более внимательном анализе они предстают как дополнительные. Если рассматривать общество как целостную органическую, развивающуюся систему, то в его динамике можно выделить процессы устойчивости и изменчивости. Соответственно в культуре возникают программы, выражающие устойчивую наследственность социальной жизни, и программы, нацеленные на ее изменения. Развитие, не приводящее к гибели социального организма, возможно только при сбалансированности обоих типов программ. Если с этих позиций рассматривать науку и религию, то интенция науки на порождение нового знания делает ее важнейшим социальным фактором изменений в культуре и обществе. Что же касается религии, то она выступает хранителем традиций, устойчивых ценностей, аккумулирующих исторически апробированный

опыт социальной адаптации человека к природе и социальным общностям. Достаточно вспомнить, что именно в историческом развитии мировых религий кристаллизовались общечеловеческие нравственные ценности. Золотое правило нравственности («поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе») признается во всех мировых религиях. Заповеди «не убий», «не укради» и др. также выступают как идеалы, регулирующие человеческие отношения. Правда, общечеловеческие ценности не выделены в чистом виде ни в одной из мировых религий. Они, будучи общим, инвариантным содержанием, сплавлены с особенным, с конкретными интерпретациями, выражающими специфику той или иной культурной традиции.

Диалог между различными религиями, о котором сегодня пишут и говорят как об одном из важнейших аспектов диалога культур, затруднен именно в силу этого жесткого сплава общечеловеческого и специфических его интерпретаций. Следствием непримиримости специфических трактовок общих принципов является конфронтация между религиозными конфессиями, доходившая в предшествующей истории человечества до религиозных войн как крайнего проявления религиозной нетерпимости.

Религия основана на вере, а вера предполагает эмоциональное состояние человека, нацеленного на отстаивание принципов веры. Для религии эти принципы незыблемы.

Наука также опирается на определенную систему принципов. Она формирует картину мира, которая описывается в системе онтологических постулатов (принципов). Например, принципы неделимости атомов, мгновенной передачи сил (дальнего действия), лапласовского детерминизма, принцип абсолютности пространственных и временных интервалов (абсолютное пространство и время) описывали механическую картину мира. Эта картина мира господствовала в науке XVII—XVIII вв. Кроме онтологических принципов в науке используются методологические принципы. Они характеризуют принятую на определенном историческом этапе развития науки систему идеалов и норм исследования (идеалов и норм объяснения и описания, доказательности и обоснования, стро-

ения и построения знания). Так, в период господства механической картины мира в качестве идеала объяснения принимались идеалы классической рациональности, которые требовали исключить из объяснения любые ссылки на субъекта, средства и операции деятельности. Эти идеалы в свою очередь конкретизировались в соответствии с установками механистического понимания природы. Объяснение истолковывалось как поиск механических причин и субстанций — носителей сил, которые детерминируют наблюдаемые явления.

Принципы науки могут быть устойчивы на определенном этапе развития. Но по мере открытия новых типов объектов, они могут потребовать радикального пересмотра. Так произошло в науке в конце XVIII — первой половине XIX столетия, когда возникла ее дисциплинарная организация, и представления об объектах как механических системах оказались неадекватным предмету большинства наук. Соответственно потребовался пересмотр принципов, выражающих идеалы и нормы научного исследования.

Еще более радикальным был пересмотр онтологических и методологических принципов различных наук в процессе серии научных революций XX столетия: в биологии в связи с развитием генетики и открытия новых уровней организации жизни (популяции, биогеоценозы, биосферы); в физике в процессе создания теории относительности, квантовой механики и последующего развития теории квантованных полей; в космологии в связи с формированием концепции нестационарной и инфляционной Вселенной; в междисциплинарных исследованиях в связи с появлением таких направлений, как теории систем, кибернетика и динамика неравновесных систем.

Опыт истории свидетельствует, что принципы науки изменчивы, и ни на одном этапе ее развития они не могут в целостном своем комплексе претендовать на последнюю и окончательную истину. Они выступают как относительные истины, включающие элементы объективно-истинного знания.

Как отмечал А.Эйнштейн, история научного познания свидетельствует, что фундаментальные понятия и представления науки никогда не могут быть окончательными. «Мы всегда

должны быть готовы, — писал он, — изменить эти представления», изменить аксиоматическую базу науки, чтобы обосновать факты «логически наиболее совершенным образом»¹.

Каждая научная теория, картина мира, система методологических установок имеет границы своего применения. Изменение фундаментальных понятий и принципов науки является нормой ее функционирования в культуре. В религии же нормой является сохранение ее фундаментальных принципов. Отсюда, конечно не следует, что в мировых религиях ничего не меняется после их возникновения. Речь идет о другом. Об устойчивости фундаментальных положений. Но интерпретация отдельных из этих положений может меняться. Появление новых толкований, как правило, воспринимается хранителями традиций как недопустимая ересь. Противостояние протекает при признании одних и тех же священных текстов. Библия признается в качестве священной книги и протестантами и католиками, Коран — и шиитами и суннитами.

В науке же нет священных книг, обращение к которым могло бы помочь решению всех проблем, возникающих в научном поиске. Есть фундаментальные труды, открывавшие путь новым направлениям, но по мере развития науки, содержащееся в них знания уточняются, переформулируются, выясняются границы их применимости. Сегодня никто не изучает механику по книге И.Ньютона «Математические начала натуральной философии», хотя она была великой вехой в становлении естествознания. Законы механики, сформулированные в этой книге, затем переформулировались в новом языке Эйлером, Лагранжем, Гамильтоном, а с возникновением квантово-релятивистской физики были уточнены и границы применимости классической механики.

Отношение к великим памятникам истории научной мысли у ученого совсем другое, чем у верующего к таким священным книгам мировых религий, как, например, Библия для христиан или Коран для мусульманина.

И в этом также проявляется различие в двух дополняющих друг друга интенциях социальной жизни — на изменение и устойчивость, на ценность инноваций для науки и на доминирующую ценность традиций для религии.

Как феномены культуры наука и религия формируют особые программы человеческой жизнедеятельности. Наука нацелена на изучение объектов, которые актуально или потенциально могут осваиваться в развивающейся человеческой деятельности.

В деятельности могут преобразовываться любые и самые разнообразные объекты — природные, социальные, ментальные, и все они могут стать предметом научного исследования. В этом отношении у науки нет границ.

Субъекта деятельности наука также может изучать, но как особый объект. Она как царь Мидас из известной легенды, который к чему бы ни прикоснулся, все превращалось в золото. Так и наука, к чему бы она ни прикоснулась — все для нее объект, функционирующий и изменяющийся в соответствии с определенными законами. И наука ставит целью открыть эти законы.

Но человеческая жизнедеятельность не редуцируется только к преобразованию объектов деятельности. И наука не исчерпывает собой всей культуры. Постигание человеком мира и самого себя достигается не только благодаря науке. В этом процессе участвуют и вненаучные формы знания, те, которые дает обыденное познание, художественное освоение действительности, нравственность и религиозный опыт. И если наука центрирована на исследовании объект-предметных структур мира, то религия акцентирует, прежде всего, опыт субъект-субъектных отношений, опыт человеческих коммуникаций, регулируемых фундаментальными ценностями культуры.

В религиозных чувствах выражены состояния сознания человека, не редуцируемые целиком и полностью к рациональной компоненте (вера, надежда, любовь). Религия сосредотачивает внимание на переживаниях человеком своей ответственности перед богом и людьми за свои поступки, ответственность за соблюдение фундаментальных нравственных запретов, нарушение которых угрожает распадом социальной жизни, деградацией человека к животному существованию.

Отношения между наукой и религией менялись в ходе исторического развития цивилизации. В традиционалистских обществах религия и миф играли доминирующую роль в культуре. В этих обществах виды деятельности, их средства и цели

менялись очень медленно. В ценностных приоритетах главное место отводилось традициям. Инновации же чаще всего маскировались под традицию, они не должны были и не могли открыто противостоять ей. Соответственно, в традиционалистских культурах миф и религия определяли мировоззренческие ориентации людей. Они задавали своеобразную ментальную рамку, с которой должны были согласовываться добываемые знания, в том числе и научные.

Ситуация изменилась с возникновением особого типа цивилизационного развития, который начал формироваться в европейском регионе в эпоху Ренессанса, Реформации и Просвещения. Его часто обозначают расплывчатым термином «Запад» (по региону его возникновения), противопоставляя традиционалистскому Востоку. Но сегодня этот тип развития утвердился во всех регионах планеты. Я обозначаю его как *техногенную* цивилизацию, которая реализуется в разнообразии техногенных обществ. В их развитии решающую роль играет изобретение и внедрение новых технологий, которые приводят к появлению новых видов, средств и способов деятельности. В обществах, ставших на путь техногенного развития, происходят ускоренные изменения социальной жизни. Инновации, приводящие к таким изменениям, занимают приоритетное место в системе базисных ценностей техногенной культуры. Они перестраивают традиции, и ценность инноваций, выраженных в новых знаниях и новых технологиях, превращается в особую традицию техногенной культуры. Неудивительно, что в техногенных обществах наука постепенно превращается в одну из доминирующих ценностей цивилизации. Но не следует упускать из вида и то обстоятельство, что культ научной рациональности, который пронизывает основные состояния техногенной культуры, имел свои исторические истоки.

Еще в античной культуре отчетливо прослеживалась интерпретация рационального постижения мира как условия правильных действий и поступков человека. Эта идея была своеобразной доминирующей программой последующего развития западной мысли. Она воплотилась в идеал и практику научной рациональности, в становлении и развитии которой важную роль сыграла не только античная традиция, но и христианское

миропонимание. В ее рамках было развито представление о человеческом разуме как копии божественного разума, способной постигать план и закон божественного творения, запечатленного в мироздании.

Внутри христианской традиции существовали два подхода к религиозному познанию природы в целях лучшего понимания Бога (натуральная теология).

Подход, свойственный ранней церкви и долгое время сохранявшийся в греко-византийской теологии, видел в природе символическую систему, через которую Бог обращается к людям (муравей — символ трудолюбия и поучение бездельнику, пламя — символ стремления души ввысь и т.п.)². Подход, сложившийся на латинском Западе с начала XIII в., стал развивать иное понимание. Он стремился прочесть книгу Природы, написанную Богом, так, чтобы понять, как устроено и как действует его творение, раскрыть логику этого, его внутренний закон. Именно это понимание шаг за шагом приводило к становлению особого типа рациональности, реализовавшегося затем в развитии новоевропейской науки.

Решающим фактором ее формирования была интерпретация экспериментальной деятельности как главного метода исследования природы. В античной культуре такая интерпретация отсутствовала. Здесь природа понималась как живой организм, каждая часть которого имеет качественную специфику и подчинена гармонии целого. Идея экспериментирования с любой частью природы воспринималась как нарушение ее гармонии. Искусственное («тэхне») противопоставлялась естественному («космос» и «фюзис»). Постигание Космоса полагалось возможным только через умозрение, поэтому наука античности — это, прежде всего, философия и математика. Что же касается, например, науки александрийской эпохи (Архимед, Герон и др.), которая сегодня зачастую истолковывается как начало экспериментальной физики, то в античности она воспринималась как «тэхне», относилась к области искусственного, которое, как считалось, не дает ключа к пониманию Космоса — естественной гармонии качественно неповторимых вещей³.

Новое понимание природы и человеческой деятельности, устранявшее резкое противопоставление естественного и искусственного, возникло в процессе формирования ценностных оснований техногенной цивилизации.

В техногенной культуре природа рассматривается как своеобразное поле человеческой деятельности, которая создает новые объекты и процессы природы соответственно ее законам. Античному пониманию «фюзиса» и «космоса» здесь противостоит представление о природе («натура») как такой композиции качественно различных вещей, которые вместе с тем имеют определенное свойство однородности, подчиняются строгим законам, общим для различных классов индивидуальных объектов.

Законы обнаруживаются при изменениях состояния объектов, а поэтому, экспериментируя с этими объектами, погружая их в разные условия взаимодействия, мы получаем метод обнаружения законов природы, их познания и практического освоения.

Предпосылкой перехода к новому пониманию природы, человеческой деятельности и создаваемых в деятельности объектов была христианская культурная традиция. Она выступала своеобразным опосредующим звеном между античной и новоевропейской культурой. В средневековом христианстве сохранялись присущие античной культуре противопоставления естественного искусственному (как тварного божественного и тварного человеческого), но здесь содержалась и потенциальная возможность перехода к иному пониманию, поскольку человек рассматривался как творение Бога, созданный по его образу и подобию⁴.

Поэтому в принципе можно было, не входя в противоречие с принципами христианского мировоззрения, трактовать человеческую деятельность как своеобразное, пусть несовершенное, но продолжение божественного деяния. Это потенциальная возможность новых интерпретаций стала реализовываться в эпоху Ренессанса. В это время начинает складываться новое понимание связи между естественным и искусственным. Традиционное христианское учение о сотворении мира Богом получают здесь особое истолкование. По от-

ношению к божественному разуму, который создал мир, природа рассматривается как искусственное. Деятельность же человека истолковывается как своеобразное подобие в малых масштабах актов творения. В эпоху Реформации эти идеи нашли опору в философии протестантизма, согласно которой служение Богу должно быть не только в молитвах, но, прежде всего, в созидających делах.

В Новое время основой человеческой деятельности полагается подражание природе, распознавание в ней разумного начала (законов) и следование осмысленной гармонии природы в человеческих искусствах — науке, художественном творчестве, технических изобретениях. Ценность искусственного и естественного уравниваются, а разумное изменение природы в человеческой деятельности выступает не как нечто противоречащее ей, а как согласующееся с ее естественным устройством. Именно это новое отношение к природе было закреплено в категории «натура», что послужило предпосылкой для выработки принципиально нового способа познания мира: возникает идея о возможности ставить природе теоретические вопросы и получать на них ответы путем активного преобразования природных объектов.

Зарождающееся естествознание соединяло идею эксперимента с установками математического описания природы. И в этом пункте, как ни странно, также можно обнаружить следы предшествующих подходов христианской традиции. Трактовка природы как книги, написанной божьими письменами, получает новую интерпретацию. Г.Галилей использует традиционный образ познания как расшифровку божественного письма, которым написана книга природы. Но истолковывает его по-новому: «Книга природы написана языком математики».

Идеи принципиальной неразличимости искусственного и естественного как проявления действия одних и тех же законов природы и возможности математического описания этих законов были основанием галилеевской программы построения механики. Согласно этой программе ключевым методом исследования закономерностей природных объектов является анализ поведения механических устройств (в частности, орудий Венецианского арсенала).

Продуктивность галилеевской программы была продемонстрирована в последующий период развития механики. Традиция, идущая от Галилея к Гуку и Ньютону, была связана с попытками моделировать в мысленных экспериментах с механическими устройствами силы взаимодействия между небесными телами. Именно на этих путях был открыт закон всемирного тяготения. К нему подходил Гук, моделируя вращение планет вращением тела, закрепленного на нити, и тела, привязанного к вращающемуся колесу. Ньютон, открыв этот закон, использовал аналогию между вращением Луны вокруг Земли и движением шара внутри поллой сферы.

К формулировке Ньютоном закона всемирного тяготения привело сопоставление законов Кеплера и получаемых в мысленном эксперименте над аналоговой механической моделью математических выражений, характеризующих движение шара под действием центробежных сил⁵.

После возникновения естествознания отношения науки и религии стали подобными отношению взрослеющего сына к своим родителям, когда первый постепенно освобождается от опеки вторых и ведет свою самостоятельную жизнь, но если они живут в одной семье, то и родители вынуждены адаптироваться к сыну, изменяя характер своего поведения. Эту же мысль можно выразить в терминах описания сложных развивающихся систем, где каждый новый уровень организации (подсистема), возникающий из предшествующего состояния, воздействует на породившее его целое и видоизменяет его. Или, как говорил Гегель, нечто рождает свое иное, вступает с ним в рефлексивное отношение, а затем осуществляется погружение в основание и изменение целого. Отношение к своему иному всегда есть противоречие, но противоречие, которое снимается новым единством.

В истории новоевропейской культуры наука вступила в сложные противоречивые отношения с религией, когда стала формировать свою картину мира, претендуя на ее особый мировоззренческий статус. Научная картина мира постоянно меняется и обновляется, часто радикально изменяя наши представления о Мироздании. Через систему современного образования научные представления о мире входят в обыденное сознание, а их изменение требует корректив нашего миропонимания.

Мировоззренческий статус науки во многом обеспечивал ее автономное развитие, санкционируя ценность фундаментальных исследований, открывающих человечеству возможные миры его будущего технологического освоения. И только когда наука развила этот слой исследований, она обрела наряду с мировоззренческой технологическую функцию, систематически внедряясь в различные сферы производственной и социальной деятельности и вызывая в них технологические революции.

В период становления научной картины мира и мировоззренческого статуса науки, церковь активно сопротивлялась нарастающей автономии научного познания (известные преследования инквизицией Г.Галилея, сожжение на костре Дж. Бруно). Но затем ситуация изменилась. Для включения в культуру представлений развивающейся научной картины мира уже не требовалось адаптировать ее к религиозным представлениям. Более того, в рамках христианской традиции обозначилось стремление согласовывать принципы христианского миропонимания с достижениями развивающейся науки. В русле этих новых установок возникла философия неотолизма, была разработана эволюционная концепция Т.Шардена, перекликающаяся с идеями русского космизма и учением В.Вернадского о ноосфере. Западная культура на стадии техногенной цивилизации сохраняла христианскую традицию в реформированном виде, соединяя ее с ценностями науки.

Длительное время господствовало убеждение, что техногенный тип цивилизации является своего рода магистральным путем общественного прогресса. Эта цивилизация действительно привела к впечатляющим достижениям в области производственных технологий, медицины, улучшения качества жизни. Но она породила и глобальные кризисы, поставившие под угрозу само существование человечества. Сегодня есть серьезные основания для сомнений в способности современной цивилизации найти выход из этих кризисов, не меняя стратегии развития и базисных ценностей техногенной культуры.

В таком случае речь идет о новом типе цивилизационного развития, третьем по отношению к традиционалистскому и техногенному. Но если будут изменяться базисные ценности со-

временной цивилизации, то как это скажется на взаимоотношении науки и религии? Новые тенденции в этих отношениях могут быть рассмотрены как точки роста новых ценностей.

В своих работах последних лет я не раз обращался к анализу этой проблемы. Изменения, происходящие в современной науке и технологической деятельности, связаны с формированием особого типа рациональности. Я называю ее постнеклассической. Этот тип рациональности связан с освоением сложных развивающихся систем, обладающих синергетическими характеристиками. К таким системам относятся биологические и социальные объекты, рассмотренные с учетом их исторической эволюции, большинство объектов нано- и биотехнологий (включая объекты генетической инженерии), развивающиеся компьютерные сети и т.п.

Исследование и технологическое освоение развивающихся систем предполагает оценку сценариев развития системы, определения зон риска, которые могут иметь негативные социальные и гуманитарные последствия. В этом случае принципы внутреннего этоса науки (установки на поиск истины и наращивание истинного знания) необходимы, но недостаточны. Требуется дополнительно соотносить их и с социальными ценностями, которые выступают условием функционирования науки.

Такое соотношение осуществляется посредством социально-гуманитарной экспертизы научно-технологических программ и проектов.

Сегодня особенно остро стоят проблемы, связанные с вмешательством в генетику человека (клонирование, воздействие на гены во внутриутробном развитии с целью проектирования ребенка с заданными свойствами и т.п.). Исследования и технологии в этой области вызывают многочисленные дискуссии по поводу их последствий. И в этих дискуссиях принимают активное участие не только ученые разных специальностей, но и религиозные деятели. В состав этических комитетов, которые принимают решения относительно поддержки тех или иных направлений исследований, входят наряду со специалистами в данной области исследований, также юристы, экономисты, политики и представители религиозных конфессий. Возника-

ют новые ситуации диалога науки и религии, которые вносят определенные изменения в прежний статус полной автономии и самооценности научных исследований.

В современной экономике знаний и обществе знаний ценностные приоритеты науки сохраняются, но возникают коррективы и конкретизации этих приоритетов, обусловленные современными формами социального потребления научных знаний. Эти коррективы требуют экспликации тех ранее скрытых социальных детерминант, которые всегда регулировали развитие науки, но осознание которых на предшествующих стадиях развития не было необходимым условием продуктивной научной деятельности. Сегодня такое осознание необходимо. Оно выступает предпосылкой получения объективного научного знания и его последующей технологической реализации.

Все эти изменения научной рациональности можно интерпретировать как точки роста новых ценностей, возникающие в рамках современной техногенной культуры. Они открывают новые аспекты взаимоотношения науки и религии.

Но и в самой религии происходят изменения, которые можно было бы оценить с позиций поиска новых ценностей

Имеются довольно многочисленные практики в создании сельских экологических общин из бывших городских жителей, которые стремятся укоренить образ жизни, основанный на новом отношении к природе. В таких общинах часто возникают новые версии религиозного сознания, конфронтирующие с представлениями о природе как резервуаре ресурсов для деятельности и о человеке как преобразователе природы. Можно зафиксировать и появление новых концепций в рамках современной христианской теологии. В этом отношении показательны работы современных протестантских теологов Х.Ролстона, А.Пиккока. Они отстаивают идею, согласно которой Бог еще не закончил процесс творения мира, а творит его непрерывно: эволюция продолжается. Получается, мир не просто создан Богом, который смотрит на него как бы со стороны и наблюдает за ним. Бог — соучастник этого процесса, и сумма зла, творимого людьми на Земле, тоже оказывает влияние на этот процесс. Возникает представление о том, что человек ответствен за космическую эволюцию, влияет на нее добром или злом,

которое сам творит. Эти идеи могут по-новому осветить принципы человеческой ответственности перед природой, перед собой и будущими поколениями. В ряде аспектов они перекликаются с идеями философии русского космизма.

Примечания

- ¹ См.: *Эйнштейн А.* Собр. научн. трудов. Т. 4. М., 1965. С. 136.
- ² *White Jr.* The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // *Science*. 1967. Vol. 1955. № 3767. P. 1205.
- ³ О специфике античного понимания природы см. подробнее: *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.
- ⁴ Роль религиозных традиций и Реформации в становлении нового понимания искусственного и естественного обстоятельно анализировалось Л.М.Косаревой и П.П.Гайденко.
- ⁵ См.: *Розенфельд Л.* Ньютон и закон тяготения // У истоков классической науки. М., 1968. С. 64–94.

М.О. Шахов

**ЗНАНИЯ ОБ УСТРОЙСТВЕ МИРА
И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ:
СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ВЗАИМОСВЯЗЬ?**

Mikhail Shakhov

Knowledge of the world and spiritually-moral ideals: whether there is an interrelation?

The author examines three different variants of the answer to a question put in the name of article. In Platon's doctrine and in Christian theology of concept of goods and validity, a precept of the God exists as an objective reality. Therefore in these doctrines there is no contrast between statements about existing and statements about due. The knowledge of the existing world simultaneously gives knowledge of what it should be. The second variant of the answer contains in known "principle Hume": it is impossible to pass logically correctly from statements about existing to statements about due. Ethics are not deduced from knowledge of the world. The third variant of the answer gives a postmodernism. Our knowledge of the world is subjective and doubtful. Especially there is no objective ethics, concepts about goods and a harm are relative.

В моем докладе на конференции «Проблемы демаркации науки и теологии: современный взгляд», состоявшейся в ИФ РАН в мае 2007 г. были рассмотрены общие качества, сближающие научное и религиозное знание. Важнейшим среди них мне представляется реализм или объективный характер обоих видов знания, стремящихся давать адекватное представление об устройстве мироздания и в этом решительно расходящихся с постмодернистскими релятивистскими концепциями познания. В данной работе производится дальнейшее развитие выводов предыдущего доклада: уверенность в обладании истинными знаниями об устройстве мироздания порождает у богослова и у ученого

претензии, на то, что они также обладают и знанием о том, каким *должен* быть мир. Можно ли говорить о наличии онтологической, сущностной связи между знанием о мире и системой ценностей, можно ли вывести второе из первого?

Хотел бы оговориться, что я не делаю, без особой необходимости, различения между оценочными и предписывающими высказываниями, ввиду того, что в рамках обсуждаемой проблемы эти высказывания, как правило, могут быть сведены друг к другу. То, что оценивается положительно, — есть должное, то, что оценивается негативно, — есть воспрещаемое. В деонтической логике нормы иногда рассматриваются как частный случай оценок. Особые случаи, например, когда прескрипция не содержит моральной оценки предписываемого действия и представляет собой подобие технической инструкции, алгоритма, оговариваются нами специально.

Обсуждая проблему «выводимости» ценностей из знаний, следует заметить, что в истории философской мысли не менее представительна разработана и альтернативная точка зрения, согласно которой рационалистический дискурс постоянно выступает в роли «служанки ценностей», изобретая обоснования тому, что изначально постулировано волевым решением в качестве моральных норм. Вспомним хотя бы известное изречение Ницше: «...нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как собственно возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется *им* в виду)?»¹.

Б. Рассел также скептически относился к стремлениям философов выводить нормативные утверждения из знания о мире и полагал, что первично их желание навязать миру некие представления о должном и недолжном, а не знание объективной реальности, из которой выводимы эти суждения долженствования. «Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонизировавших между собой. С одной стороны — теория о природе мира, с другой стороны — этические и политические учения о том, как лучше жить. Неспособность

достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У.Джемса, допускали, чтобы на их мнения о строении вселенной влияло желание поучать: зная (как они полагали), какие убеждения сделают людей добродетельными, они изобретали аргументы, часто очень софистические, чтобы доказать истинность этих убеждений»².

В подтверждение высказанной выше позиции Ф.Ницше и Б.Рассела можно привести множество примеров из истории религиозной, философской, политической мысли, когда рациональная (или псевдорациональная) аргументация, претендующая на познание законов бытия использовалась в обоснование идеалов, религиозных или этических норм, молчаливо принятых мыслителем изначально, чтобы имитировать их неопровержимую доказанность. Но нас интересует другая проблема — а может ли *добросовестный* познающий разум вывести должное из сущего, обосновать существование идеалов и норм человеческого бытия из знаний об устройстве мироздания?

На этот вопрос можно получить три варианта ответов: положительный, отрицательный и сугубо отрицательный. Первый дает, в частности, платонизм и другие формы объективного идеализма, а также традиционная христианская теология. Марксизм также по-своему отстаивает детерминированность этических норм и идеалов объективной социальной реальностью.

Второй ответ, провозглашающий дуализм бытия и должного, невозможность вывести оценочные утверждения из описательных утверждений, восходит к так называемому принципу Юма и прочно утверждается в секуляризированной философии. Как отметил Юм в «Трактате о человеческой природе», авторы всех известных ему этических теорий в своих рассуждениях постоянно и незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», не указывая оснований такого перехода³. Юм полагал невозможным построить логически правильное умозаключение, все посыпки которого описательные, а вывод оценочный. Согласно этому принципу моральные нормы невыводимы из знаний о сущем.

Третий ответ, названный нами «сугубо отрицательным», дается релятивистскими философскими концепциями, в том числе постмодернистскими и постпозитивистскими теориями: не только невозможно из знаний о мире вывести оценочные утверждения, но и самих этих знаний не существует — есть лишь альтернативные субъективные видения мира.

Уже в философии Платона нашли отражение две важные идеи, связывающие знание и этические нормы, духовные ценности. Во-первых, Платон обнаруживает взаимосвязь между представлениями о бессмертии души (описательные высказывания, суждения существования) и необходимостью придерживаться норм нравственности (оценочное высказывание, суждение должностования). «Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душой — от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее» (Федон, 107с)⁴. Таким образом, знание о неизбежном справедливом воздаянии, предусмотренном каждому в вечности становится рациональным основанием для нравственного поведения.

Во-вторых, Платон, по преимуществу в ранних сократовских диалогах, делает акцент на рациональном объяснении дурного поведения, согласно которому человек совершает зло не ради возможных удовольствий, но из-за незнания того, что такое подлинное благо и удовольствие: «те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания...» (Протагор, 357d)⁵. Таким образом, уже в античной философии была представлена идея о том, что знание является основанием, определяющим этические нормы, представления о добре и зле, должном и недолжном или, говоря более современным языком, основой для духовных ценностей.

При этом у Платона знание о должном не выводится из ценностно нейтральных суждений существования. Должное само есть существующее: это платоновские объективные идеи добра, справедливости, которые мы познаем. Эти представле-

ния сохранились и в позднейшей философской мысли. «Теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (М. Шелер, Дж. Э. Мур и др.), т.е. так или иначе признают существование особого объективного мира ценностей, вообще не фиксируют какой-либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение не отличается принципиально от познавательного; моральное суждение, напр., трактуется как “знание добра”»⁶.

Перед тем, как обращаться к христианскому взгляду на связь между знанием и системой ценностей, следует оговорить, что в традиционной христианской лексике понятие «духовные ценности» в том значении, в котором оно используется в литературе позднейшего времени, не использовалось. С богословской точки зрения этот термин нельзя признать удачным, так как он имплицитно полагает, что объединенные этим собирательным определением понятия обладают автономной, самостоятельной ценностью, в то время как все в мире ценно лишь постольку, поскольку служит цели приведения человека к Богу и спасению душ человеческих.

В христианском богословии имеется ясная связь между описанием устройства мироздания и морально-этическими требованиями. Среди важнейших элементов христианских представлений о мире — учение о бессмертии человеческой души и о загробном воздаянии праведным и грешным⁷. Эта доктрина содержит утверждения, не поддающиеся непосредственной опытной проверке, их истинность принимается на веру, однако, они относятся к *описательным*, а не к оценочным или предписывающим высказываниям.

Но это знание (описательные суждения) нуждается в дополнении оценочными и прескриптивными высказываниями, позволяющими узнать, какое именно поведение принесет личности награду, а какое — наказание в загробной жизни. (Например, некоторые язычники, верящие в бессмертие души, убеждены, что наибольшего вечного блаженства сподобится убивший как можно больше врагов и забравший их души.)

Предписания и оценки содержатся в библейских заповедях, которые по своей природе являются богоустановленными, имеют сверхъестественное происхождение. Будучи, с бо-

гословской точки зрения, даны свыше, а не созданы людьми, эти заповеди имеют вечную и неизменную природу, изменить их не во власти человечества. Знание (принятие на веру в качестве истины) о божественном происхождении заповедей обосновывает в глазах христиан их абсолютный и непререкаемый авторитет.

От оценочных высказываний нерелигиозной этики христианские заповеди отличает, а с описательными высказываниями сближает то, что они описывают объективно существующий *над* человечеством богоустановленный закон, в то время, как другие оценочные и предписывающие высказывания выражают отношение к субъекту, но не являются самостоятельно существующими. Христианские заповеди можно назвать описательно-оценочными суждениями. Сочетание суждений существования (существует бессмертная душа, рай и ад) с суждениями долженствования (заповеди) образует рациональное обоснование необходимости соблюдения и исполнения заповедей.

Мотивируя необходимость нравственного поведения загробным воздаянием, учением о рае и аде, христианская доктрина подразумевает, что каждый стремится попасть в рай и избежать ада. Но как быть с атеистическим контрдоводом: «а если я хочу в ад, а не в рай, тогда что побудит меня соблюдать Божии заповеди?» Ад и рай, если не иметь в виду пошлые атеистические карикатуры, *по определению* есть, соответственно, место мучений, которых все стремятся избежать и место блаженства, которое все стремятся обрести. Если в гипотетическом «аду» кто-то может получать удовольствие (например, мазохист), то это уже не ад, это *contradictio in adjecto*. Ад есть «материальное», вернее объектное воплощение понятий «нежеланное», «неприемлемое» и т.п., воплощение отрицательных ценностей, так же как рай — положительных. Понятие «ад» определяется как то, к чему никто не может стремиться и чего все хотят избежать, т.к. он есть «абсолютное страдание».

От этого объяснения легко перейти к более общему объяснению соотношения описательных и оценочных суждений. Если признается объективное существование абсолютных ценностей, которые для всех и всегда по определению одинаковы⁸,

то эти абсолютные ценности соответствуют описательно-оценочным высказываниям и проблема перехода от описания к оценке снимается.

Х.Альберт в параграфе своей книги, посвященном проблеме обоснования этических убеждений, не затрагивая напрямую христианство, склонен видеть причину того, что проблематика отношений между ценностным познанием и познанием предметным стала обсуждаться в философии сравнительно поздно в том, что характерный для обыденного сознания платонизм усваивал ценностям тот же статус данностей, что и фактам. Только поступательное развитие мысли преодолело этот «пережиток» и обнаружило дуализм бытия и долженствования⁹. Нам же представляется, что по мере перехода от традиционного (но не обязательно обыденного) христианского мировоззрения, в котором ценности (скажем точнее, заповеди), хотя и не были самостоятельными платоновскими сущностями, но имели статус «данностей» от Бога к секулярному мировоззрению, в котором они утратили внятный онтологический статус и образовался (а не обнаружился!) разрыв между бытием и долженствованием.

Р.Декарт обосновывал истинность познания мира тем, что Бог не будет обманывать нас, представляя нам в виде ясной и очевидной истины то, что ею не является. Нам следует указать на еще один аспект связи между знанием и этикой в христианском мировоззрении, связанный с богословской проблемой вменяемости, т.е. ответственности личности за совершаемые поступки. Земной мир, а также проявления в нем Бога должны быть до некоторой степени, хотя и не полностью, доступны человеческому познанию. Человеческий разум способен правильно познавать окружающую объективную реальность и причинно-следственные связи. Простейший пример: если я знаю, что удар камнем или ножом способен привести к смерти человека и наносу ему такой удар, я сознательно нарушаю заповедь «не убий». Но в непознаваемом и непредсказуемом мире я был бы не способен предвидеть, что какое-то, доньше совершенно безвредное движение внезапно окажется смертоносным. Никогда ранее указывание на человека пальцем не причиняло никому физического вреда и вдруг, в этом воображаемом, лишенном познаваемых закономерностей мире кто-то умирает потому, что

на него показали пальцем. В таком мире не было бы возможности сознательно соблюдать заповеди и сохранять идею справедливой кары за их нарушение¹⁰.

Христианское учение говорит также о том, что познание сотворенного мира дает некоторое знание о Творце: «Небеса проповедуют славу Божию и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18; 2). Согласно апостолу Павлу, познавая Бога через познание мира, люди получают не только дескриптивную, но и прескриптивную, нормативную информацию. Познание прямо увязывается с долгом: «открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою, ибо то, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы...» (Рим. 1; 18–20).

Нам представляется очень важным обратить внимание на эти положения христианской гносеологии, так как стало уже общим правилом делать акцент только на высказывавшемся христианскими мыслителями скептическом отношении к ученым, изучающим земной мир («мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3; 19)). На самом деле, в этих словах осуждается не всякая попытка познания мира, но лишь познание, отвергающее Бога и намеревающееся найти ответы на смысложизненные вопросы, не обращаясь к Богу. Совокупное познание сотворенного мира и сверхъестественного откровения, выражающееся в описательно-оценочных высказываниях, способно стать основой для формирования ценностно-целевых установок (христианское учение о спасении, христианская этика). В отношении же познания, ограничивающегося только изучением тварного мира, христианство предвосхищает принцип Юма, настаивая, что здесь переход от описательного многознания к должествованию невозможен.

Так, применительно к протестантизму, Л.Н.Митрохин уточнял ставшее хрестоматийным положение о его враждебности науке и человеческому разуму. «Действительно, можно привести немало высказываний, казалось бы, подтверждающих такое мнение. <...> Но имеется одна тонкость, которая решает дело: в данных высказываниях речь идет о науке в строго определен-

ном смысле — как средстве богопознания, способности человеческого разума проникнуть в божественную тайну “спасения”. <...> Между тем в отношении к природе и социальной среде, настаивал Лютер, разум — величественный дар Бога, отличающий человека от животного, — это эффективный и достаточный инструмент решения земных проблем (то есть обеспечения физического существования и регулирования социальных отношений). Лютер высоко оценивает и практическую эффективность науки, поскольку она восстанавливает господство человека над природой, утраченное Адамом»¹¹.

Релятивистские и конвенциональные теории истины несовместимы с христианской гносеологией, предполагающей, что наши знания о мире содержат верное отражение реальности, и на них зиждется идея вменяемости. Сделанный нами здесь акцент на рационалистичность христианской гносеологии и этики может показаться противоречием традиционному для богословия подчеркиванию сверхразумного начала в христианстве. Однако все должно рассматриваться в конкретно-историческом контексте. Действительно, в условиях полемики с атеистическим рационализмом, претендующим на всеведение разума, отстаивающим механический детерминизм, христианство всегда обращает внимание на слабость и ограниченность человеческого ума. Но в сопоставлении с постмодернистским агностицизмом, отрицающим саму возможность отличить истину от заблуждения, добро от зла, христианство будет отставать возможность объективного (хотя и не исчерпывающего) познания реальности, ибо оно дает возможность прогнозировать результаты своих действий и соотносить их с требованиями христианской этики.

В то же время особенностью христианской гносеологии является положение о связи познающих способностей личности с уровнем ее духовно-нравственного совершенства. Это относится, по преимуществу, не к познанию материального, тварного мира, не к естественнонаучному знанию, а к познанию глубинного смысла богооткровенных истин Священного Писания, к различению истины и лжи, добра и зла. Святой подвижник, праведник считается более способным познать истины (имеющие нравственное, а не только дескриптивное из-

мерение), нежели высокообразованный человек низких моральных качеств. В этом принципиальное отличие христианской теории познания от классического рационализма, идеал которого — максимальная интерсубъективность знания, достигаемая в том числе за счет его освобождения от влияния индивидуальных особенностей познающего субъекта.

Конечно, это не означает, что благочестие и праведность имеют такое же значение для успеха естественнонаучных исследований. Отметим также, что в прошлом библейские и святоотеческие натурфилософские представления считались в христианстве более верными, чем научные достижения именно в силу духовного авторитета их источника. В Новое время христианская теология пошла путем реинтерпретации и иносказательного истолкования библейской натурфилософии.

Христианская доктрина вводит более усложненное представление о причине дурных поступков по сравнению с античным учением о недостаточном знании. Однако, в отличие от психологических теорий новейшего времени, причина дурных и неразумных поступков видится не в иррациональных движениях души, а в греховности человеческой природы. Апостол Павел в таких выражениях описывает противоречия между разумным стремлением к добру и злыми делами: «...желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7; 18–23).

Платоновская концепция, согласно которой знание существующего определяет знание должного и надлежащее поведение человека, доведенная до логического предела, оборачивается учением об абсолютной детерминированности поведения личности внешней реальностью, несовместимым с христианским пониманием свободы воли. Но учение о свободе воли и о личной ответственности за сделанный выбор предполагает, что субъект обладает

адекватным знанием о существующем (об условиях, в которых совершается выбор) и о должном (о заповедях, в соответствии с которыми будет оцениваться выбор). Например, апостол Павел говорит: «Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали, да будет анафема» (Гал. 1; 8). С гносеологической точки зрения, это наставление предполагает: а) что люди, к которым оно обращено, способны верно сопоставить прежнее и новое высказывания (благовествование) и сделать правильный вывод об их соответствии/несоответствии; б) право и долг личности самостоятельно делать вывод об ортодоксальности нового благовествования и действовать на основании этого вывода. Эти апостольские слова неоднократно использовались в старообрядческой полемической литературе для обоснования причин неподчинения старообрядцев церковным властям, которые навязывали им «новую веру».

В христианстве свобода воли воспринимается не как самостоятельная ценность, не как возможность делать все, что угодно, по собственному произволу, но как возможность сделать правильный, угодный Богу выбор. Во многих современных нам нехристианских концепциях прав человека свобода понимается именно как самоценность, как возможность произвола, пусть и ограниченного некими социальными рамками.

Наука Нового времени и Просвещения, опровергнув, как представлялось тогда, значительную часть христианской натурфилософии, с неизбежностью подорвала авторитет норм христианской этики, выведившихся из этой картины мира, основывавшихся на ней. Детерминизм и сциентизм породили иллюзию возможности построения новой этики на естественных основаниях разума, «реинкарнировав» в эпоху Просвещения платоновскую идею о знании как основе для этического совершенствования личности.

Проблема связи между знанием и ценностями находит в этот исторический период отражение не только в «чистой» философии, но и в попытках выстраивания независимого от христианства естественного права и концепции прав человека¹². Право, как и этика, содержит в себе систему прескриптивных высказываний, суждений долженствования. Религиозное право онтологизировало и сакрализовало правовые нормы: за-

поведи и каноны можно рассматривать как оценочно-описательные высказывания, ибо заповеди Божии есть объективная данность, познаваемая нами и в то же время, содержащая в себе оценки и указания.

Христианская версия естественного права выводится из законов природы, понимаемой как Божественное творение. Лаицизированная версия юснатурализма (естественного права), зародившаяся несколько ранее Просвещения, выводит нормативные утверждения из природы человека самого по себе. Мысль о человеке как Божественном творении постепенно отходит на задний план и вовсе исчезает.

Просвещение, несущее в себе идею знания как орудия преобразования и надлежащего устройства мира одновременно, в силу своей антиклерикальной и богоборческой направленности, отказывается от теологического пути «ипостазирования», признания данной от Бога сущности ценностей и идет путем их постулирования в качестве якобы выводимых из самой природы человека прав и норм, нашедших воплощение в Декларации прав человека 1789 г. По поводу последней Ипполит Тэн писал: «Большая часть ее статей — не более чем абстрактные догмы, метафизические определения, более или менее надуманные, то есть более или менее ложные аксиомы, туманные и противоречивые, воспринимаемые во многих, в том числе противоположных смыслах, пригодные для пышных речей, но не для эффективного применения, простое украшение, разновидность высокопарного поучения, тяжеловесная и бесполезная»¹³. Однако, оценочные и предписывающие высказывания Декларации и юснатуралистских концепций остаются без обоснования, основанного на суждениях существования. К.Поппер справедливо замечает, что «...решение бороться с рабством не зависит от факта, что все люди рождаются равными и свободными и никто не рождается в цепях. Действительно, ведь даже если все мы рождаемся свободными, скорее всего найдутся люди, пытающиеся заковать других в цепи и даже верящие в то, что они должны это сделать»¹⁴.

В отношении концепций прав человека и естественного права практический опыт показал, что «принцип Юма» вполне подтверждается: в обезбоженной картине мироздания невоз-

можно логически вывести оценочные утверждения из описательных высказываний о природе и человеке таким образом, чтобы результаты опытов такого выведения, произведенных разными авторами, оказались не противоречащими друг другу и общеубедительными. Как отмечает современный российский правовед, «представители естественной теории права... оказываются неспособными не только определить систему природных, естественных прав человека, но и найти критерии этих прав. В результате каждый исследователь их формулирует субъективно, произвольно и зачастую весьма проблематично»¹⁵.

Ален де Бенуа приводит малоизвестную историю, весьма ярко демонстрирующую, что и в наше время «права человека», навязываемые мировому сообществу (в том числе силой!) в качестве «священных скрижалей» и фундаментальных законов бытия человечества, не поддаются рациональному обоснованию. В процессе подготовки текста Всеобщей декларации прав человека, принятой резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН в декабре 1948 г., был создан международный комитет для того, чтобы собрать мнения некоторого числа «моральных авторитетов». Относительно философских основ новой Декларации прав человека было запрошено мнение примерно 150 интеллектуалов из разных стран. В результате это предприятие провалилось и его организаторы были вынуждены ограничиться констатацией несовместимых противоречий в полученных ответах. Не сумев добиться никакого согласия, комиссия ООН по правам человека решила не публиковать результаты проведенного опроса. Было принято решение отказаться от обоснования того, что намеревались утвердить¹⁶.

Свое решение проблемы соотношения знания и ценностей предлагала и марксистско-ленинская философия. Марксизм претендует на логическую выводимость своей системы ценностей из марксистских представлений об устройстве бытия. Исходя, как и любая философско-мировоззренческая система, из набора принимаемых на веру фундаментальных аксиом, марксизм-ленинизм выстраивал рациональную систему рассуждений и выводов, которая претендовала на познание «наиболее общих законов» развития бытия и человеческого общества. (Причина ложности марксистско-ленинской концепции мироздания нам представляется

не столько в отступлениях от рациональности и законов логики при построении системы под влиянием идеологических установок, сколько в ложности исходной аксиомы, называемой марксистами «основным вопросом философии»). Претензия на то, что марксизм-ленинизм построил «подлинно научную» картину мира, познав объективные закономерности его развития, в качестве неизбежного следствия порождает и претензию на знание каким *должен* быть мир, становится основанием для марксистско-ленинского учения о духовных ценностях.

Можно бесконечно долго обсуждать субъективную сторону проблемы, например, спорить о том, не лежало ли на самом деле в основе марксистско-ленинского учения иррациональное стремление к бунту, к революции, под которое затем подвсвистывались псевдонаучные и псевдорациональные аргументы (вспомним хотя бы мысль Ницше, приведенную нами ранее). В рамках обсуждаемой нами темы важно другое: в теории марксизма-ленинизма четко прослеживается связь между тем, что позиционировалось в качестве объективного знания о реальности, и духовными ценностями. Если считаются познанными и позволяющими предвидеть будущее человечества закономерности развития истории, как смены общественно-экономических формаций, то из комплекса описательных высказываний о прошлом, нынешнем и будущем становятся выводимы оценочные суждения, в которых добром признается то, что содействует скорейшему наступлению объективно неизбежного «светлого будущего».

Таким образом, марксистская установка на преобразование мира в соответствии с полученным на основе знаний о мире идеалом, афористически оформленная еще в 11-м тезисе Маркса о Фейербахе: («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»), не является спецификой марксизма. Пример марксизма показывает, что учение, претендующее на адекватное познание объективной реальности, вопреки принципу Юма, делает переход от суждений существования к суждениям долженствования, выводя из знаний о мире утверждения о том, каким должен быть мир в идеале (по Божьему замыслу, в соответствии с объективными законами развития и т.д.)

Однако такая рационализация добра и зла, имеющая место не только в марксизме, но и вообще в сциентистских концепциях, фактически переводит их из категории оценочных высказываний в описательные, уподобляет социальную деятельность естественно-научному эксперименту. «Чтобы достичь цели (идеального общественного устройства), надо сделать *это* и надо не делать *этого*» (ср. В.И. Ленин: «Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата... Нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся...»¹⁷) — подобно тому как «чтобы растворить железо надо поместить его в раствор соляной кислоты». Как и деятельность экспериментатора-химика, социальная деятельность оценивается как «соответствующая/несоответствующая объективным законам», хотя и с использованием квази-ценностных, а на самом деле превратившихся в описательные высказывания. «Должное—недолжное» переходит в «истинное—ложное».

Тем не менее, опровержение принципа Юма здесь только кажущееся. При более внимательном рассмотрении мы обнаруживаем, что марксистско-ленинская и любая иная теория, пытающаяся обосновать необходимость преобразования мира в соответствии с полученными в результате его познания идеалами и ценностными установками, «контрабандой», иногда не замечаемой в качестве кажущейся очевидности, протаскивает максиму, согласно которой, познав объективные законы развития, надо непременно им следовать, стремясь улучшить жизнь человечества, а не наоборот, противоборствовать этим законам с целью истребить человечество. (При этом представления о том, что есть «улучшение» являются весьма субъективными.) Утверждение о том, что вследствие научно доказанной неизбежности наступления коммунизма человечеству надо прилагать все усилия для его построения, ничуть не более логически следует из исходной посылки, чем утверждение что человечеству, чтобы избежать неотвратимого коммунизма, надо совершить коллективное самоубийство. Равным образом, из того несомненного факта, что все люди смертны, не следует моральной необходимости способствовать увеличению смертности. Таким образом, логически безупречного перехода от сущего к должному не получается.

Рассмотрим еще одну аналогию – в медицине переход от сущего к должному, от знания об организме к учению о здоровом образе жизни, должном режиме, профилактике и лечении заболеваний кажется очевидным. Однако в медицине, как и в научных теориях идеального общественного устройства незаметным образом (ввиду его кажущейся самоочевидности) привносится ценностно-целевой элемент. Медицина не просто изучает данность: человеческий организм, воздействия на него внешней среды, болезни и т.д., но с заранее поставленной и никак не вытекающей из самого изучения человеческого организма целью: излечить и сохранить здоровье. Человек обладающий теми же медицинскими знаниями равным образом может быть и специалистом, разрабатывающим новый вид химического или биологического оружия. Его знания о сущем никак не определяют цели, ради достижения которой он их применяет.

Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло потому, что такова воля Божия, нерелигиозные этические концепции вынуждены довольствоваться более или менее завуалированными вариациями ни на чем онтологически не основанной тавтологии: «нельзя делать зло людям (а что такое зло?), потому что нельзя делать зло людям». Как отмечает Х.Альберт, «как только предположение о существовании автономного мира ценностей или чистой сферы ценностей и должностования оказывается иллюзией..., то ищущему надежных оснований мышлению недостает каждый раз отправной точки для предотвращения вторжения чистого произвола в философию морали»¹⁸. Нетеологические концепции морали подчас оказываются вынужденными имплицитно или явно наделять ценности самостоятельной сущностью, уподобляясь классическому платонизму.

Альтернативой «возврата к Платону» является путь релятивизации как знания, так и ценностей. Представляется весьма показательным, что идея о невозможности логического перехода от описательных утверждений к оценочным утверждениям, и, следовательно, о невозможности вывести духовные

ценности и этические идеалы из знаний о существующем мире была высказана именно Д.Юмом. Хотя Юм и не использовал для обоснования данного принципа доводы, основанные на его агностической гносеологии (он вообще не привел никаких убедительных аргументов в его поддержку), не случайно, что именно философ-агностик, не разделяющий корреспондентной теории истины, сформулировал этот принцип, в сущности несовместимый с традиционной христианской гносеологией и этикой.

И в дальнейшем идеи автономии морали от научного знания, о невыводимости оценочных утверждений из фактических утверждений развивали мыслители, которые в области гносеологии трактовали знание иначе, нежели как адекватное представление об объективной реальности. Так, невозможность вывести моральное положение из научных положений отстаивалась А.Пуанкаре, который полагал, что научное знание имеет конвенциональную основу. К.Р.Поппер, отстаивавший идею о дуализме фактов и норм, о невозможности вывести предложение, утверждающее норму, из предложения, утверждающего факт, как известно, был склонен видеть в знании лишь предположение, на настоящий момент не опровергнутое. Глубоко закономерным представляется, то, что Поппер заявлял: «Теория, утверждающая, что истина очевидна и каждый, кто хочет, может ее увидеть, лежит в основе почти всех разновидностей фанатизма»¹⁹. Конечно, этот упрек прежде всего был адресован современным Попперу идеологическим доктринам, в первую очередь марксизму-ленинизму, однако и традиционное, не проникшееся экуменическим духом христианство со своей верой в единственную исповедуемую им Истину тоже подпадает под попперовскую формулу. В сущности, можно вполне согласиться с попперовской посылкой, согласно которой теория очевидности и доступности истины с неизбежностью порождает резко негативное отношение и часто насилие по отношению ко всем, кто этих истин не разделяет. Но согласиться с попперовским выводом или «рецептом» снятия негативных социальных последствий путем гносеологического обоснования отсутствия у кого бы то ни было достоверных оснований претендовать на обладание истиной христианин не может (если не говорить об экуменистах-модернистах, которые могут всё).

Распространение концепций постмодернизма, аксиологического плюрализма, релятивизация этики происходят параллельно и взаимосвязанно с процессами дискредитации объективного знания. В настоящее время мы наблюдаем «экспериментальное подтверждение» платоновской идеи о том, что знание о бессмертии души и о загробном воздаянии лежит в основе рационального обоснования этической системы. Ограниченное конечной земной жизнью современное человеческое сознание в конечном итоге сводит онтологические обоснования этики к практической максиме «живи сам и давай жить другим». Религия утрачивает свой теоцентрический смысл и сводится к набору правил социального поведения, против чего в XX в. возражал даже вовсе не относящийся к христианам-традиционалистам философ А.Н.Уайтхед. «Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции санкционирования правильного поведения. В дальнейшем цель правильного поведения с легкостью отождествляется с установлением приятных общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более глубоких этических установок. Поведение — второстепенный элемент религии, необходимый побочный продукт, но отнюдь не главный момент. <...> В конечном счете религиозная жизнь не есть стремление к комфорту»²⁰.

Утрата веры в реальность и адекватность религиозного знания об устройстве мира и о месте в нем человека приводит к упадку традиционной религиозной этики, замены ее гуманистическими (антропоцентричными) и гедонистическими идеалами. Однозначная оценка этого процесса вряд ли возможна: с точки зрения тех, для кого главное и единственное существование человека происходит до его физической смерти — это освобождение человеческого духа от фикций; с точки зрения тех, для кого главная жизнь только начинается после смерти — это торжество ложных представлений о мире и утрата ценностно-целевых ориентиров.

Как выглядит в свете сказанного принцип Юма? Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием этот принцип не правилен, а некорректно сформулирован. Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей) принцип Юма правилен и, в сущности, означает невозможность логически безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем. (Что собственно и высказал Платон: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения).

Примечания

- ¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 244.
- ² Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 348–349.
- ³ Юм Д. Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 511.
- ⁴ Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 81.
- ⁵ Там же. С. 247.
- ⁶ Максимов Л. В. Суждения моральные // *Новая философская энциклопедия.* Т. 3. М., 2000. С. 666.
- ⁷ Особый случай представляет кальвинистское учение о предопределении, в рассмотрение которого мы здесь не входим.
- ⁸ Одинаково дана как внешняя реальность, а не одинаково воспринимаются всеми субъектами.
- ⁹ Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003. С. 81.
- ¹⁰ Грех, совершенный в условиях непреодолимого неведения или случайно, тем не менее тоже считается прегрешением, хотя и менее тяжким, чем сознательное противление воле Божией.
- ¹¹ Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008. С. 887–888.
- ¹² Проблема прав человека, попыток их обоснования и критического философского анализа подробно рассмотрена в работе: *Alain de Benoist. Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés.* P., 2004.
- ¹³ Цит. по: *A. de Benoist.* Op. cit. P. 39.
- ¹⁴ *Понпер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 96.

- ¹⁵ *Сырых В.М.* Логические основания общей теории права: В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 143–144.
- ¹⁶ *A. de Benoist.* Op. cit. P. 37.
- ¹⁷ *Ленин В.И.* Соч. Т. 31. С. 267, 268.
- ¹⁸ *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. М., 2003. С. 84.
- ¹⁹ *Поппер К.Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004. С. 24.
- ²⁰ *Уайтхед А.Н.* Наука и современный мир // *Уайтхед А.Н.* Избр. работы по философии. М., 1990. С. 253.

ПЕРЕОЦЕНКИ РОЛИ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ И НАУКЕ: К АНАЛИЗУ РОССИЙСКОГО ОПЫТА

Sergey Schavelev

The Reinterpretation of the Role of Religion in the Society and Science: to Analyze Russian Experience

Before the Great October Revolution in Russia Orthodox Church was one of the cornerstones of Empire. Then in Soviet Union every forms of religion was discriminated as social harm and dammed phenomena. Nevertheless, in contemporary Russia we can observe a contradictive situation. The freedom to choose different churches, confessions and sects, or a free refuse of every God led to not only positive results. The competition of different church clans, groups, dogmata, doctrines became a constant have sometimes cruel forms. The alliance of state and main confessions show the pragmatic and manipulation aims of church establishment. We see how science as a paradigm of social mind gives up many aspects of social life, with was occupied by church's dogmata and paranoia of folk mentality. Moreover, the evident mission of russian "intelligentsia" is to restore the balance of religion and scientific experience in souls and minds of people. This article is concerned to this fundamental problem.

Печерские иноки, выстроясь в ряд,
Протяжно поют: аллилуйя!
А братья княжие друг друга корят,
А жадные вороны с кровель глядят,
Усобицу близкую чуют...

А.К.Толстой. Три побоища

В графе «преступление» – епископ.
В графе «преступление» – поп.
И вся – многотысячным списком
профессия в лагерь идет.
За муки, за эти стигматы,
религия, снова живи.
И снова святые все святые.
Все Спасы – опять – на крови.

Б.А.Слуцкий

Ценностный дискурс в науках и теологиях (их ведь столько же, сколько достаточно традиционных конфессий) не может миновать реального исторического опыта отношений религии и церкви с обществом, в том числе такой частью культуры развитого социума, как наука. Но упомянутый опыт в свою очередь составляет предмет бесконечных споров между представителями разных систем ценностей — старых и новых; консервативных, либеральных и радикальных; светских и клерикальных. Образуется замкнутый круг диаметральных интерпретаций вроде бы одних и тех же смыслов. Вряд ли он будет когда-нибудь окончательно разорван и восторжествует нечто вроде глобального экуменизма внутри религиозной сферы культуры и вне ее — полное взаимопонимание религии с наукой, политикой, искусством, даже повседневностью. Но ослабить конфликтогенность этой «смысловой удавки» для нормализации развития духовной и материальной культуры должно быть возможно, в том числе путем таких диалогов и рекомендаций, которые практикует всероссийский и международный форум «Наука и духовность» по главе с И.Т.Касавиным и его соратниками по этому проекту в области социальной эпистемологии.

Одним из важных выводов этой последней был тот, согласно которому вера в своей культурной норме вовсе не противоречит разуму, а контролирует его там и тогда, где и когда выработанные разумом знания влияют на судьбы людей, на нашу жизнь. А влияния эти, как показал опыт последних столетий мировой истории, получаются самые разные, в том числе угрожающие самому бытию этого мира. По словам нашего модного богослова, диакона Андрея Кураева, «входя в храм, надо снимать шляпу, а не голову». А, добавлю стихами Иосифа Бродского, «...тот, кто плюёт на Бога, плюёт сначала на человека...». Ведь если нам перед лицом вечности не жалко самих себя, стоит пожалеть хотя бы других людей, которые нуждаются в таком утешении, которое даёт им религия. Отдельный человек вполне может ни во что не верить и оставаться вполне нравственным и дееспособным. Но представить себе народ атеистов невозможно.

Впрочем, религия — столь сложное явление личной и общественной жизни, что любая ее оценка останется односторонней и спорной. По крайней мере, вера в богов или Бога

мало кого оставляет равнодушным и заставляет определять какое-то отношение к себе. При этом лучше избегать распространённых, к сожалению, крайностей. Обратим же внимание на две группы идейных искажений, извращений действительной природы и роли религии.

Старые (для современной России) *антирелигиозные догмы* — плоть от плоти учения Маркса—Энгельса—Ленина—Сталина и иже с ними. От этапа к этапу развития и практического воплощения марксистской идеологии её изначально атеистический характер нарастал. (На этом историческом фоне предвыборные заигрывания нынешних лидеров КПРФ с православием выглядят просто смешно, а, по сути, кощунственно.) *Отношение марксизма и, в частности, советской власти к религии и церкви* можно свести к следующим тезисам:

— *религия якобы не вечна*; в начале истории человечества был де безрелигиозный период; религия придумана жуликами для дураков; в дальнейшем наряду с религией якобы всегда побеждал атеизм, богоборчество в общественной мысли; при социализме значение религии неуклонно снижается; при коммунизме вера в бога полностью отомрёт;

— религия будто бы *аморальна*, потому что призывает трудящихся отказаться от революционной борьбы с их угнетателями; тем самым, способствуя порабощению народа господствующими классами; (она — «вздых угнетённой твари», по определению Маркса); её заповеди — сплошное лицемерие, они невыполнимы и необязательны для сознательных граждан;

— религия — вообще *тормоз общественного развития*; враждебна светским формам культуры; оглушает население, мешает его просвещению и политическому самоопределению («опиум народа», по Марксу; «духовная сивуха», согласно Ленину).

Надо признать, что пропаганда такого рода, при всём своём алогизме и кощунстве, находила поддержку у части населения — наиболее тёмной, ущербной и жаждущей легализировать свои грабительские наклонности с помощью идей «классовой борьбы», в том числе против служителей культа. Но вместо добродушной критики отдельных недостатков духовенства и некоторой ограниченности, противоречивости самих религиозных догматов, широко представленной в фольклоре и класси-

ческой литературе, мы получили в нашей стране буквальное исполнение легкомысленного завещания Вольтера, мечтавшего о временах, когда «последнего попа повесят на кишках последнего царя».

За 1920–1930-е гг. в СССР практически полностью репрессировали духовное сословие (расстреляли, заключили в концлагеря, сослали в места весьма отдалённые десятки тысяч монахов, священников, приходских активистов, сектантов). Вот архивная статистика (собранная историком В.В.Раковым и его учениками) по одной Курской губернии и только за 1937 г. Тогда местными органами НКВД было арестовано 8 354 человека. Среди них «духовенство и монашествующие элементы» составили 245 человек (3%), из них к высшей мере наказания приговорено 146; «сектантский и церковный актив» — 576 (7%), из них расстреляно 213. А ещё раньше, в годы революции и Гражданской войны, большевики в том же регионе расстреляли епископа Белгородского Никодима (Кононова); настоятеля Успенского Николаевского собора в Белгороде протоиерея о. Порфирия (Амфитеатрова), смотрителя Белгородского духовного училища протоиерея о. Петра (Сионского), настоятеля церкви села Мясоедова протоиерея о. Константина (Ничкевича), настоятеля Преображенской церкви г. Белгорода протоиерея о. Алексия (Попова), священника с. Журавлинка о. Константина (Ефремова), тимского священника Пузанова и несколько десятков других священнослужителей Курско-Белгородской епархии. К началу 1930-х гг. оказалось закрыто больше 90% монастырей и храмов (в той же Курской губернии на 1917 г. действовало 13 монастырей, 1 скит, 1 440 храмов, 57 часовен), здания которых в своём большинстве подверглись разрушению, несмотря на архитектурную ценность многих из них. Земельные владения и прочее имущество церкви подлежало «национализации». «Чёрными досками» русских икон XIV–XIX вв. комсомольцы обивали полы и стены сельских клубов. На металлолом шла церковная утварь, начиная с колоколов. Тысячелетние святыни русского народа оказались безжалостно поруганы. В образовании и просвещении на десятилетия утвердился малограмотный, но воинствующий атеизм.

Советская идеология и политика в отношении религии и церкви только «снаружи» выглядела антагонистичной положению в сакрально-культурной сфере Российской империи. Главный принцип этой последней: «Православие, самодержавие, народность» был только формально видоизменен во что-то вроде «Марксистская идеология, диктатура пролетариата (советское «народовластие»), коммунистическая партийность». Ропеспьеристская идея «светской религии», культ абстрактного Верховного существа была возрождена в СССР с его мавзолеями, «литургиями» в виде партийных собраний, пением «акафистов» в виде гимна Интернационала, «крестными ходами» демонстраций солидарности, «иконами» вождей партии и правительства и т.п. атрибутами принудительной веры. Свободы совести в СССР стало гораздо меньше, чем в императорской России. В этой последней, конечно, православию гарантировались привилегированные условия, но ведь не монопольные. Гражданин «магометанского» или иудейского вероисповедания, не меняя оно, мог делать карьеру в царской армии и на гражданской службе. Только его за заслуги награждали неофициальными орденами, сплошь в честь христианско-православных святых (Анны, Андрея, Владимира, Святослава и т.д.), а, допустим, золотым оружием за храбрость или иными ценными сувенирами. С другой стороны, меняя вероисповедание, тот же самый иудей или калмык приобретал все права человека православного, и его этничность «по крови» мало кого из начальства интересовала.

В СССР же не комсомольцы не могли учиться в высшей школе, беспартийных не принимали в аспирантуру, а членов партии, уличенных в крещении детей или отпевании родных покойников, подвергали более или менее жестким проработкам. «Светская религия» партии безусловно подавляла традиционные конфессии, начиная с православной. Но тут коммунистов не всегда ждал успех — кроме реальной атеизации значительной части населения в нескольких поколениях срабатывал встречный эффект «запретного плода», «церкви в катакомбах», который привлекал к себе часть интеллигенции и не только ее одной среди советского общества.

Прекращение, а затем и законодательный запрет государственного атеизма, возвращение церкви её гражданских прав, реальное признание свободы совести для всех граждан — одно из важнейших завоеваний периода демократических реформ 1990-х г. в России. Раньше, в 1950—1980-е гг., когда уголовные репрессии за веру потухли, в случаях выявленного партийными органами крещения новорожденного, вообще посещения церковных служб студентов снимали со стипендии; за ношение крестика-тельника исключали из комсомола; выявленных среди студентов баптистов и прочих сектантов безоговорочно исключали из высшей школы.

Осуждая вульгарный и воинствующий атеизм большевистского типа, нельзя закрывать глаза на атеизм действительно научный, обоснованный теоретически и практически. Антирелигиозное свободомыслие в разных формах существует всегда. Представители настоящего, благородного атеизма относятся к богу или богам как к излишней гипотезе; они с уважением относятся к чужой вере в религиозные ценности; а осуждают лишь фанатизм и ханжество в этой связи.

Критическое, культурное отношение к религии и церкви сегодня актуально как никогда, потому что на место старых догм тут на наших глазах (в 1990—2000-е гг.) приходят новые, не такие страшные, как те, но в свою очередь далёкие от цивилизованных оценок рассматриваемого явления культуры и потому далеко небезопасные.

Новые мифы о религии и особенно церкви выглядят зеркальным отражением прежних, советско-марксистских в демократизируемом мало-помалу сознании русских людей:

— *якобы роль религии в жизни общества постоянно растёт*; церковная обрядность обязана освящать все стороны нашей жизни, иначе факты рождения, брака, покаяния, смерти приобретают почему-то сомнительный характер;

— *религиозные заповеди* выдаются за *синоним общечеловеческой морали*; неверующий человек будто бы не может быть вполне нравственным;

— *религия*, в глазах многих, — *символ национальной культуры*; в связи с чем предлагается богословская добавка к среднему образованию; наша конфессия представляется единственно правильной, остальные — ересями, с ними призывают бороться, изгонять их из России.

Так, в муниципальных школах целого ряда областей страны теперь насаждают «уроки православной культуры», привлекая к их проведению и методическому обеспечению и церковнослужителей, и преподавателей государственных университетов. Даже если допустить полную добровольность посещения таких занятий (в нашей школе вообще трудно представимую), то само себе публичное провозглашение тезисов вроде: «Душа — христианка!», «Русская национальная школа — православная», тому подобных способно жестоко обидеть сверстников из семей католической, мусульманской, еврейской, протестантских и прочих конфессий, не говоря уже о неверующих, свободомыслящих согражданах.

Иосиф Бродский ещё когда, в 1980-е гг. предвещал:

«Входит некто Православный, говорит: Теперь я — главный!
У меня в душе Жар-Птица и тоска по государю.
Скоро Игорь воротится насладиться Ярославной.
Дайте мне перекреститься, а не то — в лицо ударю...».

Некогда, а именно 1850 г. светская цензура Российской империи запретила публиковать в единственной тогда в провинции газете «Губернских ведомостях» статьи палеонтологов о находках окаменелых остатков древнейшей фауны. Дескать, они противоречат Ветхому Завету, его версии сотворения мира. Полным и вредным анахронизмом выглядят продолжающиеся нападки на теорию Дарвина и другие научные взгляды как якобы безбожные. Ни один из критиков того же дарвинизма не способен даже сдать по нему зачёта. Как видно, позиция церкви меняется мало с тех времён, когда за научные мысли сожгли Джордано Бруно и принудили к покаянию Галилео Галилея. Тащить в современную школу религиозные догмы бесполезно и недальновидно.

Между тем, религиозное воспитание и особенно образование при желании вполне доступно на уровне самой семьи и церковно-приходских, конфессионализованных школ. А в государственных школах целесообразно *изучать основы всех мировых и национальных религий*, причем на добровольной, факультативной основе. Этот простой вывод никак не может утвердиться ни в общественном, ни в государственном сознании.

Указанным или любым другим преувеличениям, искажениям религиозно-церковного компонента нашей жизни противостоит выстраданный и завоёванный передовым человечеством **принцип свободы совести**. Он закреплён в действующей Конституции Российской Федерации (1993 г.), которая среди «прав и свобод человека и гражданина» выделяет, согласно статьям 14 и 28, следующие положения: «Российская Федерация — светское государство, в котором никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. ... Каждому гражданину Российской Федерации гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними».

Право на свободу вероисповедания, наравне с правом на свободомыслие в религиозных вопросах, конкретизировано в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятом Государственной Думой осенью 1997 г. — после жарких споров о нём законодателей разных фракций, президентской стороны и представителей общественности. Некоторые из последних справедливо указывали на чрезмерные преимущества, предоставляемые этим законом отдельным конфессиям, признанным законодателями наиболее традиционными для России — буддизму, иудаизму, исламу, православию (исключив из таковых католицизм и ряд протестантских организаций, что выглядит явно несправедливым угождением православию, исламу, иудаизму и буддизму).

Дискуссия по поводу улучшения законодательства о свободе совести не меняет самого важного принципа в данной области, давно принятого передовыми странами Западной Европы и Америки: там церковь законодательно отделена от государства, а государственная школа от церкви. Отправление религиозных обрядов, церковное образование и воспитание — *частное дело граждан*, их семей и общественных объединений соответствующего толка. Безусловно уважая официально признанные конфессии, создавая благоприятные условия для их существования, государство и его представители обязаны обеспечивать равенство

прав и обязанностей разных вероисповеданий. В обязанности государства входит и подавление экстремистских, фанатических проявлений со стороны отдельных религиозных групп (так называемых *тоталитарных сект*, дающих о себе знать и в России — вспомним японскую «Аум сёнрикё», устроившую газовые атаки в токийском метро и закупувавшую оружие в нашей стране; замороженное «Белое Братство», объявившее «конец света» и пошедшее на штурм православных храмов в Киеве; импортных «Свидетелей Иеговы», запрещающих своим adeptам, в частности, сдавать кровь на анализы и переливать её; исламских экстремистов вроде ваххабитов на Кавказе, вторгшихся осенью 1999 г. из Чечни в Дагестан с оружием в руках и устраивающих взрывы в российских городах; т.п. ужасные «религии» с их призывами и попытками к прямому насилию для достижения своих извращённых ценностей).

В действительности, *роль религии в истории человечества противоречива*, соткана из светлых и тёмных моментов, которые парадоксальным образом предполагали друг друга. Вера не могла бы помочь бедным (прежде всего духовно) и страдающим людям, не ограничив их же в каком-то отношении, порой — чрезмерно. Не случайно больше всего верующих среди наименее грамотных и наиболее уязвимых слоёв населения. С помощью религии они стремятся как-то компенсировать свою ущербность.

Вместе с тем надо признать, что именно благодаря религии, особенно её мировым вариантам (буддизму, исламу, христианству) оказалась внедрена в массовое сознание **идея гуманизма**. Эта идея предполагает человека, его жизнь и счастье высшей ценностью бытия, неизменной ни на какие другие ценности и блага мира. В животном мире царствует слепой отбор сильнейших и удачливых особей в беспощадной борьбе за существование. В первобытном, примитивном обществе нормы морали языческого типа распространяются только на кровных родственников, да и то от слабейших из них при экстремальных обстоятельствах (голод, прочие стихийные бедствия) дикари избавляются без особых сантиментов (общеславянское слово «старик» происходит, между прочим, от глагола «оставлять» — беспомощных членов клана при перекочёвках). Род,

племя — выше каждого из своих членов. Что же говорить о чужаках? Они вообще не люди. Побольше бы их скальпов сушилось в нашем вигваме.

Мировые же религии с помощью тезиса о бессмертной, спасаемой для вечной жизни с Божией помощью душе человека вывели его судьбу из-под власти волчьих законов выживания сильнейшего. «Чем больше ты убьёшь чужаков — тем лучше» — призывает соплеменников любой вариант язычества. «Око за око, зуб за зуб» — ограничивают кровную месть национальные религии. «Какой мерою мерите, такой и вам отмерится» — возразил герой Нового Завета христианства Иисус Христос на эту ветхозаветную норму. И призвал: «Простите и возлюбите врагов ваших». Вам же, дескать, от этого лучше будет.

Заповеди религиозной морали не в силах, конечно, полностью раз и навсегда изменить к лучшему поведение людей. Преступления, обман, угнетение человека человеком остаются навсегда, но в свете религии меняется отношение к этим язвам жизни общественного мнения. Понятие греха, надежда на загробное воздаяние воодушевляют убогих людей, активизируют совесть их более сильных гонителей. Церковь во все времена выступает посредником между разными слоями общества, способствует примирению между ними, смягчению граней богатства и бедности, здоровья и болезни, удачи и несчастья. Даже Маркс соглашался со своим учителем Людвигом Фейербахом в том, что религия — «сердце в наш бессердечный век, дух бездушных порядков».

Вместе с тем, отдельные конфессии и особенно некоторые церковники, проповедуя смирение и примирение, то и дело теряют чувство реальности и впадают в ханжество, демонстрируют узость кругозора и аллергию к прогрессу знания (как в случае с гонениями католицизма на все виды контрацепции, его же требование запретить аборт и научные опыты над животными, начиная с генной инженерии). Впрочем, их призывы такого рода бесполезны, поскольку заставляют относиться к прогрессу знаний и техники с большей осторожностью.

Гораздо хуже церковные поощрения терроризма. «Священная война против неверных» — ужасная реальность многих веков истории и наших дней.

Ценя свою религию, стоит ли почитать басурманами, безбожниками апологетов других вариантов веры? В лучшем романе Редьярда Киплинга «Ким» главный герой — ирландский мальчик, осиротевший младенцем и выросший в самой пёстрой по народонаселению стране — Индии. Один из его наставников в Большой Игре (шпионской разведке на просторах Евразии), афганский пуштун, конский барышник Махбуб Али советует: «Среди сахибов никогда не забывай, что ты сахиб, среди людей Хинда всегда помни, что ты... — Он сделал паузу и умолк, загадочно улыбаясь.

— Кто же я? Мусульманин, индус, джайн или буддист? ...

— Ты, без сомнения, неверующий и потому будешь проклят. Так говорит мой закон, или мне кажется, что он так говорит. Но, помимо этого, ты мой Дружок Всего мира, и я люблю тебя. Так говорит моё сердце. Все эти веры — всё равно что лошади. Мудрый человек знает, что лошадь — хорошая скотина, из каждой можно извлечь пользу. Что касается меня, то, хотя я хороший суннит и ненавижу людей [шиитов] из Тираха, я держусь того же мнения обо всех верах. Ясное дело, что катхлаварская кобыла, оторванная от песков её родины и приведённая в западный Бенгал, захромает. ... Поэтому в сердце своём я говорю, что все веры подобны лошадям. Каждая годится для своей родины.

— Но мой лама говорит совсем другое!

— О, он старый мечтатель из Бхотияла...» (*Киплинг Р.* Ким. М., 2002. С. 127).

Когда-то именно на религиозной основе появились и закрепились в большинстве регионов Земли главные достижения цивилизации — письменность, книжность, городская архитектура, изобразительное и музыкальное искусства, здравоохранение и многое другое полезное людям. Первыми писателями, историками-летописцами, архитекторами, иконописцами, философами, врачами нешаманского типа на Руси, положим, были лица духовного звания. Создатели славянской азбуки византийские монахи Кирилл и Мефодий, основоположник русского монашества Феодосий Печерский, его послушник Нестор-летописец, черноризец иконописец Андрей Рублёв, реформатор православия патриарх Никон и протопоп Аввакум, епископ-хирург Лука (Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий), не так давно скончавшийся архи-

епископ Питирим (Нечаев), многие другие церковники стали просветителями и духовными лидерами русского народа. Ещё большее число деятелей национальной культуры вдохновлялись в своём творчестве религиозными идеями. Правда, не всегда канонически ими понимаемыми. Русская православная церковь имела серьёзные претензии к первому философу России Владимиру Соловьёву и ко Льву Толстому, к Николаю Лескову и Илье Репину. Как бы то ни было, все они творили в культурном круге православия, христианства.

С другой стороны, та же самая церковь периодически практиковала нападки на отдельные проявления светской культуры, мирской жизни, доходившие до прямых репрессий действительных или мнимых противников веры, запрета передовых знаний и технологий, как якобы богопротивных. Ещё больше жертв принесли любому народу межконфессиональные распри, поощрявшие гражданские и захватнические войны. Русская православная церковь в отдельные моменты своей истории сжигала на кострах раскольников-староверов, эксплуатировала монастырских крестьян, освящала «крестовые походы» против «инородцев» Средней Азии, Сибири, Казахстана, Крайнего Севера, поставляла секретных осведомителей КГБ, поддерживала прочие тоталитарные действия властей.

Надо признать, что сегодня церковь извлекает определённые уроки из своей собственной истории и постепенно отказывается от наиболее абсурдных сторон своей догматики, которая модернизируется (так Ватикан недавно оправдал Галилея и Джордано Бруно; православие осудило синодальную практику своего огосударствления от Петра Великого до Николая II; и тому подобные тёмные страницы своего прошлого). Тем не менее, эти рациональные и толерантные тенденции современной теологии и церковной практики то и дело заглушаются необоснованными претензиями церковников на духовную монополию в культуре и образовании. На разного рода церковно-мирских мероприятиях (вроде Рождественских чтений, Русских соборов и т.п.) тон задают малокультурные люди или же политические конъюнктуристы. В этой ситуации свое веское слово способна социальная, неклассическая эпистемология. В тезисном изложении ее аргументация представляется мне таким образом.

Религия, как и её «старшая сестра» мифология, состоит в духовном родстве с философией и даже с их самой «младшей сестрой» — наукой потому, что все они стремятся сформулировать некие общие понятия и выводы относительно человека и мира, в котором тот живёт и действует. Каждая из названных сфер духовной культуры помогает людям как-то справиться с абсурдом и безысходностью их существования. Однако у каждой из этих форм сознания свои *критерии достоверности используемого ими знания*. В науке (хоть в физике, хоть в истории) возможно убедительно для всех вменяемых желающих лиц установить те или иные факты (например, те, что вода состоит из водорода и кислорода, а князя Андрея Боголюбского убили заговорщики). В философии же и в религии единых критериев истинности знания нет. Они обращены ведь к иному рода вопросам. Однако если к философии неприменимы эмпирические критерии, то применимы теоретические. Не факты, а логические аргументы позволяют нам выбирать ту или иную философскую интерпретацию как наиболее убедительную (скажем, материалистическое, идеалистическое или плюралистическое объяснение устройства природы или хода истории общества). Что касается религии, то здесь ни эмпирическое, ни теоретическое доказательства не внесут согласия — консенсуса. Допустим, историк докажет, что библейский Моисей на самом деле совершал те поступки, что описаны в соответствующих книгах Ветхого завета. Но как быть с утверждениями этого вождя еврейского народа о том, что сам Бог сообщал ему религиозные истины? Что сухой куст загорелся по воле бога, а не просто от удара молнии? Христос ходил по воде? Мохаммед летал на волшебном коне с одного континента на другой? А до них и то, и другое проделывал Будда? Обычным путём такие утверждения проверить нельзя. В них можно или верить (признавать), или нет (отрицать), или сомневаться (воздерживаться от окончательного вывода), или игнорировать. Сторонники всех этих решений могут спорить до бесконечности, но не переубедят друг друга. Что же, если религия недоказуема обычными путями, значит она в отличие от философии и от науки — просто «обман трудящихся»? Не будем спешить с выводами.

И наука, и философия стремятся к общим, типичным, закономерным сторонам бытия. Их не интересуют отдельные случайности, единичные образчики чего бы то ни было. Использование общих знаний рано или поздно, так или иначе позволяет улучшить жизнь множеству людей. Но человеку всего этого мало. Ведь каждый из нас и есть то самое единичное, неповторимое явление. Наука объяснит, допустим, почему и как погибают или исцеляются от разных болезней пациенты. Философия растолкует, как можно в принципе понимать счастье и горе. Но ни наука, ни философия не берутся объяснить данному человеку, почему именно он сейчас наслаждается или страдает, живёт или умирает. Здесь нет правил, принципов, законов. Есть более или менее осознанный выбор между целым спектром вариантов бытия и небытия. Речь идёт не о мелочах нашего быта, а о важнейших устоях личности, переломных пунктах на её жизненном пути. Осознанное человеком его собственное бытие можно назвать *экзистенцией* (лат. *exsistentia*). Согласно Мартину Хайдеггеру, экзистенция — это «бытие того сущего, которое открыто для откровенности бытия, в котором оно находится благодаря тому, что переносит её». Для усвоения такого рода экзистенциальных вопросов — быть или не быть? как быть? зачем именно так? — и предназначена религия (или её антипод — атеизм). Без осмысления этих вопросов жизнь быстро превратится в полный мрак и абсурд. Растает воля к жизни.

Только **личный духовный опыт как субъективное переживание некоего откровения** способен служить основанием для выбора той или иной разновидности веры (конфессии) или же неверия (свободомыслия). Верующий соотносит своё внутреннее состояние с внешним поведением, поэтому его вера по-своему реальна. Соответственно, иные душевные переживания поведут кого-то к отказу от *религиозной* веры. Поэтому навязать веру или безверие со стороны весьма затруднительно, особенно для психически здорового человека. Но отрицать реальность искренней веры вообще не приходится. Случаи ханжеского притворства здесь рано или поздно разоблачаются несоответствием декларируемых взглядов и поступков. (Вспомним бессмертный образ мольеровского Тартюфа и тому подобных лицемеров.)

Понятие священного (сакрального) вообще-то шире религии. Священными, то есть предельно ценными для человека, обычно являются не только боги и храмы, но и родство, родина, здоровье, богатство, удача и много чего ещё в жизни и культуре. Но эти понятия тесно взаимосвязаны: именно религия социализирует, упорядочивает потребность людей в поклонении чему-то высшему, запредельному по отношению к их житейскому миру.

По изложенной причине — разницы критериев истины для разного рода выводов единая **дефиниция религии** невозможна и не нужна. Необходимо учесть разные, но самые типичные, причём сущностные её определения. Даваемые, так сказать, извне и изнутри веры в Бога, с точки зрения науки и с позиций остальной культуры.

Итак, *первое* — **богословское определение религии** даётсЯ обычно с точки зрения неё самой. В этом случае имеется в виду *путь к спасению человеческой души* через её единение с неким высшим творящим началом всего бытия. Проще говоря — *вера в Бога* и какие-то жертвоприношения ему. По словам русского философа, ставшего священником, Сергея Николаевича Булгакова (1871—1944), «религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом». Недаром одна из возможных этимологий термина относит его появление к латинскому слову «religare» — «связь, объединение» (сторонников определённой конфессии между собой и с предметом их поклонения). Тут — *антропология религии*, т.е. её человеческое предназначение.

Второе — **научное определение религии** предпринимается, что называется, со стороны, — с позиций гуманитарных наук (истории, социологии, культурологии), для которых религия — одно из общественных явлений, разновидность мировосприятия людей. С этих позиций религиозная вера предполагает *мысленное удвоение мира* на реальный, «тварный» и идеальный, божественный. Посюсторонний и потусторонний (трансцендентный). Из чего логически следуют поиски взаимодействий между этими двумя горизонтами существования мира и человека. По словам первого русского марксиста Георгия Валентиновича Плеханова (1856—1918), любая религиозность предполагает *веру в сверхъестественное*. Это, можно сказать, *психологическая сторона* религии, её сугубо *личностное* измерение.

С другой стороны, религия служит не только каждому верующему в отдельности, но и всему обществу. Она удовлетворяет глубокую потребность множества людей в некой сакрализации (освящении, ритуализации) каких-то моментов, сторон своей жизни. Здесь открывается другая — *социальная сторона* религии. Человеку свойственно поклоняться высшим силам, откупаться от опасностей судьбы. Наиболее естественные формы удовлетворения такого рода потребностей представляет собой религия. Богослужение в храме представляет собой демонстрацию солидарности единомышленников, сограждан. Их самых благородных помыслов и чувств. Дома или на улице, в центрах досуга и развлечений такого эффекта не добиться. Поэтому для многих верующих церковь — своего рода *общественный клуб*, где можно людей посмотреть и себя показать в наиболее выгодном свете. Такая народная психотерапия — молитва, исповедь, вся прочая обрядность поддерживают самоуважение личности, помогают преодолеть опасные переживания.

В любой религии совмещаются нравственные и эстетические моменты. Призывы к добру и справедливости здесь звучат в блеске личных амулетов, красках икон, звуках литургии, пропорциях храмовых зданий, эффектности облачений священнослужителей и прочих произведений церковного искусства. Вера в некие святые вбирает в себя длительную историю народа, традиции его *культуры*.

Примерно так мне видится правильное согласование политических, юридических, педагогических, мировоззренческих ценностей, которые рождаются религией и смежными с ней областями духовной культуры, прежде всего наукой. Поэтому я лично с равным пиететом отношусь и действительно просвещенным иерархам церкви (вроде уже упоминавшегося митрополита Питирима (Нечаева), полноценной замены которому на горизонте нынешней РПЦ мне, к сожалению, не видится), и к выдающимся ученым скептикам вроде Нобелевского лауреата Виталия Лазаревича Гинзбурга. Пусть у каждого из них будет своя «паства», а государство обеспечит для подрастающих поколений наших сограждан свободный выбор примкнуть к той или другой позиции (или оппозиции) в отношении веры и на-

учного знания. Соотношение тех и других — просвещенных и культурных верующих, либо мистиков дурного пошиба; верующих, свободомыслящих и атеистов; религиозных фанатиков и «неистовых ревнителей» антиклерикализма — ясно показывает стадию развития того или другого социума, его государственности и общественности.

ПРОБЛЕМА ЧУДА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО И ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Victor Lega

The problem of miracle in terms of modern science and Christianity

Miracle is a basic concept in Christianity. However, in our era of high technologies many people don't believe in miracles, they think that faith and miracles contradict science. This atheistic claim stems from the wrong understanding of the essence of modern science and the wrong definition of miracle. Miracle is considered to be something that science can't explain yet. But it can't be accepted as a definition because in atheistic view there any miracles can be explained in terms of science, at least in the future.

It is very difficult to define a miracle. It is noteworthy that miracles occur quite rarely. Miracles have a deep impression on people's minds. They often contravene the regular course of events or even the laws of nature. But the existence of the laws of nature, which is one of the basic postulates of modern science, is by no means evident.

This postulate didn't exist in the ancient world, it appeared only in Christianity, which affirmed that the world had only one Creator and that nothing could happen randomly, without His eternal will. In Modern Times there appeared affirmations that God rules over the world with His laws and these laws are conceivable. Thus, science set itself not against religious views of the world but against the conception of the world as a combination of absolutely inconceivable and randomly happening events.

Divine ruling over the world may demonstrate itself in different ways: either by constant intervening in the normal course of nature with some laws which can be comprehended by science, or by non-recurring interference which people may treat as a miracle. In God's interaction with the world as a whole, miracle and law do not contradict each other, they are two different ways of God's acting on the world. The miracle is not a mere violation of the law, it is God's decree. God participates in

people's lives; He gives them signs by way of miracles directing them to salvation. The most unusual phenomena, which contradict the laws of nature and at the same time occur very seldom, seem miraculous to people. However, this violation of the laws of nature is superficial, as both law and miracle have one common reason which is to be found outside our world.

Без веры в чудо не может существовать ни одна религия. Христианство, конечно же, не является здесь исключением. И даже более того, можно сказать, что христианство *основано* на вере в чудо – в чудо Воплощения Бога, Его смерти на кресте и воскресения. Чудесами наполнены и Евангелия, и книга Деяний Апостолов; святые отцы и учителя Церкви, мученики и подвижники наделялись даром чудотворения. Так что чудо для христианина – это не только далекая история, но вся его жизнь. Ведь, например, что такое молитва как не вера в то, что Бог может явить чудо для молящегося. Поэтому очевидно, что без веры в чудо невозможно быть настоящим христианином.

Однако эта простая и понятная мысль порождает множество недоумений и парадоксов. Если сам Спаситель творил чудеса, укрепляя веру людей и подтверждая то, что Он – Сын Божий, то почему Он часто отказывался творить чудо и даже осуждал людей, жаждущих только чудес? И для чего Бог творит в мире чудеса? Неужели мир, созданный Им, не столь совершенен, так что Бог вынужден каждый раз вмешиваться в установленный Им порядок и поправлять его Своим вмешательством? В последние века это осознание парадоксальности и кажущейся противоразумности чуда стала столь распространенной, что почти повсеместно распространилось убеждение, что «чудес не бывает», что вера в чудо – это следствие или невежества, или сознательного заблуждения, что рост научного знания в конце концов приведет к «прозрению» человечества и отказу от религиозных предрассудков. О том, насколько это мнение противоречиво (не парадоксально, а именно противоречиво), скажем чуть позже.

Чтобы разобраться во всех этих парадоксах и противоречиях, необходимо, во-первых, четко определить, что такое чудо, а во-вторых, посмотреть, как вера в чудо входит в контекст об-

щего мировоззрения эпохи, ибо очевидно, что сама эта вера или неверие определяются многими гораздо более общими мировоззренческими посылками.

Определение чуда

Понятие чуда представляется столь очевидным, что, кажется, и определять-то его не надо. И поэтому удивляет часто встречающаяся несогласованность в определениях. Отчасти это объясняется тем, что в определение включают и некоторые положения, выходящие за рамки собственно определения и являющиеся, скорее, теоретическими постулатами, т.е. тем, что еще требуется доказать. Поскольку чудо – это феномен религиозной жизни, то и подход к понятию чуда возможен либо с атеистической, либо с религиозной точки зрения. Христианское богословие утверждает, что «чудеса – это поразительные действия или события, имеющие истинную причину вне естественных сил и законов природы, в сверхъестественном действии Божиим, совершаемые Богом для достижения тех или иных целей»¹. Недостатком такого определения является то, что оно неприемлемо для атеиста, ведь очевидно, что, поскольку он будет отрицать бытие Божие, то станет отрицать и реальность чудес. Настоящее же определение чуда должно быть понятно любому человеку, даже отрицающему существование чудес и бытие Бога. Согласно же атеистической точке зрения чудом называется лишь то, что до сих пор еще не познано. Очевидно, что это тоже не есть определение по своей сути, ибо в действительности оно говорит лишь то, что чудес не бывает и что любое чудо можно в принципе объяснить – по крайней мере, в будущем. В нем предполагается, что каждому понятно, что такое чудо, и поэтому само нуждается в определении чуда.

Можно ли преодолеть недостатки данных определений и попытаться найти то, что объединило бы в понимании чуда как тех, кто признаёт их реальность, так и тех, кто их отрицает? Для этого попытаемся найти такие свойства событий, называемых чудесными, которые удовлетворяли бы обе стороны.

1) Прежде всего, необходимо отметить, что чудеса *чрезвычайно редки*, а некоторые (например евангельские) вообще единичны. На этот факт обращал внимание, например, ньютоновец Кларк, считавший это свойство главным, достаточным в понимании чуда и писавший Лейбницу, что чудо — это просто редко наблюдаемое явление². Лейбниц возражал Кларку, указывая, что в этом случае исчезает различие между чудесным и естественным, ведь и среди естественных событий существуют редко встречающиеся. «В конце концов все тогда будет одинаково естественным или так же одинаково чудесным»³, — писал Лейбниц. Немногом ранее, в XVI в., на редкость как существенное свойство чуда указывал П. Помпонаци: «Чудеса же — не потому чудеса, что они происходят полностью против природы и помимо порядка небесных тел, но потому они называются чудесами, что непривычны и случаются крайне редко и не по обычному ходу природы, а на протяжении длительных периодов времени»⁴. А если чудом считать то, что случается редко, иронически писал еще Цицерон, то и мудрый человек — чудо⁵. Следовательно, редкость — не единственное свойство чудесного события. Это лишь внешняя сторона чудесного явления, и поэтому назовем ее *феноменологическим* свойством чуда.

2) Необходимым свойство чуда является его необычность. Оно обращает на себя внимание человека, удивляет, поражает его, вводит в состояние недоумения. Примером такого словопотребления является, например, выражение «семь чудес света». Разумеется, ни египетские пирамиды, ни Колосс Родосский не являются собственно чудесами, но в силу своей поразительности они справедливо были удостоены этого наименования. Можно назвать это свойство чуда *психологическим*.

3) Чудо потому поражает человека, что оно нарушает привычный ход событий, очень часто даже нарушает казалось бы незыблемые законы природы. Поэтому довольно часто определяют чудо как «явление, противоречащее законам природы»⁶. В таком подходе явно присутствует стремление проникнуть в сущность чудесного, поэтому назовем его *сущностным* свойством чуда. Чудесное явление противоречит законам (или одному закону) природы и именно этим оно и поражает человека. Чудо хождения по водам и чудо вознесения явно противоречат закону

всемирного тяготения, чуда исцеления — законам медицины, чудо умножения хлебов — закону сохранения материи, а чудо преображения — всем вообще мыслимым законам. Конечно, эти явления сопровождалось другими явлениями, совершавшимися в соответствии с законами. Так, хлеба и рыба не летали по воздуху, а лежали в корзинах, возносившийся Иисус Христос не мог быть виден сквозь облако, а шедший по водам Спаситель шел по волнующемуся морю. Рассудочный человеческий ум не способен вместить в себя и понять это противоречие, и вывод, который он делает, логичен с точки зрения формальной логики — или-или. Или весь мир закономерен, и чудес не бывает; или весь мир чудесен — наука ложна и не нужна для спасения души. С одной стороны, научное материалистическое мировоззрение, отрицающее чудо, вполне логично, но не увязывается с многочисленными фактами чудес (и евангельских, и современных). Таким образом, материалист, считающий ощущения первым и основным источником познания, противоречит сам себе, отрицая достоверность некоторых явлений на основе рассудочных аргументов, уподобляясь чеховскому автору письма к соседу-астроному по поводу пятен на Солнце. С другой стороны, отрицание науки и вера в реальность чудес также не может выдержать критики, ибо достижения науки и техники всем слишком хорошо известны, и пользуются ими все, даже те, кто отрицает их полезность. Часто это противопоставление распространяется не только на материальный мир. Многие люди, понимая, что кроме чувственного мира существует и мир духовный, но, не умея мыслить сообразно иным реалиям, переносят метод рассуждения, присущий материальному миру, на весь мир — и материальный, и духовный. Что из этого получается, слишком хорошо известно: вера в общую закономерность порождает разного рода астрологические учения, утверждающие всеобщий и полный детерминизм. Однако возможно и обратное, когда метод, присущий духовному миру, применяют к миру материальному — а с верой в общую чудесность связаны и оккультизм, и демонизм, и колдовство и т.п.

Таким образом, из трех признаков чуда самым сильным является, конечно, его противоречие законам природы. Поэтому ясно, что понятие чуда невозможно понять, не разобравшись, прежде всего, в том, что такое закон природы.

Чудо и возникновение науки Нового времени

Существование законов природы, которые можно познать и выразить в виде математических формул, есть один из главных постулатов современной науки. Но необходимо отметить, что естественнонаучная картина мира присуща отнюдь не всему населению Земли, и существовала она не всегда. Возникает это мировоззрение в тот момент, когда появляется наука в современном ее понимании – в христианской Европе в XVI–XVII вв., и ни в буддийской Азии, ни в мусульманских странах научное мировоззрение не возникает. Этому имеется множество причин. И главная среди них – та, что наука возникает в борьбе с аристотелевской физикой как следствие применения некоторых положений христианства для понимания природы. Христианство впервые провозгласило всем людям, что у нашего мира есть один Творец и Промыслитель, что все в мире происходит не случайно, не стихийно, не хаотично, а по Его извечному слову, который понимается как закон природы. Аристотелевская физика полностью доверяла чувственному опыту, дающему знания только о частных явлениях, и совершенно исключала применение математики в познании природы, поскольку предмет математики (существующее несамостоятельно и неподвижное) совершенно отличен от предмета физики (существующее самостоятельно и подвижное). Поэтому в физике Аристотеля отсутствовало понятие закона природы, выраженного математическим образом, ведь, во-первых, закон как некое общее правило, применимое ко всему миру, не может быть познан чувствами, а во-вторых, математика не имеет отношения к познанию природы. Показательно, что ни один древнегреческий философ не размышлял и о чуде как о некоей проблеме: Цицерон, например, вообще отвергал существование чудес, объясняя мнение о них случайностями и незнанием действительных причин. «То, что не может произойти, никогда не происходит; то, что может, – не чудо»⁷. Живший во II в. после Р.Х. философ-скептик Секст Эмпирик, разбирая практически все существовавшие доказательства бытия Бога и их опровержения, даже не упомянул о том, что таким доказательством может быть чудо.

В христианском же богословии (которое естественно включало в себя учение о чудесах), наоборот, понятие закона природы было широко распространено. Например, свт. Василий Великий в толковании на Шестоднев пишет: «...в сих творениях людьми, имеющими ум, созерцательно постигнутый закон служит восполнением к славословию Творца... и она (сотворенная природа. — *В.Л.*), по вложенным в нее законам, стройно возносит песнопение Творцу»⁸. Свт. Григорий Богослов также говорит, что существует «Божий закон, прекрасно установленный для всего творения и видимого, и сверхчувственного», и что этот «закон... дан однажды, действие же и ныне постоянно продолжается»⁹.

Замысел Бога о мире к тому же не является полной тайной для людей. Во-первых, мы знаем об этом из книг Священного Писания и из учения Церкви, когда сам Бог посвящает нас в Свои замыслы о мире, а во-вторых, сам человек, будучи образом и подобием Божиим, может познавать некоторые Его законы, которые Он может открыть нашему разуму. В новое время в западной Европе эти положения стали утверждениями о том, что Бог правит миром посредством своих законов, а человек может эти законы познать. Эти утверждения развивались такими мыслителями — основоположниками современного научного мировоззрения, как Галилей, Ньютон, Кеплер, Декарт и др. Так, Декарт пишет: «Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами природы»¹⁰. Подобная же мысль встречается у Лейбница: «Бог правит во славу Себе телами как машинами наподобие зодчего — по законам количества, или математическим»¹¹. Таким образом, научное мировоззрение во времена своего становления противопоставляло себя не религиозному взгляду на мир, а представлениям о мире как о хаосе, наборе случайных событий, которые совершенно непостижимы для человека. Научный взгляд на мир не только не отрицал религиозный, а наоборот, он основывался на том положении, что мир существует и развивается лишь благодаря Божественному управлению. Этот взгляд помогает понять, почему мир закономерен, почему законы одинаковы во всей вселенной, почему они выражаются на математическом языке и почему они по-

знаваемы. Современные ученые, отказавшиеся от идеи о божественной причине законов, оказываются в странном положении: они сами не уверены, насколько обосновано их убеждение в существовании законов природы. Так, известнейший физик XX в., Ричард Фейнман, пишет: «Почему природа позволяет нам по наблюдениям за одной ее частью догадываться о том, что происходит повсюду? Конечно, это не научный вопрос; я не знаю, как на него правильно ответить»¹². Именно поэтому А.Эйнштейн утверждает необходимость религии для того, чтобы наука имела твердое основание: «Там, где отсутствует это чувство (религиозное чувство, вера в рациональную природу реальности. — *В.Л.*), наука вырождается в бесплодную эмпирию»¹³, и поэтому «в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди»¹⁴.

Божественное управление миром может идти по-разному: либо путем постоянного воздействия на него путем задания ему неких законов, постигаемых наукой, либо посредством разового вмешательства в ход событий, что людям будет представляться как некое чудо. В общей картине взаимодействия Бога и мира чудо и закон — не противоположности, а два различных пути воздействия Бога на мир. Разумеется, это предполагает представление о Боге как о личном Существе, а не некоем безличном мировом Разуме, ибо для совершения разового действия, каким является чудо, необходима воля, имеющаяся лишь у личности.

Однако переход от святоотеческого понимания того, что Бог правит миром посредством Своих законов, к научному утверждению о существовании и познаваемости законов природы, был не столь простым. В средние века практически не было интереса к познанию природы. Этот интерес появляется в эпоху Возрождения, но в довольно оригинальном виде. Природа, интересовавшая таких мыслителей XVI в., как Парацельс, Кампанелла, Флудд, Дж. Бруно, мыслилась пантеистически и органистически. Мир мыслился по аналогии с живым организмом, в котором нет никакой определенности. Природа — это сфера деятельности жизненных духов. Этот взгляд помогает натурфилософам объяснять различные необычные явления, существование которых они вполне признают, не при помощи богов и демонов, а исходя самой природы. Магия натурализу-

ется, в природе возможно всё, даже воскресение из мертвых. В таком мире невозможно существование законов природы, поэтому, можно сказать, что ренессансная натурфилософия была «эпистемологическим препятствием» новой науке. Но в таком мире невозможно и существование чудес, поэтому натурфилософия была несовместима и с христианским учением. Поэтому, как пишет В.П. Визгин, «в вопросе о чуде наука и религия идут рука об руку: христианской ортодоксии было необходимо отстоять идею чуда, а науке нужно было покончить с магией и анимизмом. Интересы новой — механистической — науки и христианской религии здесь совпадали... защита чуда — пусть это и покажется кому-то парадоксом — оказалась и защитой науки от возрожденческого паннатурализма с его естественной магией. И у религии, и у науки в это время был общий сильный противник, несущий угрозу им обеим»¹⁵.

Развитие науки, приносящее свои позитивные плоды, приводило, однако, не столько к пониманию удивительной мудрости Божией, не к Его прославлению и величанию, сколько к другим результатам. Секуляризм и так называемое свободомыслие порождали еретические псевдохристианские построения типа деистических и пантеистических концепций, в которых отрицался либо промысел Божий, как в деизме, либо Его личное воздействие на мир, как в пантеизме. Но и в том, и в другом случае результат один — представление о законе, управляющем миром, все более и более о материализовывалось, отрывалось от понятия о Боге. Возникало мнение, что естественные законы есть лишь некое свойство, атрибут материи. Такая концепция, естественно, не могла соединить представление о всеобщей детерминированности явлений с принципом чудесного нарушения этих закономерностей, и выбор, при успехе научного прогресса, делался, к сожалению, не в пользу христианства.

Идеалы научного познания мира овладевают и умами философов. В научном (главным образом, естественнонаучном, и прежде всего физическом и математическом) методе видят они залог и гарантию достижения истины. Применение этого метода в философии для познания сущности мира, его познаваемости и, в конце концов, для постижения цели человеческой жизни должно, по мнению этих философов, научно, т.е. одно-

значно решить поставленную задачу. Наиболее последовательно этот метод в философии применил Б.Спиноза, в «Этике» распространив принцип детерминизма на все явления, в том числе и на человеческую жизнь. Не случайно именно Спиноза явился одним из наиболее последовательных и серьезных критиков реальности библейских чудес. Отождествив Бога и природу, Божественный разум и физические законы, Спиноза утверждал, что «если бы люди ясно познали весь порядок природы, они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика». В принципе верно замечая, что законы природы суть решения Бога, Спиноза опрометчиво свел *все* решения и воления Бога, а следовательно, и промысел Божий, к порядку природы, отказав Богу в Его личности и, следовательно, в других Его деяниях. Вывод, который делает Спиноза в «Богословско-политическом трактате», закономерен: «Чудо, будет ли оно противо- или сверхъестественно, есть чистый абсурд»¹⁶. В последующей философии, ориентированной на науку, особенно позитивизме, понятие чуда вообще не рассматривается. Сейчас все более распространяется атеистическое понимание чуда как того, что еще не объяснено с позиции науки. Считается, что даже те явления, которые действительно выглядят как противоречащие уже открытым законам, все равно могут быть объяснены при помощи еще неоткрытых законов. В качестве примера приводят отношение релятивистской и нерелятивистской физики, указывая на их якобы имеющее место противоречие. В такой постановке вопроса не замечают главного: наука — это целостная система, одно ее положение не может противоречить другому. Ньютоновская механика не противоречит эйнштейновской, а является ее частным случаем. Поэтому можно сказать, что если есть некое явление, которое противоречит хотя бы одному закону природы, то оно противоречит всему строю физического знания.

Спинозовские нападки на христианство шли с позиции его пантеизма. Следующий значительный удар по христианской концепции чуда, но уже с позиции скептицизма и сенсуализма, нанес шотландский философ Давид Юм. Согласно его мнению, невозможно познание причинно-следственных связей в мире, поскольку в опыте фиксируются лишь сами события, а

не их связь друг с другом. Все люди, по мнению Д.Юма, впадают в ошибку *post hoc ergo propter hoc* («после этого, значит по причине этого»), и убеждение в существовании причинно-следственных связей (а значит и законов природы) есть следствие человеческой фантазии, того, что Юм назвал «верой». Следствием человеческой фантазии является и вера в чудеса. Но если вера в закономерность природы имеет под собой объективные данные нашего разума (мысль, развитая впоследствии И.Кантом), то вера в чудеса основана лишь на слабостях людей — в склонности ко всему необычному и способности лгать. И поскольку собственно *связь* между причиной и следствием чувственным путем не познается, и в этом трудно не согласиться с Юмом, то невозможно так же чувственно установить и связь между чудесным явлением и его Причиной, т.е. Богом. В последующей философии, ориентированной на науку, особенно позитивизме, понятие чуда вообще не рассматривается.

Христианское учение о чуде

Из сенсуалистических рассуждений следует чрезвычайно важный вывод о том, что чудо, сколь необычно бы оно ни было, не может быть свидетельством о Боге, непосредственным доказательством Его бытия и действия в мире. Поэтому «удостоверение с помощью чудес, — по выражению Гегеля, — есть лишь первый, случайный образ веры. Подлинная вера покоится в духе истины»¹⁷. Это, так сказать, философское объяснение того факта, почему Господь не творил чудеса там, где не видел веры в Него. Действительно, Христос исцелил слепых только тогда, когда услышал от них, что они верят в Его способность творить чудеса (Мф. 9; 28–30), не сошел с креста, хотя Его об этом просили первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, которые, насмехаясь, говорили: «других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Мф. 27; 42). Этому нежеланию Иисуса Христа делать чудеса, а, сделав, просить свидетелей чуда не говорить об этом никому, имеется несколько объяснений. Во-первых, чудо будет бессмысленно, оно не достигнет своей цели, так как тот, кто не захочет поверить в чудо, всегда

постарается увидеть в этом событии некие вполне естественные причины. Даже если таким чудом будет уж нечто из ряда вон выходящее, например воскресение мертвого, то, как говорит Спаситель в притче о богаче и Лазаре, «если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. 16; 31). В этой притче можно увидеть пророчество Иисуса Христа о Своей смерти, которое полностью сбылось: несмотря на очевидную историчность Христова воскресения, очень многие до сих пор пытаются объяснить это событие иначе: или что апостолы приняли обморок за смерть, или что всё подстроили сами, украв труп и выдав его мнимое исчезновение за воскресение, и т.п. Во-вторых, вера, основанная на чуде, будет не настоящей верой, не свободным принятием Божественной истины, а вынужденным согласием. Конечно, такая вера не осуждается полностью в христианстве, но, когда апостол Фома усомнился в Христовом воскресении и сказал: «...если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю», — то Христос ответил убедившемуся апостолу: «...ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20; 25; 29). Поэтому, как это ни покажется парадоксальным, «для христиан не вера от чуда, а чудо от веры»¹⁸. Веру на чуде пытались основать ветхозаветные евреи, и это отношение к чудесам было осуждено в христианстве, также как и полное отрицание невозможности чудес в греческой философии: «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1; 22). Христианство, которое было для иудеев соблазном, а для эллинов безумием, в действительности объединило оба этих взгляда на характер действия Бога в мире и его познание человеком, так что и интеллектуальное постижение Бога, и взгляд на мир как на непрестанное чудо, свидетельствующее о постоянном промысле Божиим в мире, оказались не противоречащими друг другу, а дополняющими и проясняющими одно другое.

Но не каждый может прийти к вере в Бога непосредственно, сразу, без каких-либо знамений и чудес. Человек слаб, и кому-то для поддержания веры, кому-то для того, чтобы обрести веру, необходимо и чудесное свидетельство, которое, не будучи доказательством, побудит направить ум к Творцу, а не к

твари. Но неужели теперь действительно, как считают некоторые, окончилась эпоха чудес? Неужели наша вера в то, что Бог Своим домостроительством непрестанно промышляет о нас, не будет подкреплена и различными чудесами? Неужели и люди, волей века сего оказавшиеся вне Церкви, не смогут быть возвращены в нее, будучи поражены чудесными знаменами? Ведь если чудо есть нарушение закона природы, то некоторые наиболее очевидные чудеса должны быть понятны всем — не только верующим!

Удивительно, но при внимательном сопоставлении явлений природного мира легко обнаружить, что так называемые всеобщие законы физики совсем не всеобщи и отменяются и нарушаются не просто часто, а также с поразительной закономерностью! В этом контексте понятнее становятся слова ап. Павла: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1; 19–20). Для примера возьмем лишь один, наиболее очевидный случай. Всем известны основные законы физики — три начала термодинамики. Первое начало — или закон сохранения энергии — не соблюдается в современной инфляционной теории возникновения вселенной. Эта теория подразумевает возникновение энергии на самых ранних этапах существования Большого Взрыва. Физик А.М.Хазен пишет: «Можно спорить о гипотезе Большого Взрыва. Однако главное, что она утверждает, есть неоднородность времени, которая особенно велика при возникновении Вселенной. Посмотрите литературу о Большом Взрыве. Несохранение энергии, которое вводит эта модель, стыдливо вуалируется. Возникновение Вселенной это есть возникновение энергии и энтропии-информации»¹⁹. Второе начало термодинамики, в частности, утверждает постоянное увеличение энтропии (или, по крайней мере, ее неуменьшение) в замкнутой системе, что на обыденном языке означает, что невозможно увеличение порядка и уменьшение беспорядка в мире само по себе. Для любого здравомыслящего человека ясно, что из груды кирпичей сам по себе не построится дом, обратное же событие не только вероятно, но и действительно происходит. Уменьшение энтропии в груде

кирпичей может произойти лишь под воздействием человека, строящего из кирпичей дом, так что обыденная человеческая практика показывает, что сознание, т.е. нечто нематериальное, может нарушать одно из основных положений физики. Более всего, разительнее всего свидетельствует об этом противоречии феномен жизни. Каждый из нас наблюдает, как ежесекундно весной и летом происходят удивительные превращения бесформенной земляной массы, окружающей семя или корень растения, в поразительные по своей упорядоченности части растения — листья, цветы, плоды. Поэтому вполне можно согласиться с физиком С.Ю.Поройковым, который пишет, что «само явление жизни, не подчиняющееся закону возрастания энтропии в материальном мире, является чудом»²⁰, и «с позиций информационной энтропии существование молекул ДНК является ничем иным как чудом»²¹. Мы вполне можем сделать вывод, что и здесь, как в случае строительства дома, нарушение второго начала термодинамики происходит под воздействием нематериального, духовного начала — Святого Духа. Адепты материализма наивно полагают, что принцип энтропии неприменим к незамкнутым системам, какой является живой организм. Однако в таком возражении видно элементарное непонимание сущности современной физики, которая, опираясь на язык математики, формулирует *все* свои законы для некоторых абстрактных систем — идеального газа, закрытой системы, абсолютно черного тела, абсолютно твердого тела и т.п. В действительности же подобных идеализаций не существует, однако очевидно, что все законы физики прекрасно работают в реальном мире. Поэтому без особого преувеличения можно сказать, что в неорганическом мире закон энтропии выполняется во всех системах.

Приводят и другое объяснение: даже те явления, которые действительно выглядят как противоречащие уже открытым законам, все равно могут быть объяснены при помощи еще неоткрытых законов. Эти неоткрытые законы должны примирить якобы имеющее место противоречие в более общем взгляде на проблему. В качестве примера приводят отношение релятивистской и нерелятивистской физики. В такой постановке вопроса не замечают главного: наука — это целостная система, одно ее положение не может противоречить другому. Ньютоновская

механика не противоречит эйнштейновской, а является ее частным случаем. Поэтому можно сказать, что если есть некое явление, которое противоречит хотя бы одному закону природы, то оно противоречит всему строю физического знания. Правда, четко ответить, а действительно ли данное явление противоречит закону природы, или мы действительно не знаем естественных его причин, довольно сложно. Существует, и довольно большая, вероятность ошибки, принятия непонятого естественного события за чудо. В Церкви всегда к идентификации чуда относились весьма серьезно, чтобы не было поклонения твари вместо Творца, проникновения духа язычества в христианство. Для этого событие, представляющееся чудесным, тщательно исследуется специалистами. В современной Русской православной церкви действует даже Комиссия по описанию сведений о чудесных знамениях, состоящая из достойных ученых, специалистов в области физики, геологии, биологии, филологии.

Такой взгляд на жизнь как на чудо может вызвать некоторые недоумения. Действительно, ведь обычно чудом считается явление, выделяющееся из общего ряда событий, неповторимое, уникальное событие. На это замечание возможны два ответа. Во-первых, такое отношение к чуду как не только к чему-то редкому известно в истории: такой взгляд на мир как на непрестанное и великое чудо был свойственен уже древним евреям. Среди ученых мужей еще Лейбниц стал указывать на существование «непрерывного чуда»²² в виде притяжения планет. Во-вторых, как ясно из вышеизложенного, само понятие чуда предполагает существование Бога или иных высших сил, являющихся причинами чудесного события. Поскольку чудо — это редкое, даже разовое событие, то и источником его не может быть вечное безличное начало. В христианстве это означает, что чудо — это не просто нарушение законов природы, а такое нарушение, которое имеет некую цель. Бог промыслительно участвует в делах людей, давая им знаки, «знамения», направляющие их ко спасению. В Евангелии слово «чудеса» очень часто употребляется вместе со словом «знамения», показывая тем самым, что чудесные действия имеют символическое значение, ибо чудеса совершаются Богом не ради их самих, а преследуют определенные религиозные цели, имеют учитель-

ное значение. Наиболее чудесными же для нас кажутся действительно необычные явления, которые и противоречат законам природы, и случаются крайне редко. Человеку свойственно испытывать склонность к необычному, редкому, и, наоборот, не обращать внимания на часто встречающееся. Поэтому чаще всего чудеса происходят именно с человеком и именно в Церкви, как, например, хорошо известное чудо исцеления племянницы Б.Паскаля от жестокой болезни, поразившей ее глаз, путем приложения ее к терновому венцу Спасителя²³. Да и в современной жизни Церкви сообщения о чудесах встречаются достаточно часто. Это и чудо нисхождения Благодатного огня на Пасху в храме Гроба Господня в Иерусалиме, и обновления и мироточения икон, и чудесные исцеления неизлечимых больных, и многие другие явления. Атеисты утверждают, что эти чудеса подстраивают хитрые священники, желающие таким образом привлечь прихожан к своему храму. Но это обвинение, во-первых, голословно, презумпцию невинности никто не отменял, даже для священников, а во-вторых, при этом предполагается, что сами священники в чудеса не верят, если уж они их подстраивают. Но, не веря в чудеса, нельзя и верить в Бога! Представить же священника, не верящего в Бога, уж совсем нелепо. Как тогда объяснить само существование христианской Церкви на протяжении 2000 лет, особенно во времена гонений, когда сотни и тысячи священников шли на мучения и даже на смерть. Неужели для оправдания своего обмана народа?! Тем более что многие священники сами весьма осторожно относятся к чудесным событиям, особенно мироточением, происходящим в их храмах, справедливо подозревая, что это может быть результатом как вполне естественных причин, так и провокации со стороны недоброжелателей. И лишь после тщательных проверок священники разрешают доступ к чудотворной иконе.

Есть и еще одно чудо, остающееся незаметным, хотя происходит оно во всех храмах каждую неделю. Это чудо Евхаристии. Речь не о том великом чуде превращения вина и хлеба в Кровь и Тело Спасителя. Для атеиста в этом никакого чуда нет, поскольку внешним образом вино и хлеб не изменяются, а Христос присутствует в Святых Дарах невидимо. Речь о том, что сопровождает Евхаристию — о причащении. Сотни тысяч,

миллионы православных христиан, среди которых много больных, в том числе и инфекционных больных, причащаются из одной лжицы (ложечки), что, с точки зрения, эпидемиологии, должно привести к массовому распространению инфекционных заболеваний. Но этого не происходит, хотя в церквях причащаются вот уж без малого две тысячи лет. Если бы правила распространения инфекции распространялись и на причащение, христиане исчезли бы через весьма непродолжительное время после своего появления. Иногда объясняют это тем, что лжицы, якобы, серебряные, а причастие — это вино, т.е. раствор спирта, а серебро и спирт обладают дезинфицирующими свойствами. Это трудно даже назвать объяснением, поскольку ни один ученый не поверит, что очень слабый раствор спирта (5–7%) и соприкосновение с серебром (хотя очень часто лжицы изготавливаются и не из благородного металла) способны за ничтожно малое время (несколько секунд) уничтожить все известные и неизвестные виды болезнетворных микробов и вирусов.

Чудо в истории. Может ли Бог сделать бывшее небывшим?

Понимание чуда не просто как некоего непонятого, абсурдного явления, но прежде всего как знамения, поможет понять и объяснить одну общеизвестную проблему. Дело в том, что требование чудес для укрепления веры приводит к следующему парадоксу: может ли Бог сделать бывшее небывшим? Этот вопрос был интересен еще древним грекам. Так, Аристотель писал: «...прав Агафон: „Ведь только одного и богу не дано: Не бывшим сделать то, что было сделано“»²⁴. В этом вопросе кроется очень простой и понятный парадокс: если Бог всемогущ, то Он может все, значит, Он может сделать бывшее небывшим, т.е. сделать так, чтобы то, что произошло, не происходило. Например, чтобы Цезарь не переходил Рубикон, чтобы Сократ не был отравлен, чтобы Наполеон не напал на Россию. Этот вопрос не вмещается в рамки человеческой логики. Человек мыслит следующим образом: поскольку прошлое — это то, что уже не существует, а на несуществующее не распространяется воля Божия, то Бог не может сделать бывшее небывшим. Кроме того, настоящее является следствием прошлого, и если бы те события, которые

имели место в прошлом, в действительности не произошли, то весь дальнейший ход истории был бы другим, и современная действительность была бы другая. Небольшое вмешательство в одно из событий прошлого мира коренным образом изменило бы настоящее, что совершенно противно привычному пониманию мира и нашей деятельности в нем.

Большинство философов и богословов отвечало так: Бог не может сделать бывшее небывшим, так как это противоположно замыслу Бога о мире, противоположно самой Его природе. Так говорили, например, блаженный Августин, Фома Аквинский. Так, Фома писал: «Он не может сделать и так, чтобы что-либо, произошедшее в прошлом, не было произошедшим... То, что несет в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но то, что произошло не произошло, подразумевает противоречие» (Сумма теологии, I, 25)²⁵, ссылаясь при этом на блаж. Августина: «Если кто говорит, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы произошедшее не произошло, тот не понимает, что это все равно, что сказать, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы само по себе истинное стало ложным»²⁶. Не только Фома, но даже такие западные схоласты, как Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам, которые ставили волю и всемогущество Бога выше, чем Его разум, не решались допустить, что Бог властен над прошлым и мог сделать однажды бывшее небывшим, также как Он мог бы нарушить закон противоречия. Однако параллельно существовали и другие точки зрения, находившиеся в русле логики Тертуллиана, утверждавшего: «Верую, ибо абсурдно»: Мартин Лютер, Серен Кьеркегор, Лев Шестов, считавшие, что спасение Христом человека состоит в том, что Бог отменил первородный грех и его последствия, т.е. фактически сделал этот грех небывшим.

Как же решать эту проблему? Любое вмешательство Бога в мир — это чудо. Если Бог вмешивается в прошлое, то это тоже чудо. Бог сверхсущностен, сверхвременен, поэтому для Бога нет прошлого и будущего, для Него все сейчас, и Он формально может вмешаться и в прошлое и в будущее. Но такой подход формален, так как это взгляд с точки зрения человека. По представлениям человека, есть мир и человек, который в этом мире действует. Это субъект-объектный принцип отношений: чело-

век — субъект, а мир — объект. Перенося этот принцип на отношения Бога и мира, мы попадаем в трудность. Отношения Бога и мира нельзя описать рамками субъект-объектных отношений. Бог и трансцендентен миру, и имманентен ему. Отношения Бога и мира можно описать скорее содержанием Халкидонского ороса, согласно которому во Иисусе Христе две природы соединены неслиянно и нераздельно. Также и Бог и отделен от мира и имманентен ему. Бог не просто вмешивается в мир, как в Свою игрушку, а домостроительно промышляет о мире. Поэтому чудо — это не просто редко встречающееся событие или событие, происходящее с нарушением законов природы, в том числе исторических, это всегда знамение. Чтобы чудо стало знамением, человек должен быть непосредственным участником его. Такие чудеса действительно укрепляют веру людей. Представим себе, что Бог совершил бы историческое чудо. Например, Бог сделал бы так, чтобы Сократ не был отравлен. Как бы это произошло? Мы не были свидетелями того события, и для нас это не было бы чудом. Может быть, Господь нашел бы механизмы, чтобы это прошлое событие оказалось бы отмененным. Например, какой-нибудь ученый где-нибудь в архиве нашел бы документы, из которых следовало бы, что Сократ не был отравлен, а умер своей смертью. И чему бы это нас научило? Ничему. Мы удивились бы мудрости современных историков и забыли бы. Это историческое чудо не стало бы для нас знамением. То есть Бог мог бы это чудо совершить, но по Своему Домостроительству Он не станет его совершать. Или иной вариант. Бог изменяет прошлое, изменяет обстоятельства смерти Сократа, но в этом случае чудесно изменяется и вся последующая история, изменяются все архивы, рукописи, монографии, учебники, и все это происходит совершенно незамеченным, так как изменяемся и мы, и все наше знание. Какой в этом смысл? Никто этого чуда не заметит, оно не станет знамением, и поэтому это деяние Бога было бы совершенно бессмысленным.

Можно сказать, что Бог не всемогущ, потому что Он не может совершить абсурдное. Но абсурдным является не то, что противоречит человеческому разуму, а то, что противоречит замыслу Бога, спасение человека. Если бы замысел Бога об искуплении грехов человечества смертью Христовой и Его

воскресением не удался — вот это было бы абсурдно. Бог не может противоречить Сам Себе, Он не будет отменять Свое Домостроительство и поэтому не станет делать бывшее небывшим. Иначе говоря, не потому Бог не может сделать бывшее небывшим, что Ему мешают законы истории, а законы истории, установленные Богом, таковы, что у Него нет причин их отменять.

* * *

Но вернемся к нашему примеру. Можно ли считать чудом те противоречащие второму началу термодинамики явления жизни, о которых говорилось ранее? И да, и нет. С одной стороны, да, ибо здесь учитывается основная, сущностная особенность чуда — несоответствие законам природы. Древние греки были правы, указывая, что люди обращают внимание на редкое и привыкают к обыденному. Так и человек привык к великому чуду жизни, а некоторые вполне рядовые, но очень редкие явления, типа полета кометы, почитал за чудо. Если бы характер явлений изменился и некоторые явления, которые сейчас кажутся чудесными, стали бы повторяться ежедневно или даже постоянно (например, камни не тонули бы в воде, а плавали бы на ней), то человек и к этому бы привык и даже создал бы науку об этих явлениях (о плавающих камнях), как создал науку о жизни — биологию, хотя, по сути, факт существования жизни есть нарушение законов физики, есть простое и очевидное чудо. Но с другой стороны, феномен жизни для большинства людей привычен, они не почитают ее за знамение, поэтому многие и не считают ее чудом. Но для тех, кто может взглянуть на мир другими глазами, глазами ученого, умеющего удивляться там, где привычно зевает обыватель, и жизнь, и многие другие события в мире, необъяснимые из самой природы, будут казаться столь же чудесными, как и общепринятые чудеса²⁷, и так же указывать на сверхприродную Реальность, существование которой только и может объяснить то, что совершенно необъяснимо из причин естественных.

Таким образом, проведенный анализ понятия чуда показывает, что атеистическое определение чуда можно отбросить как совершенно ошибочное, поскольку оно, во-первых, безграмот-

но (ибо не столько определяет чудо, сколько утверждает, что чудес не бывает), а, во-вторых, ошибочно, ибо отрицает действительную реальность чудес в мире. Чудо оказывается многогранным феноменом, распознать которое иногда бывает весьма сложно из-за того, что различные свойства чуда не всегда присутствуют в некоем явлении, которое представляется чудесным. Сущностное, психологическое и феноменологическое свойства, каждое истинное в своей мере, становятся более ясными и понятными лишь тогда, когда они включаются в более общий контекст богословского определения, которое помогает понять, почему же чудо противоречит законам природы, бывает крайне редко, удивляет нас и заставляет нас задуматься о себе и своей жизни.

Надеюсь, что подобный подход поможет понять, что через рассмотрение творений действительно можно увидеть и невидимое – Божественные силы и энергии, так что убежденность многих людей в том, что «чудес не бывает», имеет под собой лишь психологическую, а не реальную основу.

Примечания

- ¹ *Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М., 2005.
- ² *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 464.
- ³ Там же. С. 497.
- ⁴ *Помпонаци П.* О причинах естественных явлений, или О чародействе Трактаты о бессмертии души // *Помпонаци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990. С. 272.
- ⁵ *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 265.
- ⁶ Ср. высказывание о. Александра Шмемана, который описывал чудо «как некое непонятное, видимое нарушение самых элементарных, самых абсолютных законов природы» («Воскресные беседы по Радио “Свобода”». № 1262).
- ⁷ *Цицерон.* Философские трактаты. С. 265.
- ⁸ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1845. С. 58–59.
- ⁹ *Григорий Богослов, свт.* Слово о богословие, 4-е // *Григорий Богослов, свт.* Собр. творений: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 436.
- ¹⁰ *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 368.

- ¹¹ Лейбниц Г.В.Ф. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 257.
- ¹² Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1987. С. 158.
- ¹³ Эйнштейн А. Письмо к Соловину от 1 января 1951 г. // Эйнштейн А. Собр. научн. тр. Т. IV. М., 1967. С. 565.
- ¹⁴ Эйнштейн А. Религия и наука // Там же. С. 126.
- ¹⁵ Визгин В.П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997. С. 135.
- ¹⁶ Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 94.
- ¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 310.
- ¹⁸ «Воскресные беседы по Радио “Свобода”». № 1262.
- ¹⁹ Хазен А.М. Разум природы и разум человека. М., 2000. С. 330.
- ²⁰ Поройков С.Ю. Физическая и религиозная реальность. М., 2006. С. 38.
- ²¹ Там же. С. 139.
- ²² Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 1. С. 500.
- ²³ Это событие известно из самых разных источников. Вот свидетельство сестры Паскаля, Жильберты: «В то время Богу было угодно исцелить мою дочь от слезной фистулы, которой она страдала три с половиной года. Фистула эта была такого дурного свойства, что искуснейшие хирурги в Париже сочли ее неизлечимой; и наконец Бог взял на Себя ее исцеление через прикосновение к Святому Тернию, хранящемуся в Пор-Рояле, и это чудо было засвидетельствовано многими хирургами и врачами и подтверждено торжественным решением Церкви» (Жизнь господина Паскаля, написанная госпожой Перье, его сестрой // Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 49). А вот что пишет по этому поводу Д.Юм, философ-скептик, которого никак не заподозришь в желании исказить факты: «Ученость, ум и честность монахов Пор-Рояля и строгость нравов тамошних монахинь пользуются большой известностью во всей Европе. Однако все они свидетельствуют о чуде, происшедшем с племянницей знаменитого Паскаля, необыкновенный ум и святость жизни которого хорошо известны. Знаменитый Расин рассказывает об этом чуде в своей известной истории Пор-Рояля и подкрепляет рассказ всеми доказательствами, которые смогли представить множество монахинь, священников, врачей и светских людей, достойных несомненного доверия. Многие ученые, и в частности епископ города Турне, были так уверены в этом чуде, что ссылались на него для опровержения атеистов и свободомыслящих. Французская королева-регентша, сильно предубежденная против Пор-Рояля, послала своего врача, чтобы исследовать чудо, и он вернулся, вполне уверовав в него. Словом, сверхъестественное исцеление было так несомненно, что оно на время спасло этот знаменитый монастырь от погибели, которой грозили ему иезуиты. Если бы в основании этого чуда лежал обман, то он, несомненно, был бы раскрыт такими умными и сильными противниками и ускорил бы поражение его изобретателей» (Юм Д. Исследование о человеческом разумении // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 109).

- ²⁴ *Аристотель*. Никомахова этика, 1139 б 9 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 174.
- ²⁵ *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I, вопросы 1–43. Киев; М., 2002. С. 336.
- ²⁶ Там же. С. 337. Это цитата из трактата блаж. Августина «Против Фавст-манихея», XXIX, 5.
- ²⁷ Ср. известное высказывание Эйнштейна: «Самое непостижимое в мире то, что он постижим» (цит. по: *Frank Ph. Einstein*. N. Y., 1947. P. 1).

Н.В. Омельченко

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СВЕТСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Nikolay Omelchenko

Axiological Potential of Secular Theology

This paper presents the value discourse in secular theology which is treated as a version of philosophy of religion. The initial premise of secular theology is as follows. According to the Bible, to Moses' question of His name, God answered: "I am what I am" (Exodus 3:14). In the terms of philosophy, this reply means: "I am Being". In other words, God's name is Being. God-being is a metaphysical reality, an objective logos.

From the secular theology viewpoint, the question "Why should I be moral?" can get the most general answer. We should be moral to keep our living, to co-create life, to affirm the human race existence. Life is good, and death is evil. "To be good" means to strengthen life (being), "to commit evil" means to increase death (nothing). Therefore, we should learn to distinguish the forms of life (God) and death (devil), of good and evil.

Религиозное миропонимание по-прежнему устойчиво и широко распространено в различных общностях. По отношению к религии разум может, конечно, руководствоваться правилом Вольтера: «Есть бесы, которые не поддаются никакому заклятию, например, бес логики»¹. Следуя этому принципу, можно получать весьма интересные и неожиданные результаты. Один из таких выводов предлагается в нижеследующем фрагменте.

а) Тень Протагора

Согласно религиозной традиции, только Бог дает прочные гарантии нравственности. С этой точки зрения мораль имеет надчеловеческое, абсолютное оправдание, и лишь оно признается единственно правильным. Допустим, что это так. Но вот что мы читаем в Евангелии от Матфея. Иисус Христос в Нагорной проповеди заключает: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Матф. 7; 12).

Этот верховный принцип библейской морали воспроизводит золотое правило нравственности, которое еще в V в. до н.э. формулировал Конфуций: «Не делай другим того, чего не желаешь себе».

Во все времена данная норма поведения вызывала к себе самое почтительное отношение. Например, в XVII в. Томас Гоббс все свои «законы природы», т.е. моральную философию человека в так называемом естественном состоянии, сводил к этому правилу и апеллировал к вышеуказанному месту в Библии. Любопытно, что для Гоббса «законы природы... не являются законами в той мере, в какой они исходят от природы. Однако коль скоро они же занесены Господом в Священное писание, ...они имеют полное право называться именем законов»². Таким образом, божественный закон творит естественный, т.е. первоначальную мораль человека.

В XX в. Эрих Фромм отмечал, что золотое правило нравственности стало в наше время самой распространенной религиозной максимой. По его мнению, «если бы церкви соблюдали не одну только букву, но и дух Десяти Заповедей или Золотого правила, они были бы мощными силами, противостоящими идолопоклонству»³.

Арчи Бам, директор Института мировой философии в Альбукерке (США), предлагает то же самое правило в качестве одного из фундаментальных принципов будущей единой философии, которая, по его мнению, своим идейным содержанием сможет привести всех людей к мировоззренческому согласию⁴. Обыденный же рассудок сплошь и рядом прибегает к помощи конфуцианского рецепта.

Между тем это моральное правило не является «золотым» со всеми отсюда вытекающими последствиями. Оно софистично и потому ложно, поскольку в нем светится главная мудрость Протагора: «Человек есть мера всех вещей». Если я поступаю с людьми так, как хочу, чтобы они поступали со мной, то это будет означать, что *моя воля, мое хотение, мое Я* определяют нормы нравственности. Каждый человек становится законодателем морали. И поскольку у каждого из нас свои желания, которые могут значительно отличаться от намерений других индивидов, то мы получаем множество различных моралей, моралей, так сказать, *ad hoc*.

К примеру, один хочет всеобщего подчинения и сам готов придерживаться кодекса повиновения. Другой желает власти над собой и сам стремится к тотальному управлению. Третий мечтает о любви всех женщин, четвертый — женоненавистник и предпочитает адекватные реакции. Пятый не приемлет грубости, шестой, наоборот, не понимает вежливого обращения и т.д. При этом каждый субъект будет находиться в полном согласии с евангельской рекомендацией.

Очевидно, эмпирические свидетельства уходят в бесконечность. Очередной случай может приносить все новые и новые верховные принципы нравственности. В итоге — удручающий результат: сколько людей, столько этических миров. Однако множество моральных теорий упраздняет... Мораль, которая, как и истина, предполагает общеобязательность, универсальные нормы человеческого поведения.

Таким образом, мы приходим к неожиданному выводу: Иисус Христос одной сентенцией перечеркивает всю им же созданную моральную доктрину. Мораль перестает быть божественной, она всецело оказывается земной, делом рук человеческих. Если же учесть, что устами Мессии говорит Бог, то мы становимся свидетелями незаурядного скандала.

Воспроизводя по-своему мысль древнегреческого софиста, Бог допустил грубейшую ошибку. Во-первых, потому, что отдал творчество морали человеку и тем самым лишил ее своего священного авторитета. Мораль потеряла сверхчеловеческое оправдание. Во-вторых, этой ошибкой он навсегда упразднил себя. Для Бога как абсолютно совершенного существа первая

ошибка является последней. Допустив малейшую погрешность, Бог тем самым признается, что он не Бог. Даруя людям свою высшую мораль, Бог просчитался, понадеявшись на человеческую мудрость, — та оказалась софистикой. Если человек есть мера нравственности, то кому нужны сверхъестественные откровения? Если каждый индивид станет законодателем нравственной моды, то где искать универсальные ценности? Тезис Протагора, который слышится в словах Иисуса, ликвидирует мораль.

Тень Протагора накрывает Бога. Однако в отличие от временного затемнения солнца мы наблюдаем окончательное затмение Бога. Бог умер и умер давно, при попытке родиться. Его мудрость не выдержала своих собственных безмерных претензий. Безгрешная истина не состоялась. Божественная мораль оказалась с софистическим изъясном. Этот печальный исход говорит, в частности, о том, что сверхъестественное обоснование морали невозможно...

* * *

Однако критика религии еще не означает, что в ней нет никакого положительного содержания. Вульгарный атеизм совершенно не замечает той глубины мысли и чувства, которая заключена в постулатах и образах религиозной мифологии. Эта мифология на своем языке рассказывает об истинах бытия, о *veritas rerum*. Поэтому сегодня помимо традиционной критики философия должна предпринять еще одну, более важную попытку: постараться понять ту объективную мудрость, то откровение природного и человеческого бытия, которое заключено в религиозных символах.

М.Шелер указывал, что все великие философы античности и нового времени занимали одну позицию по отношению к позитивной религии и метафизике. Наиболее четкую формулировку этой установке дал Спиноза: «Религия — это метафизика масс, метафизика — религия мыслителей». Чему масса молится и что она почитает в образной и символической оболочке, то мыслитель, взяв все подлинное, благоговейно возносит в сферу мысли. «Глубокая *смысловая идентичность* связы-

вает их при всем различии их путей к абсолютному — до тех пор и насколько они пребывают на стадии *полнокровного жизненно-го движения*⁵.

На наш взгляд, пристальное исследование религии позволит лучше понять положение человека в мире и получить дополнительные критерии для верификации эпистемологических, научных и моральных постулатов. Благодаря аутентичной интерпретации религии человек сможет стать мудрее, обрести новый эвристический потенциал. Мы предлагаем первые опыты в этой области.

Светская теология определяется как философия, которая изучает религию, ее постулаты, образы и символы для прояснения подлинного облика бытия и человеческого существования.

б) Имя Бога — Бытие

Согласно Библии, на вопрос Моисея об имени Его Бог отвечает: «Я есмь Сущий» (Исх. 3; 14). На философском языке этот ответ означает: *Я есмь Бытие*. Иначе говоря, имя Бога — Бытие. Бога зовут Бытие. Сам Бог известил об этом всем людям. Его таинственность — это таинственность природы, Космоса, всего сущего в целом; Его свойства — это свойства бесконечного бытия.

Отметим также, что вариант ответа Бога, предложенный Э.Фроммом — «Я становлюсь тем, чем Я становлюсь»⁶, — является более предпочтительным, поскольку Бог понимается становящимся. Становящийся Бог более реален, чем статичное, неподвижное существование. При этом подчеркнем, что всякое бытие, в том числе Бога как сущность мироздания, мы интерпретируем как постоянство-в-становлении.

Какую же пользу для метафизики, аксиологии, для человеческого познания в целом может принести философское понятие Бога? Рассмотрим несколько примеров.

Обсуждая проблему свободы воли, Э.Фромм отмечает: «Человек может выбирать. Бог не может его спасти; все, что может сделать Бог, — это поставить его перед принципиальной альтернативой жизни и смерти и потребовать от него выбрать жизнь»⁷. С этой точки зрения человек спасается сам. Бог не наделен спо-

способностью спасти человека, Он может только требовать от человека выбирать между жизнью и смертью, добром и злом. В изображении Фромма Бог предстает как безразличный и потому недоброжелательный свидетель человеческой деятельности. Однако философ заблуждается относительно Бога.

Августин Блаженный, не отрицая свободы воли человека, полагал, что «благодать Божия не по заслугам нашим дается...»⁸, благодать Божия происходит «не от дел, чтобы никто не хвалился» (Ефес. 2; 8, 9). Именно Бог по милости своей спасает человека, приводит нас в жизнь вечную⁹.

По мнению А.Гусейнова и Г.Иррлитца¹⁰, вывод Августина о том, что божественная благодать не зависит от личных человеческих заслуг, шокировал даже его сторонников. Между тем в комментариях Августина заключен глубокий смысл. Философия может интерпретировать Бога как бесконечное бытие, которое есть абсолют. Бытие, жизнь есть добро. Небытие, ничто, смерть есть зло (дьявол), и оно ничтожит бытие. Человек как существо, обладающее модусом бытия, причастен нескончаемому бытию (т.е. в нем светится Бог) и, следовательно, причастен добру. С точки зрения этой светской теологии возможные следующие заключения.

Во-первых, все, что делает человек для жизни, все доброе исходит от бытия (от Бога). Иначе говоря, когда человек утверждает жизнь, он руководствуется принципами самой жизни, его делами руководит бытие, т.е. Бог. В утверждении и развитии жизни слышится голос самой жизни, нескончаемого бытия (Бога). Человек, повествующий о жизни, рассказывает о Боге. Человек, созидающий жизнь, действует во славу Бога, т.е. бесконечного бытия. Альтернативный индивид сеет смерть, его устами и руками действует дьявол (небытие, ничто).

Во-вторых, доброта Бога-бытия состоит в том, что он предоставляет человеку всякий раз новые возможности для творения жизни, добра. Реальный мир со своими подчас совершенно уникальными возможностями обращен ко всем живущим. Мир открыто предлагает, можно даже сказать, навязывает себя людям. Однако мы часто не верим в жизнь, в себя, в те возможности, которые нам предоставляются реаль-

ностью; мы отворачиваемся от бытия и обращаемся к небытию, к ничто. Вместо жизни (Бога) мы начинаем любить и культивировать смерть (дьявола).

В истории нередко случалось так, что люди оказывались вовлеченными в пляску смерти. Тогда страх становился доминирующей чертой бытия. Но страх есть свидетельство присутствия в мире дьявола. Ужас — это дыхание Ничто. Люди, очарованные ужасом, начинают принимать исковерканный злом мир за единственно возможную реальность. Однако они ошибаются. Нужно остановить пляску смерти, и обнаружится новая реальность. Для этого существует один путь: со-зидание жизни, бытия. Со-творчество (т.е. совместное творчество человека и Бога-бытия) спасет мир, со-творчество есть фактор спасения человека.

В-третьих, Бог-бытие спасает человека для «вечной жизни» еще и потому, что нынешнему человеку не дано знать, что будет признано добром в далеком завтра. В свое время инквизиция сжигала людей на кострах. С точки зрения светской теологии, инквизиторы, требуя веры в Бога, заставляли людей уверовать в бесконечное бытие, в то, что сущность (логос) бесконечного Космоса существует. Они не сомневались в том, что занимались воистину богоугодными делами. Однако сегодня становится ясно, что души этих «праведников» не обрели «вечную жизнь»: в наши дни жечь людей на кострах, как уголь в топках, считается по крайней мере моветоном.

Бесконечное бытие (Бог), сама мировая история определяет, выбирает, что есть добро, т.е. что есть жизнь, бытие. Кстати, этот выбор не является для истории предопределенным и заранее известным. Бесконечное бытие не знает себя, оно не имеет предустановленной программы развития. Природа и история суть постоянство-в-становлении, и они становятся тем, чем они становятся. С этой точки зрения Бог-бытие не знает себя, но узнаёт себя в процессе своего становления. Иными словами, решения Бога могут оказываться неожиданными и для Него Самого.

Таким образом, человек имеет основания на «Божье вспоможение», т.е. на помощь бытия. Нам следует верить в жизнь и любить ее, а не смерть. Вера в возможности нескончаемого бытия укрепляет веру человека в себя. В самой безвыходной

ситуации, в последнее мгновение своей жизни человек имеет хотя бы один шанс для выбора в пользу жизни. Только мертвые не способны выбирать. Поэтому человек всегда может и должен отдавать предпочтение жизни (на другом языке: служить Богу), а не способствовать смерти (на другом языке: не сотрудничать с дьяволом).

Вот почему, например, эвтаназия недопустима. Согласно светской теологии, философы, юристы, врачи и другие лица, допускающие и практикующие эвтаназию, т.е. помогающие умирать человеку, как некоторые уверяют, из-за сострадания к нему, являются слугами дьявола, т.е. смерти. Наше сострадание к людям должно помогать им жить, а не умирать.

Заповедь «Не убий» возможна в частности потому, что в человеке есть божественное (бытийственное) начало. В таком случае покушение на жизнь человека означает и покушение на Бога (бесконечное бытие). Так, Николай Бердяев, протестуя против смертной казни (1906), писал: «Казнящий смертью, утверждали истинные христиане, присоединяется к делу мучителей Христа, убивает не только человека, но и Бога»¹¹.

Теперь обратимся к другому примеру. З.Фрейд считал, что «целью всякой жизни является смерть...»¹². Разумеется, верно, что всякая жизнь заканчивается смертью, что всякое конечное бытие имеет предел своего существования. Верно также, что каждое существо начинает умирать с момента своего рождения. Наконец, верно и то, что в каждом существе заключен «инстинкт жизни» и «инстинкт смерти». В каждом из нас присутствуют Бог и дьявол, т.е. жизнь и смерть, причем оба начала находятся в постоянной борьбе между собой.

Тем не менее Фрейд ошибается. Если принять его постулат, то мы должны энергично стремиться к достижению поставленной цели и, следовательно, постараться как можно скорее умереть. Действуя таким образом, люди достойно реализуют установку психоаналитика. На религиозном языке эта идея будет означать, что Бог (бытие) рано или поздно должен уступить место дьяволу (смерти).

Однако религия с подобной перспективой едва ли согласится. Бог и сатана – вечные конкуренты. Странники Бога обречены на постоянную борьбу с кознями дьявола. И они по-

ступают совершенно правильно, поскольку служить Богу (бытию, жизни) — значит противостоять дьяволу (небытию, смерти). Поэтому цель Бога есть Бог (но не дьявол). Цель бытия есть бытие (но не ничто). Цель всякой жизни есть жизнь (но не смерть). Наконец, цель человека есть сам человек (но не сверхчеловек, к примеру).

С точки зрения светской теологии, вопрос «Зачем мне следует быть нравственным?» может получить следующий ответ. Мы должны быть моральными, чтобы поддерживать жизнь, принимать участие в ее творении, чтобы утверждать существование человека и человеческого рода. Жизнь есть добро, смерть есть зло. Делать добро — значит укреплять жизнь (бытие), совершать зло — значит умножать смерть (ничто). Поэтому нам следует научиться различать формы жизни и смерти (Бога и дьявола), добра и зла. Впрочем, сделать это не так уж трудно.

Итак, Бог есть бытие, жизнь, добро. Дьявол есть ничто, смерть, зло. Жизнь и смерть, бытие и небытие, добро и зло составляют два противоположных начала человеческой сущности и космического порядка.

Кстати говоря, весьма плодотворной может быть светская интерпретация идеи грехопадения. Так, по Дж. Фрэзеру, «...вся суть истории грехопадения, по-видимому, состоит в попытке объяснить смертную природу человека...»¹³. Правда, его попытка истолковать эту библейскую легенду выглядит малоубедительной.

На наш взгляд, библейское дерево познания добра и зла — это осознание своей жизненности и смертности. Если грех, зло связаны в конечном счете со смертью, конечностью человека, его бытия, то смертный характер человека и знание этого факта делают людей грешными. Мы грешны, в частности, благодаря знанию. Другими словами, если бы люди *не знали* добра и зла, т.е. в конечном счете о своей смертности, конечности, то они не были бы греховны. Невинность — это незнание греха. Иначе говоря, если благодаря разуму человек узнаёт понятия добра и зла, следовательно, греховность связана с разумом, зависит от него. Но если кто пожелает назвать что-либо греховным, то появляется шанс контролировать поведение человека, фиксируя в его разуме выдуманное представление о грехе и упрекая его в этих мнимых грехах. Отсюда вытекает, что очище-

ние от грехов осуществляется не только посредством, например, покаяния, но и путем прояснения с помощью того же разума, что есть действительный грех, а что есть мнимый порок, придуманный лишь для контроля за нашим поведением. Именно по последнему основанию мы испытываем неприязнь к морализаторам различного толка.

С этой точки зрения грехопадение означает разрушение человека в результате оставления ему только смертной природы. Отпасть от Бога — значит, в частности, потерять творческое начало. В этом смысле отпадение от Бога означает иссякновение, истощение, крайнее ослабление творческого начала, и это есть действительное зло.

Если вспомнить логику А. Камю о том, что всепожирающая смерть — последняя истина абсурда, то оказывается, что смерть создает бессмыслицу, делает бессмысленным этот мир и все дела человеческие; именно смерть творит вселенную абсурда. В таком случае осознание своей смертности означает признание бессмысленности, никчемности своего бытия. Другими словами, конечное существование человека есть абсурдное, нелепое его бытие. Для снятия этой абсурдности требуется бесконечность, абсолютность, т.е. спасение человека заключается в обретении им бесконечной жизни. Более того, если человек не обретет спасения, т.е. бесконечного бытия, он оказывается абсурдным, конечным героем. Кроме того, с учетом бесконечного начала в человеке можно сказать, что индивид, не обретший бесконечности, не исполнил своего предназначения, поскольку не реализовал в себе бесконечное, т.е. бессмертное начало.

Для религии важнейшим идеалом является достижение рая, т.е. установление одного сплошного бытия, в котором больше никогда не будет смерти. Врата рая закрыты для дьявола. Однако подобная перспектива весьма сомнительна. Если человек когда-нибудь все же отменит свою физическую смерть, то он перестанет быть человеком. Такой «человек» должен будет умереть, трансформироваться в иное качество, чтобы навсегда преодолеть смерть. Окончательная победа над смертью покупается ценой жизни.

Светская теология предлагает, так сказать, идеальную интерпретацию понятия рая. Рациональный смысл этого образа заключается в том, что после физической смерти человек оста-

ется жить в памяти благодарных потомков, в духе последующих поколений. Рай как вечная жизнь — это духовное бытие конкретного человека в духе человеческого рода. Это бытие в духе не имеет физических или географических координат, однако и не является потусторонним. «Жизнь в раю» той или иной личности — это не только добрая о ней память потомков, но и ее духовное влияние на реальную жизнь поколений теми результатами своих деяний, которые она получила в течение своего конечного земного срока. Так понятый рай находится среди нас, он составляет наше духовное наследие, наше духовное богатство, нашу великую силу. Поэтому уничтожение истории, культурных ценностей и памятников можно рассматривать как тяжкий грех, как отцеубийство. Люди, убивающие свою историю, становятся осиротевшими, они лишают себя почвы, прошлого. Их будущее оказывается скорее всего апокалиптическим.

Так понятый рай служит живым людям, он поддерживает их жизнь, укрепляет их. Бесконечная жизнь в духе служит сегодняшнему и бесконечному бытию. Следовательно, попасть в рай, спастись человеку невозможно в одиночку. Спасается тот, кто служит человечеству, его вечной жизни. «Спасающий спасется», — сказал Владимир Соловьев.

Соответственно ад следует трактовать как вечные проклятия тем или иным субъектам. Но если индивидов, сеявших физическую или духовную смерть, начинают превозносить, то это означает, что сама человеческая жизнь превратилась в ад.

Диалектика жизни и смерти, бытия и ничто применительно к Богу и дьяволу означает следующее. Однажды одержав окончательную победу над дьяволом, Бог прекратил бы свое существование и перешел бы в иное состояние. Бог является Богом благодаря... дьяволу.

Задача Бога не в том, чтобы уничтожить своего извечного противника, а в том, чтобы максимально ограничивать его влияние, его смертельные «шутки».

Поскольку человек не может окончательно победить физическую смерть, его цель состоит в укрощении смерти. Торжество жизни особенно впечатляет, когда смерть стоит на коленях. Умножая жизнь, мы побеждаем смерть. Умножая жизнь, мы делаем добро, действуем во славу Бога и отрицаем дьявола (зло).

в) Против Ницше: Бог не умер!

В истории не раз случались споры по поводу религии. Но вот пришел Фридрих Ницше и жестко заявил: «Бог умер!». Двадцатый век с прилежностью первого ученика повторял слова философствующего поэта. Между тем правомерен вопрос о точности поставленного диагноза.

Сначала обратимся за разъяснениями к Мартину Хайдеггеру. Его интерпретация (1943) слов Ницше по своим целям и значению находятся в кругу того самого опыта, на основе которого продумывалось «Бытие и время»¹⁴. Как указывает Хайдеггер, впервые слова «Бог мертв» Ницше произнес в третьей книге сочинения «Веселая наука», вышедшего в 1882 г. Там Ницше уверял, что бога убили люди: «Все мы его убийцы!». Хайдеггер поясняет, что следует понимать под убиением Бога. «Убивать — этим подразумевается здесь устранение людьми сущего как самого по себе сверхчувственного мира»¹⁵.

М.Хайдеггер предлагает весьма интересный комментарий. По его мнению, у Ницше слова «Бог» и «христианский Бог» служат для обозначения сверхчувственного мира вообще. Бог — наименование сферы идей, идеалов. Эта область сверхчувственного, начиная с Платона, а точнее, с позднегреческого и христианского истолкования платоновской философии, считается подлинным и в собственном смысле слова действительным миром. В отличие от него чувственный мир лишь посюсторонен и изменчив — потому он кажущийся и недействительный. Посюсторонний мир — юдоль печали в отличие от горнего мира вечного блаженства по ту сторону вещей. Если, подобно еще Канту, называть мир чувственный миром физическим в более широком смысле, тогда сверхчувственный мир будет миром метафизическим. С этой точки зрения положения о том, что люди не мыслят метафизическое бытие и они более не веруют в бога, оказываются тождественными.

По Хайдеггеру, слова «Бог мертв» означают: сверхчувственный мир лишился своей действительной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизике — для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм. Кроме того, «Бог» замещает сверхчувственный мир идеалов, заключающих

в себе цель жизни и тем самым определяющих ее сверху и в известном смысле извне. Коль скоро Бог как сверхчувственная основа, как цель всего действительного мертв, а сверхчувственный мир идей утратил свою обязательность и прежде всего лишился силы будить и созидать, не остается вовсе ничего, чего бы держался, на что мог бы опереться и чем мог бы направляться человек. Для Хайдеггера слова «Бог мертв» заключают в себе утверждение: Ничто ширится во все концы. «Ничто» означает здесь отсутствие сверхчувственного, обязательного мира¹⁶.

Иначе говоря, «сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать»¹⁷. Такое сущностное распадение всего сверхчувственного Хайдеггер называет «забытием, тлением, гниением». Для него метафизический смысл метафизически продумываемых слов «Бог мертв» заключается в следующем: «сверхчувственное основание сверхчувственного мира, если мыслить его как действительную действительность всего действительного, сделалось бездейственным»¹⁸.

Отмечая еще раз высокое качество философской аналитики Хайдеггера, мы все же не можем согласиться с полученным результатом. Думается, его заключение о ставшей бездейственности метафизического мира не является случайным или опрометчивым. По его мнению, «...и ницшевское понятие нигилизма, и его слова «Бог мертв» можно удовлетворительно мыслить лишь на основе сущности воли к власти»¹⁹ (Хайдеггер 1993а, 187). Надо полагать, если самая фундаментальная основа бытия прекратила свою жизнь, то ее место должна занять человеческая, точнее, сверхчеловеческая воля к власти. Пассивность, мертвенность метафизического бытия компенсируется властолюбивым активизмом *Übermensch*'а.

Однако, на наш взгляд, такой подход несостоятелен. Если сверхчувственное основание сверхчувственного мира есть действительно действительная действительность всего действительного, то оно не может стать бездейственным. Во-первых, если бы таковое когда-нибудь случилось, мир навсегда прекратил бы свое автономное существование, и его бы не привела в движе-

ние, не вдохнула бы в него жизнь никакая титаническая воля к власти. Хайдеггер вместе с Ницше явно переоценили эту интенцию человеческих существ.

В их рассуждениях о смерти Бога и всемогуществе воли к власти слышится все тот же старый мотив: «Человек — мера всех вещей». Гордыня человеческая неизбежна. В своей гордыне Ницше и Хайдеггер полагают возможность убийства объективного Бога, бесконечного бытия. Философский субъективизм застит человеку его духовное зрение.

Во-вторых, сверхчувственный мир как сущность, логос бытия есть совокупность мировых устойчивых отношений. Если бы эти объективные отношения вдруг исчезли, то раскололся бы весь физический мир. В результате установилось бы полное Ничто. В крайнем случае можно представить сонмище осколков мироздания. Тогда фрагменты разорванного бытия образовали бы хаос, но и в этом хаосе можно было бы обнаружить определенные отношения, свои, пусть скрытые закономерности. Следовательно, реальный мир без внутренних сущностных отношений (т.е. без метафизики, по Хайдеггеру, и без Бога, по Ницше) серьезно нельзя мыслить. К сожалению, философы нередко принимают сверхчувственный мир за некий ограниченный абсолют. Однако Бог не может быть конечным, т.е. смертным абсолютом. Светская теология говорит о бесконечном Боге-бытии.

Вместе с тем Хайдеггер отчасти прав в своем рассуждении о механизме убийства Бога. Люди «убивают» метафизическое бытие тем, что не мыслят его и отвергают его. Люди «убивают» Бога тем, что они не веруют в него и отворачиваются от него. Но люди не могут в действительности убить бесконечное бытие-Бога, которое вновь и вновь обращается к ним, предлагая мыслить себя и верить в себя.

Наш комментарий слов Ницше несколько иной. Согласно объяснению самого писателя, «из-за сострадания своего к людям умер Бог»²⁰. Дело в том, что сострадание у автора «Антихристианина» противоположно жизни, оно воздействует угнетающе. Сострадая, слабеешь. «Сострадание — это проповедь Ничто», практический нигилизм²¹. Поэтому сострадание отрицает жизнь не только человека, но и Бога.

Христианский Бог глядит сверху на жалкую землю и сострадает «презренному существу». Человек живет так безобразно, что сочувствие ему оказывается невыносимо мучительным. Как же должен был низко пасть человек, что ему требуется столь великое, по сути, безмерное сострадание, от которого умер сам Бог?!

У «Заратустры» есть своя неповторимая эстетика, однако его вердикт с точки зрения светской теологии неубедителен. Бог как абсолют, как бесконечное бытие обладает бесконечными характеристиками, атрибутами и возможностями. Это означает, что даже непреходящее сострадание не может исчерпать Его. Допустив, что Бог, наблюдая человека как свое неудачное творение, сострадает ему, следует признать, что Он будет угасать от своего сострадания к нему *ad infinitum*. Можно только представить это тяжкое мучение — умирать от невыносимой жалости и никогда не умереть...

Таким образом, Ницше поспешил со своим объявлением о кончине Бога. Двадцатый век напрасно истово молился дерзкому поэту. Бог не умер! Бесконечный Бог-бытие не может умереть.

г) «Встань и иди!»

Если Бог понимается как бесконечное бытие, то Библию естественно рассматривать как откровение этого бытия (лого-са Космоса, жизни, человеческого существования). В этой великой книге природа и человек поведали людям о своих тайнах, истинах и принципах. Об одном таком принципе мы хотели бы здесь напомнить.

«Русский Паломник» как-то опубликовал «Призыв Св. Германа, Аляскинского чудотворца», первого Просветителя и Апостола Америки, пришедшего со Св. Руси. Положения, изреченные Самим Преп. Германом, предваряются рассуждениями²² со ссылкой на следующее место из Деяний святых апостолов: на вопрос апостола Павла «Господи, что мне делать?» Иисус Христос ответил: «Встань и иди!» (Деян. 22; 10).

Данный афоризм имеет несколько смысловых оттенков. Простые, но гениальные слова обращены к человеку, потерявшему себя, грешнику и заблудшему. Более того, они могут быть отнесены к любому феномену социальной и духовной жизни. «Встань и

иди!» — слова Иисуса. Но устами Христа говорит природа, глубокая человеческая мудрость, выражающая закон жизни, ее утверждение и противостояние смерти. «Встань и иди!» — это формула бытия, не только моральная, но и онтологическая истина.

Этот принцип означает, что падший снова и снова поднимается и идет, творя новую жизнь. Именно на пути созидания происходит очищение от скверны. Уже сам факт восстания устраняет, скажем, существование на коленях. «Встань и иди!» — это механизм обретения совершенства, это технология успеха в любом деле, секрет победы над окружающим абсурдом и самим собой. Здесь также важен и другой мотив: человек *сам* встает и *сам* идет. Бог не ведет, не тащит его в свой рай, т.е. не лишает индивида свободы выбора и не навязывает ему свою волю силой.

«Встань и иди!» предполагает, что всякий грешник может возродиться, если захочет. Евангельская рекомендация решает проблему реального, а не формального покаяния, покаяния не на словах, а на деле.

Сегодня в России немало пропагандистов агрессивной идеологии, назначение которой сводится к тому, чтобы ошеломить людей характерными знаками: совки, быдло, рабы, ленивое стадо и т.п. Эти «просветители» при случае не преминут подчеркнуть свою правоту и предъявить новенький сертификат христианина. Однако их трудно назвать верующими. Они не поднимают человека, как Господь апостола Павла; они повалили его в грязь и испачкали, как могли. Они целую нацию сделали жертвой, а сами превратились в духовных палачей. И они же рассуждают о милосердии и призывают к покаянию. Но что оно означает? Море слез или пожизненное стояние на коленях?

Настоящее покаяние совершается тогда, когда поступают согласно библейской мудрости: «Встань и иди!». Только в этом случае можно достичь поставленной цели, измениться к лучшему. Если кто-то оступился и упал, а затем встал и пошел, тот уже превзошел самого себя. Покаяние существует не для унижения, но возвышения человека. Подлинное покаяние — это нечто иное, чем обыкновенный мазохизм. Оно предполагает добрую волю, творчество, преодоление прежнего неудовлетворительного состояния. Эффективная самокритика реализуется в положительном саморазвитии, а не в положительном самобичевании.

Э.Фромм в «Душе человека» приводит слова великого хасидского учителя Ицхака Меира из Гера: «Кто постоянно говорит и рассуждает о содеянном им зле, не перестает думать о совершенной подлости, тот погружен в то, о чем он думает, полностью поглощен этим, и, таким образом, он пребывает в подлости: такого, конечно, невозможно обратить, поскольку его дух огрубел, сердце покрылось плесенью, и к тому же он впал в уныние. Чего ты хочешь? Как ни разметишь грязь, туда или сюда, все равно останется грязь. Согрешил не согрешил — что с того на небе? Пока я об этом размышляю, я могу все же нанизывать жемчуг на радость небу. Потому и говорится: «Отступись от зла и твори добро» — отвернись полностью от зла, не думай о нем и твори добро. Ты совершил несправедливость? Так делай в противовес этому праведное дело»²³. Фромм также указывает, что в еврейском слове, обозначающем «покаяние» — *teschuwah* — «возврат» (к Богу, к самому себе, на правый путь), нет ничего от самоосуждения²⁴.

Таким образом, даже в том случае, если бы какой-либо человек или народ являлись бы великими грешниками, они не заслуживали бы нескончаемого потока оскорблений и издевательств. Действительная помощь для человека заключается в поистине чудотворных словах: «Встань и иди!». Здесь истина, здесь добро.

Одним словом, библейский императив оказывается принципом самотворения, воскресения жизни, общества и человека. «Встань и иди!» есть принцип самого Бога, т.е. бесконечно-го бытия. Эта норма сохраняет автономию субъекта и демонстрирует уважение к нему, веру в его силы и возможности. Данная ориентация справедлива и по отношению к любой общности, нации, человечеству в целом. Более того, она является ценной установкой для человеческой души, разума и философии, указывая на необходимое условие их развития.

* * *

Итак, первые уроки светской теологии свидетельствуют о том, что она может предоставлять новые возможности для верификации различных теоретических и аксиологических дис-

курсов. Атеизм, отвергающий Бога, отрицает сверхчувственный мир, идеальное бытие, т.е. логос, совокупность устойчивых мировых отношений, сущность мироздания. Но философия не может позволить себе подобный жест. Такое бесконечное бытие есть, существует, и от этой данности невозможно отвернуться. Кроме того, осуществляя негацию метафизического бытия, философия отрицает саму себя, поскольку также принадлежит сущностному бытию. Поэтому важнейшая проблема заключается в том, чтобы адекватно понять религию, ее знание и опыт.

Обращаясь к понятию Бога, я не являюсь *advocatus Dei*. Я выступаю адвокатом бытия, жизни и человека. Светская теология представляет интересы философии. Изучение религии, ее онтологического фундамента способствует развитию философии, эвристического потенциала человеческого разума. Светская теология имеет основания сказать: некоторые теологи плохо понимают своего Бога.

Но как же быть с тенью Протагора, которая окончательно накрывает библейского Бога? У нас пока нет оснований отказываться от первоначальных рассуждений. Золотое правило нравственности, воспроизводящее мысль Протагора «Человек есть мера всех вещей», софистично и потому ложно. Это правило отменяет Бога как объективную меру всех вещей, делает Его ненужным для оценки дел человеческих. Однако бесконечный Бог-бытие также является мерой наших деяний. Человечество, руководствующееся золотым правилом нравственности, в действительности не ведает Бога, т.е. объективной нормы, объективного принципа, логоса бесконечного бытия. Воистину трижды прав Гераклит, сказавший: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его — ни прежде чем услышат о нем, ни услышав впервые»²⁵.

Поскольку объективный логос, объективная сущность бесконечного бытия существует, то ни отдельный индивид, ни человеческий род в целом не может быть мерой всех вещей. Человек даже в своих мыслях является партнером бытия. Он способен к со-прояснению и со-творению бытия. Поэтому его дела должны быть соотнесены с объективным законом меры, с мировым логосом, с объективной сущностью бесконечного бытия (на другом языке: с Богом).

Если Бог понимается как бесконечное бытие, как бесконечная сущность физического мира, то Библию естественно рассматривать как откровение этого бытия (Космоса, жизни, человеческого существования). В этой великой книге природа и человек поведали о своих тайнах, истинах и принципах. Однако никакое отдельное откровение о бесконечности не может быть абсолютным, безошибочным, безгрешным. Откровение о бесконечности есть бесконечное откровение.

Примечания

- ¹ Цит. по: *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос // *Эрн В. Ф.* Соч. М., 1991. С.37.
- ² *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 319, 326.
- ³ *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 166. См. также: *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 177.
- ⁴ *Vahm A.* Comparative Philosophy. Rev. ed. Albuquerque: World Books, 1995. P. 102–103.
- ⁵ *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 126.
- ⁶ См.: *Фромм Э.* Душа человека... С. 146.
- ⁷ Там же. С. 106 (примечание).
- ⁸ *Августин.* О благодати и свободном произволении // *Гусейнов А.А., Иррлиц Г.* Краткая истории этики. М., 1987. С. 538.
- ⁹ Там же. С. 542.
- ¹⁰ *Гусейнов А.А., Иррлиц Г.* Краткая история этики. С. 235.
- ¹¹ *Бердяев Н.А.* Казнь и убийство // Смертная казнь: за и против. М., 1989. С. 202.
- ¹² *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М., 1990. С. 405.
- ¹³ *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. 2-е изд., испр. М., 1985. С. 31.
- ¹⁴ *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 170.
- ¹⁵ Там же. С. 212.
- ¹⁶ Там же. С. 174–177.
- ¹⁷ Там же. С. 178.
- ¹⁸ Там же. С. 206.
- ¹⁹ Там же. С. 187.
- ²⁰ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 64.
- ²¹ *Ницше Ф.* Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989. С. 21–22.
- ²² См.: Призыв Св. Германа // Русский Паломник. 1991. № 4. С. 6.
- ²³ Цит. по: *Фромм Э.* Душа человека... С. 92–93.
- ²⁴ См.: там же. С. 93.
- ²⁵ Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 41.

Е.А. Евстифеева

ЦЕННОСТНЫЙ КОНТИНУУМ ВЕРЫ

Elena Evstifeeva

The Value Continuum of Belief

The hierarchy of secular and religious beliefs constitutes a basis of a human person's world contributing to its development. A belief should be considered as an existential value giving meaning to human existence. It creates the spiritual nucleus of a human person unifying her or his field of meanings and thus enrooting in being, giving justification of intentions and providing high will and energy potential. The object of a belief always possesses a value dimension and reveals a human subject's interests, needs, intentions, hopes, and ideals. It appears in relation to the social and cultural conditions of a human knowing activity and life totality. In the meaningful structure of human consciousness, the belief phenomenon is always present in concert with hope and love. In the final instance, the constitution of a personal self-identity is inconceivable without a set of beliefs.

Трактовка веры как ценностного отношения к наличному и возможному имеет давние философские традиции. Она отчетливо прослеживается в произведениях мыслителей экзистенциального толка – Августина, Б.Паскаля, С.Кьеркегора, П.А.Чаадаева, Ф.Ницше, Э.Гуссерля, Л.Шестова, Н.Бердяева, Б.П.Вышеславцева, Х.Ортеги-и-Гассета, К.Ясперса, Ж.-П.Сартра, А.Камю, П.Тиллиха и др. О важности аксиологического аспекта веры писали русские философы – Вл. Соловьев, В.В.Розанов, И.А.Ильин, С.Л.Франк, А.Ф.Лосев.

Вера – это экзистенциальная (смысложизненная) ценность, удостоверяющая человеческое существование. Она образует душевно-духовный каркас личности, скрепляя все зве-

няя смысложизненного поля человека, укореняя его в бытии, оправдывая человеческие интенции и обеспечивая их высокий энергетический, волевой потенциал.

Содержание, объект веры всегда обладает ценностным значением, связано с интересами субъекта веры, его потребностями, желаниями, интенциями, надеждами, идеалами, обнаруживает существенную связь с наличными социокультурными условиями его познавательной активности и жизнедеятельности в целом.

Аксиологический анализ веры позволяет выявить различную степень значимости определенной веровательной установки, которая может иметь для личности заурядную ценность, но может обладать и чрезвычайно высокой ценностью и определять ее основные жизненные смыслы. В последнем случае вера способна обладать качеством сверхценности, иметь глобальный характер для структуры субъективной реальности, охватывать все ее основные внутренние отношения и служить одной из важнейших характеристик идеала.

Качество сверхценности центрирует и подчиняет весь комплекс ценностей личности и определяет смысл ее жизни. Сверхценностью может обладать вера, несущая в себе позитивный для человека и человечества смысл. Эта вера обращена к высокой нравственности или к экзистенциальному «пределу». Однако качеством сверхценности может обладать и вера, несущая в себе негативный смысл. Всякое проявление фанатизма, ослепленного верой в свою приоритетную идею или цель, способного оправдать любые жертвы и деяния, превращающего людей в террористов, иллюстрирует такую негативность, абсурдность веры.

Особым отличием веровательной установки как ценностно-смыслового образования является ее императивность. Здесь веровательная модальность (включающая и моменты сомнения, и неверия, и различные в вероятностном аспекте неопределенные состояния), редуцируется собственно к состоянию веры. Здесь вера, как правило, проявляет догматичность, которая обусловлена влиянием авторитетов. Различая как бы подлинную веру и веру, которая задавлена авторитетом, Л.Шестов писал: «Смысл и сущность веры в том и состоит, что она обходится без всякой внешней опоры»¹. Весь смысл веры полагается в том, что она разрывает не с тем или другим определенным ав-

торитетом, а с самой идеей об авторитете. Экзистенциальная потребность в такой вере заключается в том, что только тогда, когда человек осмелится перешагнуть за черту, определяемую ему авторитетом, когда он отказывается от готовых постулатов, навязанных авторитетом, тогда он действительно переходит к рефлексии собственной веры.

Экзистенциально трудно обходиться без авторитета. Порывая с тем, на чем человек вырос и с чем сроднился, он, как правило, испытывает чувство страха, состояние неопределенности, безысходности. Подобная привычка к опоре в «высшем» коренится в природе человека.

Исходящая от авторитета информация принимается на веру безусловно, то есть ослабляется критическая оценка этой информации, оправдывается расхождение между смыслом информации и наблюдаемыми явлениями.

Наличие внешнего авторитета удовлетворяет явно или неявно действующей у человека потребности в Абсолюте, в некоей инстанции, располагающей непререкаемой истиной. На внешний авторитет человек проецирует обычно образ какого-нибудь идеала. «Очень часто такое взаимодействие между интернализацией внешнего авторитета и проекцией собственных идеальных образов на авторитет выливается в непоколебимую веру в идеальный характер авторитета, веру, не допускающую сомнений даже при наличии противоречащих ей эмпирических доказательств»², — писал Э.Фромм. Давление со стороны авторитета подавляет собственную веру и тем самым нарушает идентификацию личности.

Очевидно, что речь идет о разных признаках, качествах авторитета. Одно дело — авторитет, который основан на компетентности, уважении, он подвержен оценке и критике со стороны тех, кто его признает. Другое — авторитет, целью которого является власть над людьми, основанная на страхе, насилии, неравенстве. Для него характерна недопустимость критики и догматичная, фанатичная вера.

В ценностно-смысловой структуре сознания вера связана с такими феноменами, как надежда и любовь. Вера во что-то означает ожидание, что это «что-то» будет обязательно так, а не иначе, то есть вере имманентен элемент надежды.

Взятая в своем ценностно-смысловом измерении, надежда — это перспектива осмысленного будущего, проекция в будущее «положительного» свойства. Это вероятность лучшего, проект, в основании которого лежит «радикальное отсутствие зла». Кроме того, надежда — это форма экзистенциального переживания времени и его субъективного очищения, приобщения к вечному и возвышенному. В смысловом жизненном аспекте надежда выступает как путь выживания человека, когда ему не дано предсказать свое будущее. Отсутствие надежды ведет к таким состояниям как тревога, разочарование, отчаяние, что символизирует утрату смысла.

Надежда всегда сопровождает веру, так как вера во что-то означает ожидание, что это «что-то» сбудется обязательно так, а не иначе. Надежда на «что-то» в будущем включает веру и сомнение. В этом смысле надежда, как правило, амбивалентна.

Подобно вере, надежда может проявлять себя на сознательном и бессознательном уровнях. Как бессознательная установка надежда — это вытесненное желание, направленное на преодоление или сохранение status quo. Это подавление, вытеснение тревоги, страха, одиночества, тоски, сомнения.

Носителем надежды может выступать не только индивидуальный субъект. Для массового и институционального субъектов также характерны состояния наличия надежды или безнадежности. Состояние надежды или безнадежности для индивида в значительной мере определяется наличием духа надежды или безнадежности в обществе в целом или в отдельных его институциях. «Каким бы ни было крушение надежды у индивида в детстве, — замечает Э.Фромм, — если он живет в период надежды и веры, его надежда возгорится с новой силой; с другой стороны, человек, опыт которого влечет его к обнадуженности, часто склоняется к подавленности и безнадежности, если его общество или класс утратили дух надежды»³. Этот вывод важно учитывать тем, кто занимается экономической, и, особенно, страховой деятельностью, так как институт страхования по существу является носителем, распространителем и продавцом надежды одновременно.

Крушение надежды может вызывать различные поведенческие паттерны. Надежда может выступать формой пассивности человека, примиренности его с наличными условиями жиз-

ни, оправдания безволия, рабской психологии, растворенности в безликой массе. Так, многие компенсируют разочарование в своих сокровенных надеждах, подстраиваясь под оптимизм так называемого простого человека, несмотря ни на что уповающего на лучшее.

Следствием крушения надежд могут быть состояния ненависти, агрессивности, вызванные ими акты разрушительности, насилия. Состояние безнадежности или полная утрата потенциала надежды всегда означает потерю ориентира в социальном, экономическом, экзистенциальном смысле. Когда проекции в будущее пресекаются, жизнь утрачивает смысл. Смысл — это, с точки зрения экзистенциального анализа (В. Франкл)⁴, нечто, что мы проецируем в окружающие нас вещи, которые сами по себе нейтральны. Отсутствие, ликвидация смысла означает абсурд.

Но вместе с тем надежда может служить и выражением активной жизненной позиции личности, жизнеутверждающего социального оптимизма.

Надежда была и остается фундаментальным средством «освоения» будущего, поддержания жизнестойкости человеческого индивида и общества. Как гласит древнеримская пословица: «Пока живу, надеюсь!». Чрезвычайно редко человек находится в состоянии полного, абсолютного лишения надежды, тотального отчаяния. Такое состояние обычно кратковременно, либо оно завершается суицидом. Даже в самые тяжкие периоды отчаяния в каких-то измерениях нашей субъективной реальности все еще теплится едва различимый просвет надежды. В этом смысле надежда неистребима, являет собой необходимый интенциональный компонент в структуре субъективной реальности.

Естественно, надежда несет в себе определенные смыслы и ценностные установки. Последние также могут различаться по своей значимости для данного человека и по своему социальному смыслу. Если ставить в центр внимания содержание надежды и ее оценку, то важно учитывать различную степень реалистичности надежды, ее рациональной обоснованности, отличать надежды, которые могут сбыться, от явно «пустых», наивных, фантастических надежд. Следует признать, что в любой своей форме, даже будучи ложной, пустой надеждой, след-

ствием самообмана и идеологического внушения, надежда остается (в своем актуальном виде) средством поддержания жизненных сил и текущей жизнедеятельности человека.

Символ веры задает ценностный параметр «содержания» как надежды, так и любви. Если взять «содержательный» аспект этих феноменов, то по отношению к вере и любви надежда в определенном отношении менее «содержательна». «Содержание» любви имеет более конкретный смысложизненный характер. Это влечение и обожание чего-то конкретного. Как высшая нравственная ценность и смысл любовь удостоверяется деянием личности. В этом отношении трудно говорить об абстрактной любви. Наличие любви как смысложизненного начала в человеке создает способность управлять собою, своими целями, развивает волю, она служит источником доброй воли в самом себе и для других. По своему нравственно-экзистенциальному смыслу в человеческом опыте любовь есть «конечный пункт» веровательных интенций.

Экзистенциальный смысл веры в том, что она, по словам Л.Шестова, есть «трепет, ожидание, тоска, страх, надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворенность настоящим и невозможность проникать в будущее. Такой вере не дано никогда торжество самоудовлетворения»⁵.

Экзистенциальная вера ставит вопросы ценностно-смысловой оправданности человеческих интенций, его деятельности, его ведущих целей. Экзистенциальная веровательная установка скрепляет все звенья смысложизненного поля человека, укореняет личность в бытии.

Религиозная вера — одна из ярких форм экзистенциальной веры, так как она определяет основное экзистенциальное местоположение человека в космосе и социуме. С ее помощью человек как бы приобщается к абсолютным ценностям и значениям. Такое приобщение к Абсолюту помогает человеку преодолеть чувство неукорененности собственного бытия, оно как бы снимает, сглаживает разрыв между несовершенным в природе человека и его идеалами, между конечностью существования человека и вечным. Нерелигиозная веровательная установка не дает такой возможности связи с Абсолютом. Нерелигиозный человек так или иначе испытывает чувство безысходности от ре-

флексии собственной личностной конечности, от ощущения бездны таящихся в нем противоречивых стремлений, интересов, мотиваций, целей. У него нет той упорядочивающей и даже «гарантированной» силы, которая имеется и питает религиозного человека. Религиозная вера — это отработанный в культуре способ разрешения фундаментальных, вечных экзистенциальных проблем. Религиозная вера является способом оправдания человеческого существования, она открывает человеку надежду на спасение, дает утешение, в какой — то мере снимает страх перед смертью, брэнностью всего земного, перед всесилием времени, приобщая его к вечному. Потребность в такой надежде неискоренима в человеке. Психологическое исследование по вопросам понимания экзистенциального выбора в ситуации смертельного заболевания и применения эвтаназии, проведенное В.В. Знаковым, подтвердило различия между верующими людьми, которые в меньшей степени согласны с применением эвтаназии и неверящими в Бога, которые «спокойно» относятся к эвтаназии⁶.

Возможность приобщения к вечности, к Абсолюту посредством религиозной веры гарантирует существование незыблемых высших ценностей и смыслов, а тем самым задает этические принципы и утверждает смысл жизни человека. А.А. Ухтомский смысл бытия человека полагал как экзистенциальную веру в нравственное отношение человека с миром, в истинное собеседование человека с бытием, в ответственность перед историей⁷.

Вера в сверхсмысл имеет важное психотерапевтическое и психогигиеническое значение. Такая подлинная вера, основанная на внутренней силе, по утверждению В. Франкла, делает человека гораздо более жизнеспособным, для нее нет ничего бессмысленного, она не может привести к этическому нигилизму.

Метафизическая определенность всегда снимает чувство внутреннего брожения, шатания, состояния пустоты и тревоги, о которой О.Мандельштам писал: «Мне стало страшно жизнь отжить, // И с дерева, как лист, отпрыгнуть, И ничего не полюбить, И безымянным камнем кануть».

Обретение подлинного смысла является фундаментальной потребностью человека. В зависимости от уровня своего духовного, интеллектуального, эмоционального, чувственного опыта, через веру человек усваивает «готовые смыслы», становится

приверженцем «учений» или сам творит «свои веровательные смыслы». Исповедание себя, созидание самого себя имеет своей основой творческое осознание веровательных ценностей и смыслов. Такое осознание знаменует духовное возвышение личности, преодоление узости мировосприятия, «расширение» сознания.

Идеей Бога, бессмертия души высшие экзистенциальные смыслы уже предзаданы. Тем самым снимается мука выбора творческого поиска человеком подлинного смысла жизни. Осознание факта вечной незавершенности этого поиска трагично для человека.

Можно выделить ранги смысложизненных веровательных установок личности. Высшие смыслы, включающие в себя высшие нравственные ценности и цели, удостоверяют подлинность человеческого существования, духовность человека. В культуре они наличествуют как идеалы, подлинность которых подтверждается или опровергается историческим и социокультурным опытом.

Есть такой ранг смысложизненных веровательных ориентиров как, например, творчество, свобода, которые выражают полноту личности, ее стремление к отрицанию всякого веле-ния, всякой «сомнительной» зависимости. Как самополагание свобода включает в себе плюрализм веровательных ценностей, на всех своих ступенях, от низшей до высшей. Она ищет новые символы веры, отказывается от старых. «Свобода — это акт веры и откровения, акт самообладания»⁸. В вере и свободе выражается решимость человека осуществлять свое назначение в совместном бытии с другими.

Правда имеет тот же ценностно-смысловой ранг, как творчество и свобода. Содержание правды есть не только высокозначимое знание, несущее положительный или отрицательный ценностный заряд, но и момент твердой оценки, имеющей форму веры, уверенности⁹. Выступая в качестве веровательного смысла, правда характеризуется признаками подлинности и несомненности, символизирует идеальные, предельно честные межличностные и социальные отношения, предполагает этический максимализм, должна противостоять не только обману, но и всевозможным релятивистским интенциям, стремлению затушевать острые грани, ин-

толерантные оценки. Такое стремление типично для человека, выражает его компенсаторный механизм, используемый для облегчения экзистенциального выбора.

Есть смыслы, «обыденного» ранга, они также экзистенциально насыщены. Например, желание женщины (и мужчины) иметь ребенка.

Существует ранг социально значимых экзистенциальных веровательных смыслов, проникнутых страстными эмоциями. Это страсти власти, тщеславия, обогащения и др. По своему экзистенциальному статусу они могут иметь тот же ранг значимости для личности, что и вера в Бога. Речь идет о страсти властного интереса.

Экзистенциальные веровательные установки связаны с укоренением в бытии. И здесь происходит компенсация: иллюзорные установки как бы наполняют смыслом человеческую деятельность. Среди них самообман как способ обретения жизненного смысла посредством экзистенциальной веры. Самообман, будучи способом саморегуляции личности, способствует обретению псевдосмысла, имеющего экзистенциальный статус, но заполняющего экзистенциальный вакуум, в котором жить невозможно. Склонность к самообману, как утверждает Д.И.Дубровский, проявляется в нежелании знать правду о себе, в бессознательном уклонении от всевозможных «выгодных» верований о себе¹⁰.

Проблема эвтаназии это обстоятельство ярко демонстрирует. Принятие врачом решения об отказе в применении медицинских препаратов, поддерживающих жизнь безнадежно больного, может включать в себя элементы обмана, когда врач, осознавая незаконность эвтаназии, вынужден найти для окружающих правдоподобное объяснение своего поступка¹¹. А также самообмана, когда у врача наблюдается внутренний конфликт, выражающийся в отказе приравнять прекращение поддерживающей терапии к намеренным действиям, вызывающим смерть пациента. Самообман мотивирован желаниями или опасениями доктора, он может служить цели уменьшить его беспокойство, связанное с нежеланием стать одной из главных причин смерти больного. Наиболее распространенная форма самообмана, как утверждает В.В.Знаков, основана на вере в

то, что мотив поступка совсем не тот, каким он реально является. «Мотив, приписываемый себе субъектом, обычно более благороден, чем реальный повод деяния. Например, доктор говорит, что дал смертельную дозу больному потому, что хотел прекратить его мучения. Однако истинная причина эвтаназии может заключаться в подсознательном стремлении врача избавиться от измучившего его пациента»¹².

Творческий мир личности — это всегда внутренняя потребность в вере в определенные высшие ценности и цели. Это «центрирует» ее сознание, создает прочную основу для всего его динамического «содержания», является условием его продуктивного изменения. Вероятельные установки обнаруживают такие свойства, как целостность и устойчивость (вера не бывает частичной, она с трудом поддается коррекции, сталкиваясь с противоречивыми мнениями, ценностями, контраргументами). Конкретное содержание веры выражает уникальность данного «Я», несет на себе печать неповторимого жизненного опыта конкретной личности, характеризует ее специфическую внутреннюю «определенность».

Примечания

- ¹ Шестов Л. «Sola Fide» // Шестов Л. Собр. соч.: В 12 т. СПб., 1966. С. 237.
- ² Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 118.
- ³ Там же. С. 236.
- ⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1996.
- ⁵ Шестов Л. «Sola Fide». С. 280.
- ⁶ Знаков В. В. Понимание экзистенциального выбора: жизнь в страданиях или эвтаназия // Вопр. психологии. 2005. № 6. С. 3–12.
- ⁷ Ухтомский А. А. Материалы из архива // Начала. 1993. № 3. С. 53.
- ⁸ Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопр. философии. 1992. № 8. С. 155.
- ⁹ Дубровский Д. И. Обман: философско-психологический анализ. М., 1994. С. 49–52.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Sayers G. M., Perera S. Withholding life prolonging treatment and self deception // J. Med. Ethics. 2002. Vol. 28. № 6 P. 247–352.
- ¹² Знаков В. В. Понимание экзистенциального выбора: жизнь в страданиях или эвтаназия. С. 5–6.

**РАЗДЕЛ II.
ЦЕННОСТНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОВРЕМЕННОМ
ЕСТЕСТВОЗНАНИИ И В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ
НАУКАХ**

**Part II.
the problem of value in the contemporary natural and social Sciences**

И.Д. Невважай

О ПРИРОДЕ ДОЛЖНОГО В НАУКЕ

Igor Nevvazhay

The Nature of Internal Norms in Science

In this paper the question about the nature of internal norms in the sphere of scientific knowledge is considered. Suggested approach is based on the idea that human being is normative on principle. The problem of substantiation of normative character of any personal being can be solved only with the help of the concept of person as a born being. A person is simultaneously a consumer and a producer of norms as a base of his/her existence. Creation of norms is a transcendent action, which is connected with the invention of such symbolical objects without which person's existence in the world would be senseless, absurd, rationally disorder. Human being exists due to norm demanding reproduction. Rules and norms are formed as a result of interpretation of sense of symbolical things.

Сегодня является доказанным факт ценностной нагруженности естественных наук. Если рассматривать науку в социокультурном контексте, то относительно легко выявляется зависимость строения знания, методов его получения и организации, критериев научности познания и знания от ценностей и норм культуры. Идеалы и нормы научного исследования входят в ткань научного знания и познания. Признанным являет-

ся факт наличия внутринаучных ценностей и норм. Но природа такого рода норм остается открытой проблемой. В частности, не проясненным является вопрос о том, является ли внутринаучная норма самостоятельным феноменом, определяющим содержание знания, или она производна от феномена знания. В данной статье я хотел бы показать, что производство научного знания обусловлено процессом самопорождения некоторых «первичных» норм. Кроме того, будет рассмотрен определенный тип научного знания, выраженный в виде категорических запретов, который является основой для формирования ценностей человеческого бытия.

Основой нижеследующих рассуждений является положение о том, что нормативность есть атрибут человеческого субъектного бытия. И тогда ценностно-нормативный аспект научного знания выявляется при анализе процесса возникновения субъекта знания. В этом процессе обнаруживается тождество сущего и должного.

Протагор своим тезисом о том, что человек есть мера всех вещей, определил антропоцентризм. Мерность человеческого бытия определяет все — и творчество, и безумие, и преступление, и здоровье, и болезнь. Но что является мерой самого человека?

Представляется, что люди являются нормативными существами. Они ориентируются на нормы и правила, в свете которых они оправдывают и критикуют события и действия. Начиная с античности, термины «*nomos*» и «*regula*» обозначают то, что позволяет различать правильное и неправильное. Философия Нового времени придерживалась представления о том, что человеческое знание и мышление имеют место по существу в пределах контекста, который осознается как правильный или неправильный. Соответственно, существовала надежда, что можно при помощи концепции нормативности понять и объяснить различие между природой и культурой, царством необходимости и царством свободы.

Проблема нормативности человеческого бытия все еще остается открытой. До сих пор весьма распространена точка зрения, что норма существует для того, чтобы в отношениях между людьми был устойчивый порядок, что норма есть общий критерий, с которым бы соотносилось поведение людей. Например, юри-

сты чаще всего смотрят на нормы как на что-то сугубо инструментальное. С данной точки зрения нормы мыслятся как нечто внешнее и налагаемое извне на поведение сложившейся личности. Подобный взгляд на соотношение бытия человека и норм является поверхностным и «механистичным». Здесь нормативное измерение человеческого бытия оказывается результатом размещения человека в системе координат, заданной разными совокупностями норм. Я придерживаюсь другой концепции, согласно которой нормативность — это атрибут человеческого бытия, а не результат его «организации» извне. Таким образом, перед нами целый комплекс проблем. Является ли нормативность атрибутом человеческого бытия, или она является его привходящим свойством? Какова природа и сущность нормативности? В какой мере человеческое бытие определено нормативностью? В чем сущность бытия нормативности? Что означает быть подчиненным нормам? Откуда, где нормы берут свою силу, чтобы связывать нас и обязывать нас? Каким должно быть отношение между нормативностью и природой, должным и сущим? Наконец, как возможна общая концепция нормативности, которая применима к любым сферам — теоретической и практической.

Основные тезисы, которые я буду отстаивать, следующие. Человеческое бытие непосредственно не детерминировано естественными причинами и внешними обстоятельствами. Отсутствие автоматизма природных поведенческих программ компенсируется тем, что человек должен совершать усилия, чтобы изобретать, создавать себя, собственное бытие. Этот процесс называется в философии трансцендированием. Трансцендирование есть акт создания символических предметов, имеющих определенный смысл. Эти предметы и есть нормы, созданные человеком для производства смысла бытия. Человеческое бытие существует в норме, требующей воспроизводства, повторения. Повторение превращает первичное «усилие» человека к разумному, осмысленному существованию в норму. Свобода есть принцип человеческого бытия, ибо она является условием трансцендирования, создающего нормативную размерность человеческого бытия. Но для понимания природы человеческой нормативности необходимо прояснить смысл детерминации человеческого бытия свободой.

Вопрос о существовании норм является одним из фундаментальных метафизических вопросов. Проблематичность нормативности связана с «принципом Юма». Этот принцип утверждает, что невозможно с помощью одной логики перейти от утверждений со связкой «есть» к утверждениям со связкой «должен». Невозможным считается и логический переход от нормативных или оценочных высказываний к описательным (от «должен» к «есть»). Д.Юм указывал, что этика постоянно совершает грубую ошибку, полагая, что из описания того, что имеет место, можно вывести какие-то утверждения о моральном добре и долге. В XX в. «принцип Юма» продолжает привлекать пристальное внимание специалистов по этике, теории права и др.

Объяснение возможности существования норм не простая задача. Возьмем, к примеру, медицину. В значительной степени традиционная (т.е. признанная сообществом врачей) медицина является наукой о патологии, потому что она нацелена на лечение болезней. Медицина не объясняет существование нормы, называемой здоровьем. Медицинская наука объясняет возникновение разных болезней. Болезнь — это состояние, отклоненное от нормального. Медицина понимает болезнь как лишенность здоровья, и наоборот: здоровье — это отсутствие болезни. Но что такое здоровье как бытие, как что-то обладающее собственным бытием? Этого медицина объяснить не может.

Такая же ситуация и с юридическими нормами. Нормативные науки основаны на наблюдениях отклонений от нормы. Эти отклонения изучаются, описываются и объясняются. Классическим примером является криминология. Она призвана объяснять преступления, то есть отклонения от нормы, но сами нормы не объясняет. В этике отклонения от норм объясняются с помощью биологии, психологии, социологии. Но во всех этих случаях остается необъясненным, почему та или иная норма является «нормальной» нормой. Теория права должна обосновывать понятие нормы и, исходя из этого, оправдывать или критиковать действующие нормы. Такую роль выполняет, например, теория естественного права. Она обосновывает нормы в сфере человеческих отношений, исходя из природы человека, общества, универсума. Естественные права рассматриваются как сущее, отождествляемое с должным. Традиционная для юристов нор-

мативная теория обосновывает юридические нормы факторами и обстоятельствами индивидуальной или коллективной психологии (воля, желание, интерес). Но здесь всегда остается проблемой переход должного в сущее, которая часто решается посредством применения насилия. Социологическая теория права видит природу норм в объективно складывающихся социальных отношениях и институтах (организациях). Ни один из этих подходов не лучше другого, и каждый оправдан.

Подобно тому, как норма-здоровье в медицине должна обосновываться более фундаментальной теорией, так и в юриспруденции нормы должны обосновываться теориями более фундаментального уровня, чем феноменологического. Но это будет попыткой понять норму не просто как должное, но в связи с сущим. На сегодняшний день анализ генезиса норм, должного находится за пределами компетенции научного подхода и может быть адекватно проведен лишь в рамках философии.

Подойдем к обозначенной проблеме генезиса норм следующим образом. Существуют ли нормы в природе? Очевидно — нет. Там мы говорим о законах, о мерах, а не о нормах. Законы физики — это законы необходимости, и они говорят о том, что в природе происходит фактически, то есть говорят о сущем. Спрашивать — нормальны или нет природные законы — бессмысленно. Но мы можем рассмотреть их все же как нормы, которые никогда не нарушаются. Это нормы без нарушений и потому без санкций. Воспользуемся этим соображением для понимания природы норм и объективного объяснения их возникновения из сущего. Будем держаться мысли, что первичные нормы возникают как законы, то есть не имеют санкций. Как это возможно? Это возможно, если нормы возникают как очевидно данное и непосредственное собственное бытие человека. Это то человеческое бытие, которого не может не быть для него. Норма и есть то, без чего человек не может обладать бытием. В этом смысле бытие выступает для человека в качестве должного. Подобно тому, как человек, родившись мужчиной, относится к своему мужскому началу и как к сущему, которое дано, и как к должному, которому он подчинен без насилия.

В дальнейших рассуждениях о норме воспользуемся общим представлением о ней, которое было сформулировано известным австрийским юристом Гансом Кельзенем. «Понятие «нор-

ма», — пишет Кельзен, — подразумевает, что нечто должно быть или совершаться и, особенно, что человек должен действовать (вести себя) определенным образом»¹. Кельзен определяет норму как схему толкования сущего и придания ей смысла (в частности, правового смысла). Норма может быть смыслом как акта воли, так и акта мышления в качестве идеи. Иначе говоря, норма не обязательно должна быть установленной, она может быть только лишь мысленным допущением. Данные соображения помогают понять генезис норм. Перейдем к рассмотрению этого вопроса.

Известное положение Маркса, что человек может существовать по меркам любого вида, наличествующего в мире, означает, что для человека ни одна из внешних мер бытия не является его собственной. Напротив, человеческое существование является универсальной мерой бытия мира. Свобода как человеческий способ существования оказывается универсальной мерой понимания необходимости существования мира. Такая трактовка протагоровского изречения не означает, что человек как мера предшествует миру, что эта мера может быть произвольно навязана этому миру. Речь идет о том, что человек-мера рождается в мире вещей и явлении как их универсальная мера — подобно возникновению денег как всеобщей меры стоимости в товарном мире. Возможно это в силу существования человеческой свободы в мире необходимости. Человек в своем существовании не ограничен ни мерой камня, ни мерой воды, ни мерой растения или животного, ни мерой пчелы, ни мерой архитектора, ни мерой класса или нации и т.д. В свободе заключена человеческая способность не быть чем-то конкретно одним, но быть «всем сразу». Таким образом, возможность существования по меркам любого вида (природного или социального) означает возможность существования ни по одной из этих мер. Условием такой возможности является творчество, связанное с рождением универсальной меры, не совпадающей и не сводящейся к мерам вещей и явлениям. Такой универсальной мерой является не какой-то определенный вид человеческого бытия в мире (политик, архитектор, ремесленник и т.д.), а вид «неопределенный», каковым является человек знающий, т. е. человек вообще как универсальная мера.

В этом смысле творчество, поскольку оно связано с производством знания, является сферой, в которой рождается этот «человек вообще», человек как универсальная мера бытия мира. Творческий акт есть разрушение образцов, стандартов, правил, норм, данных извне. Но уход от наличных мер есть рождение новых, имманентно присущих рождающемуся бытию человека. Новообразование становится новой мерой всего мира.

Сотворенное является и случайным и необходимым, ибо то, что уже сделано, то и сделано, ничего другого нет и быть не может. В процессе творения человеком своего собственного бытия делается то, что делается именно им, только благодаря ему и в силу его собственной необходимости. Свою сущность творец не проявляет как нечто уже наличное, но скрытое, а являет ее собственным актом творения. В свободном акте творения сущность и существование совпадают, тождественны. Мерой сотворенного является сам творец, а мерой творца является сотворенное им. Мир как бы сотворен по мерке и образцу, возникшими в самом акте творения. В этом смысле продукт творчества уникален, единичен, неповторим.

В определенном смысле творческий акт безсубъектен, поскольку человек «делает» себя субъектом самим делом, которое он делает свободно. Бытие творящее совпадает с бытием творимым. Утверждение, что делающий сам делает себя таким, может иметь два смысла — тривиальный и нетривиальный. Первый таков, что, скажем, пекарь делает себя пекарем, выпекая хлеб. Но является ли пекарь самим собой, не выпекая хлеб? Если мы не имеем в виду профессию, то, очевидно, что нет. Точно так же, как нельзя быть учащимся, не учась, рыбаком — не ловя рыбу, и т.д. Но если пекарь и рыбак могут быть профессиями, то нет такой профессии — быть творцом. Когда в продукте творчества обнаруживается действие традиции, усвоенного навыка, опыта, воли, логики и т.п., то такой продукт оценивается внешними для него мерами бытия. Когда же продуктом деятельности является сам субъект творчества как новое существование в бытии мира, то мерой такого уникального продукта является только он сам. Все внешние меры не адекватны ему. Но то, что возникшее новое существование человека как знающего существа является мерой самого себя,

означает, что это существование никак не может быть определено в терминах, описывающих мир. Если нет адекватных внешних мер, то нет и признаков существования новообразования в мире. Так как признаки присущи измеримому бытию, то у неизмеримого не обнаруживаются признаки бытия. Новообразование может, однако, мыслить себя и знать себя в форме «Я есть». То, что свершилось в мире как акт творения, есть пока лишь «мое» дело. Продукт творчества здесь еще не отчужден в форме внешнего результата, например, в форме понятия или вещественного изобретения. Свое новое бытие человек не может еще созерцать, представлять, мыслить объектно. Его новая мысль — это, так сказать, он сам. В этом смысле возникшее собственное бытие Я является для него самого безусловным и абсолютным. Такого рода Я воплощает в себе тождество сущего и должного.

В рассмотренном выше акте творчества обнаруживается особый вид детерминации, отличный от детерминации в природе. Типы детерминации, которые встречаются в природе или в социуме, имеют характер необходимой связи между наличным детерминирующим условием (причина, цель) и обусловливаемым. Условие с необходимостью детерминирует обусловленное. Это позитивный тип детерминации. Специфика акта детерминации нового субъекта состоит в том, что это негативный тип детерминации. Последний особенно важен для понимания человеческого бытия. Необходимость нового субъекта может означать невозможность существования человека в рамках прежних условий. Речь здесь идет о детерминации субъекта свободой, которая является условием возможности возникновения нового бытия, когда прежнее бытие для человека невозможно.

Таким образом, творческий акт возникновения субъекта нового знания я рассматриваю как способ разрешения проблемы бытия человека². Трагическая экзистенция человека как ситуация взаимного запрета различных ценностных ориентации сознания разрешается не простым изменением обстоятельств бытия, а рождением знающего бытия, каковым является субъект знания. Проблематичность человеческого существования в мире на уровне сознания может быть выражена в форме антиномии, парадокса. Точка, в которой встречаются два противоречащих друг другу дискурса (соответственно — спосо-

бы бытия), есть точка трагедии. Кульминационная точка трагедии ставит ее героя в положение, невозможное в мире. Следуя заданному миропорядку, герой приходит к его нарушению, отрицанию. Таким образом, осознание человеком невозможности своего рационального существования является свидетельством его «невмещаемости» в бытие мира. Само событие мысли в «точке трагедии» как бы выталкивает человека из знакомого мира, ставя человека в положение «свидетеля» событий мира. Рождаемый в трагической ситуации человек по-новому осознает мир. Творческий тип поведения человека повышает размерность пространства состояний своего разума. Акт возникновения нового состояния является творением, поскольку это новое состояние не является комбинацией, или суперпозицией, ранее существовавших состояний человеческого бытия. Акт творчества есть трансцендирование разума за пределы прежних дискурсов и способов разумного бытия. Трансцендирование выражается в изобретении таких символических объектов, без которых мир был бы непонятным, не объяснимым, а существование человека в мире было бы бессмысленным, абсурдным, рационально не организованным. Примерами такого рода символических предметов могут быть абсолютное пространство и время, первоэлемент, идеальная мера, вечный двигатель, христианская любовь и т.д. Творческий акт есть альтернатива самоубийству и состоит в рождении нового знания, которое, разрешая антиномию-проблему, образует основу нового способа существования человека в мире. Опыт трансцендирования есть в данном случае тип предельного опыта, который не является опытом познания, но является экзистенциальным опытом рождения субъекта³.

В чем состоят истоки той активности, которая позволяет личности, человеку трансцендировать, т.е. выходить и за свои пределы и за пределы уже сложившихся, исторически оправдавших себя структур? Истоки этой активности уходят в сами основания и в появление человеческой жизни как особой вещи. Сама эта активность связана с тем, что появление человека совпадает с образованием какого-то нового жизненного принципа, отличного от принципа функционирования природных систем. Этим новым принципом является, как пояснял М.К.Ма-

мардашвили, само свободное действие как таковое. Оно состоит в разрушении реактивных натурально заданных структур, и в создании затем новой структуры⁴. Это совершенно особый натуральный феномен, связанный с тем, что нужно мир разбивать на куски и из обломков что-то собирать. В природе действует иной принцип, согласно которому для перехода к новой реальности не нужно разрушать старую. Этот переход мы понимаем как трансформацию, преобразование, превращение. За счет этого в природе существуют материальные связи и отношения. Они не требуют разламывания мира.

Итак, для возникновения нормативного субъектного бытия необходимо разрушение, запрещение прежнего бытия человека. Лишь когда определенное человеческое бытие становится невозможным, человек способен трансцендировать, создавая новые структуры своего личностного бытия. Запрет может касаться отдельных элементов деятельности, и тогда возможна трансформация деятельности. При этом происходит изменение смысла, цели, средства, действий и результата деятельности. Однако интересен другой предельный вариант запрета деятельности: никакая трансформация деятельности невозможна. Источником такой невозможности является сознание того, что всякая трансформация данной деятельности невозможна, поскольку при этом человек утрачивает статус субъекта деятельного отношения к миру. Безсубъектное бытие, каковым может быть имитационное, иллюзорное или какое-то другое подобное существование, превращает человека в объектное бытие. Здесь имеет место противоречие между должным и сущим: в силу запрета человек не может быть субъектом разумного отношения к миру, но именно как разумное существо он должен определять свое бытие в мире сам, т.е. быть субъектом. Это экзистенциальное противоречие является для человека трагическим. Запретом человек «вытеснен» из мира в качестве субъекта, но «принят» в мир в качестве объекта. Эта ситуация, когда человек не может быть субъектом деятельности в мире и не может не быть субъектом, логически разрешима, если предположить, что человек становится субъектом деятельности в ином бытии мира. В позитивном смысле это и означает рождение субъекта знания. Знание о мире — это способ субъектного су-

существования в мире не в формах предметной деятельности, возможной в самом мире. Человек присутствует в мире своим знанием о нем, а не как одна из форм бытия самого мира.

Таким образом, возникновение субъекта знания есть результат решения онтологической проблемы бытия человека в мире. Новое знание не возникает в результате отражения. Оно не возникает, если есть возможность выхода человека из «невротического» состояния путем трансформации деятельности. Знание является аномальным продуктом существования человека в тех условиях, когда действие, поступок становится невозможным. Знание возникает тогда, когда без него уже нельзя, так сказать, обойтись, нельзя осмысленно существовать.

Осмысленное бытие есть человеческое бытие, которое обладает смыслом. Смысловое измерение бытия требует истолкования, понимания. В результате последнего символические объекты приобретают значения, которые выражаются в понятиях⁵. Так формируются правила, нормы, или, по Кельзену, схемы истолкования смысла бытия.

Как уже отмечалось, в человеке есть некая действующая сила, толкающая его к трансцендированию. Эта сила есть свобода, не имеющая никаких конкретных оснований, которые мы могли бы находить в какой-нибудь конкретной, окружающей индивида культуре. Сказанное о свободе также означает, что, например, честность, добро и тому подобное отличаются от лжи, зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые — никогда. Разве должны существовать какие-нибудь причины для того, чтобы быть честным и добрым? У них нет причин. А у лжи, зла, преступления всегда есть причины. Это соответствует кантовскому пониманию человеческого бытия как относящегося к сфере свободы. Нечеловеческий (до человеческий) способ существования принадлежит царству необходимости и потому объясняется с помощью причин. С этой точки зрения попытки объективно научно объяснить возникновение человеческих норм я оцениваю как методологически некорректные. Так, например, в рамках весьма популярного среди представителей естественных наук социобиологического подхода иногда стремятся доказать, что такие человеческие качества, как совесть, доброта, сочувствие и справедливость, есть результат

биологической эволюции, показывая при этом, что это выгодно в биологическом смысле, ибо благородство и справедливость давали людям преимущество в процессе выживания. Это все выдумки с добрыми намерениями.

Личностное действие — это то, что не выводимо из того, как принято в данном обществе, и совершилось не потому, что в данной культуре так принято поступать. То, что мы называем личностным деянием не имеет никаких условных оснований, оно безусловно. Наше личное существование формируется в зависимости от нашей способности применять и расшифровывать символические понятия. Скажем, в христианстве личностное бытие рассматривалось как такое, которое складывается в зависимости от того, как расшифрован символ жизни и тела Христа.

Личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности. В той мере, в какой мы поступаем лично, мы не индивидуальны. Особенно это заметно в области науки. Например, Эйнштейна можно узнать только в той мере, в какой он сам выделился в качестве личности, в качестве Ученого, а не в качестве христианина, немца, мужчины и т.п. Личностные действия трансцендируют любые конкретные порядки. Этот тип действий поддерживает такое бытие, которое организовано так, чтобы воспроизводиться в качестве бытия, мира, космоса только при наличии со стороны человека усилия или при условии трансцендирования как личностного, но не индивидуального субъективного деяния⁶. Человеческие установления таковы, что они не существуют без того, чтобы в каждый данный момент не находились люди, способные поступать лично, т.е. способных воспроизводить это установление, например, моральный закон, юридический закон и т.д. А если нет этих личностей или хотя бы одной личности, то эти установления не воспроизводятся, т.е. человеческий мир умирает. За другого человека невозможно что-то понять, сделать его личностью.

Таким образом, нормативность — это принцип человеческого бытия. Человек должен совершать усилия, чтобы быть, ибо ему не свойственен автоматизм природных программ. Воспроизводство структур поведения — основа человеческого бытия. Этот процесс поддерживает бытие нормы. Человеческое бытие

существует как норма, оно требует воспроизводства, повторения. Повторение превращает первичное «усилие» в общую норму. Норма, традиция создается повторением.

Таким образом, концепция рождения человека как личности, как знающего бытия, позволяет решать проблему превращения сущего в должное и обосновать нормативный характер всякого личностного бытия, к которому относится и наука. Но для этого необходимо было обратиться к анализу понятия предельного опыта, позволяющего понять процесс рождения субъекта. Именно в контексте предельного опыта происходит возникновение сущего со статусом должного.

Далее. Знание о мире может быть основой для формирования ценностей. Обратим внимание на простые факты. Научное знание выполняет разные функции. В функции объяснения известный факт подводится под общее правило, закон, норму и, оказываясь проявлением общего, приобретает тем самым статус необходимого. То есть знание становится мерой оценки сущего. В функции предвидения научное знание способно давать новое знание о ранее неизвестном объекте. Новое знание есть знание о должном, которое может оказаться знанием о сущем. Но существуют такие виды научного знания, которые имеют чисто ценностное содержание. Это знания о том, что в мире невозможно.

Всякий научный закон может быть интерпретирован как принцип запрета⁷. Общее утверждение логически вводит определенный запрет. Если «все лебеди белые», то «черные лебеди не существуют». Тезис, что «всё может быть», является ненаучным, ибо это означало бы, что в мире существует беззаконие. Закон несет в себе информацию о том, что может быть, и чего быть не может. Научное знание является безусловной ценностью человеческого бытия. Ценность есть мера, посредством которой мы оцениваем нечто. Следствием оценки является признание или отрицание некоего статуса нечто. Есть ценности, указывающие на то, что должно быть, что возможно, и есть ценности, указывающие на то, чего не должно быть. Запреты, формулируемые в науке, являются не следствием произвола или человеческого интереса, а есть либо результат доказательства, либо есть основа доказательства утвердительных суждений об

объективном мире. Доказательства несуществования важны для понимания закономерностей формирования и развития научного знания⁸. По мнению Пригожина и Стенгерса Эйнштейн первый осознал важность такого рода доказательств. Он положил в основу понятия относительной одновременности невозможность передачи информации со скоростью, большей, чем скорость света. Такая возможность допускалась в классической механике. Теория относительности строится вокруг исключения «ненаблюдаемых» одновременностей. Эйнштейн усматривал в этом аналогию с запретом вечного двигателя в термодинамике. Гейзенберг своим принципом неопределенности также утверждает, что некоторые события в квантовом мире невозможны. При этом Гейзенберг обращал внимание на различие онтологической и гносеологической невозможности, отмечая, что в термодинамике речь идет об утверждении, что некоторая ситуация не встречается в природе, а в теории относительности, как и в квантовой механике, утверждается невозможность некоторого наблюдения.

Таким образом, есть проблема несуществования объектов. Мы мыслим некоторые предметы как невозможные. А есть другая проблема: невозможность наблюдать, познавать, мыслить какие-то предметы. Мы, например, верим, что что-то невозможно знать. Гносеологическая невозможность может совпадать с онтологической. Согласно Канту, в сознании мы фиксируем ситуацию незнания в виде антиномии. В этом ценность антиномий, парадоксов в научном познании. Существует разница между невозможностью доказательства, что нечто существует (или не существует) и доказательством невозможности существования (или не существования) чего-либо. Последнее можно выразить еще и так: доказательство невозможности доказательства чего-то. У Геделя речь идет как раз о доказательстве невозможности некоторых доказательств.

Доказательство есть не просто познавательная процедура, оно есть ценность. Наука ориентируется на обоснование. Как полагал Платон, наука есть все то, что доказуемо. Эта позиция противопоставляется тезису софистов «все есть истина», которое оправдано идеей Протагора о человеке как мере всех вещей. Не надо доказывать, а надо доверять себе. Требование

обоснования в науке есть результат недоверия любому мнению. Здесь работает презумпция «все есть ложь, пока не доказано иное». Но есть что-то, что не требует обоснования, доказательства? Только то, что само является условием, основанием всякого доказательства. Так Аристотелем был введен принцип непротиворечия, который поэтому не требует доказательства. Но к такого рода недоказуемым постулатам относится и сама презумпция, требующая доказательства. Должно доказывать, что не требует доказательства!

Особенностью науки как нормативно-ценностной структуры в том, что она не содержит санкций. Можно даже сказать, что наука — единственная сфера человеческого знания, в которой запреты формулируются без санкций. В остальных сферах — в религии, в морали, праве — нормативные требования в форме запретов формулируются с санкциями. Санкции налагаются людьми на поведение. Универсальная структура норма предполагает наличие гипотезы, диспозиции и санкции: «если А, то Б, иначе В». Санкции могут быть предусмотрены в науке как социальном институте, но само по себе научное знание как норма не содержит санкций. Все дело в отличии законов науки и законов иных сфер человеческой жизни. Отсутствие санкций создает условия для лже-, псевдо- и пара-науки. Ведь за нарушение налагаемых научным знанием запретов не предполагаются никакие санкции. Хорошо это, или плохо? С учетом факта возникновения и распространения антинаучных взглядов и концепций — это негативный фактор. Но у науки есть своя специфика, и связана она с опытом как критерием истины. Научное знание по своей сути прагматично, то есть оно может быть опредмечено, реализовано в виде сконструированной материальной реальности (прибор, например), в виде постановки опыта, эксперимента. Этот отказ и есть по сути санкция, «наказание» в виде невозможности что-то сделать или сконструировать. Подобное «наказание» предусмотрено для не научного знания, которое всегда исходит из допущения, что «все может быть». Таким образом, критерием научности какой-либо системы знания может быть принцип запрета: если система знания что-то отрицает как существующее, то она научна,

если для нее «все может быть», то она ненаучна. В принципе запрета заключена важнейшая прагматическая ценность научного знания: не делай того, что невозможно.

Примечания

- ¹ *Кельзен Г.* Чистое учение о праве. Вып. 1. М., 1987. С. 11.
- ² Подробнее об этом см.: *Невважай И.Д.* Экзистенциальный смысл научного творчества // *Филос. исслед.* М., 1995. № 1.
- ³ О понятии предельного опыта см.: *Касавин И.Т.* К понятию предельного опыта // ihtik.lib.ru/db_28sept2006/data/280077.html
- ⁴ *Мамардашвили М.К.* Философия и личность // *Человек.* 1994. № 5.
- ⁵ Подробно это показано в моей книге: *Невважай И.Д.* Свобода и знание. Саратов, 1995.
- ⁶ См.: *Мамардашвили М.К.* Указ. соч.
- ⁷ См.: *Barrow J.* *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limits.* Oxford, 1998.
- ⁸ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986. С. 368.

Д.П. Кузнецов

МЕДИЦИНА И БИОЭТИКА: ПРОБЛЕМА ИНТЕГРАЦИИ ОБЩЕСТВА

Dimitry Kuznetsov

Medicine and bioethics: towards the integration of society

The article deals with bioethics as special spiritual phenomenon of contemporary society. Arising of bioethics is not result of technological development of medicine only, but also attempt to coordinate traditional morality and change of dominants of daily existence. From this point of view the bioethics is related with searches of a consensus in a postmodern society. Development of medicine destroys base cultural ideas of a modern society and simultaneously medicine gets function of its reintegration.

В самом общем виде, духовная практика направлена на устранение противоречий между наличным состоянием окружающего мира (социального или физического) и установками доминирующих идеологических систем. Под этим углом зрения, нам представляется интересным анализ современной медицинской этики (биоэтики): во-первых, медицина как практика, связанная с сохранением человеческой жизни, всегда представлялась балансирующей на тонкой грани религии и технологии, во-вторых, современная медицинская этика находится сейчас в фазе институционализации, что дает возможность понять такие элементы, которые, затем, в готовой системе, будут существовать имплицитно, в-третьих, биоэтика привлекает внимание целого спектра идеологических систем, обосновывающих духовные практики — от религии до науки. В таком ракурсе, биоэтика предстает как процесс согласования быстро меняющихся под воздействием науки условий ежедневной жизни и устоявшихся за многие тысячелетия интерпретаций базовых экзистенциалов человеческого бытия.

Биоэтика пытается решить важнейшую проблему современного мира: усовершенствование практик ставит под вопрос возможность самих этих практик, а, возможно, в конечном счете, и всей созданной на протяжении четырех последних веков цивилизации, в которой результат реализации базовых установок культуры Нового времени вступил в конфликт и грозит разрушить сами эти установки как трансцендентные формы (ценности, символы, приоритеты, метафизические основания норм поведения).

Для понимания значения развития медицины для современного общества следует упомянуть, что термин «контрпродуктивность», с помощью которого Айван Иллич¹ критиковал индустриальную цивилизацию, был образован, большей частью, посредством анализа медицинской практики. Понятие «медиализация» отражает не только процессы происходящие в медицине, но, прежде всего, этот термин определяет важнейшие характеристики всего общества. С выхода в 1976 г. книги А.Иллича «Медицинская Немезида» возникла традиция сомнения в наличии связи между развитием медицинского знания и эффективностью медицинской практики (изменением структуры заболеваний), что ставит под сомнение важнейший принцип европейской культуры Нового времени — идею прогресса. Биоэтика является фокусом проблем современного человечества, самым наглядным проявлением различных конфликтов нашего общества. С этим, в первую очередь, связан интерес к биоэтическим проблемам.

При анализе причин появления биоэтики внимание исследователей сосредотачивается, по большей части, на технологическом развитии медицины. Действительно, появление трансплантологии, реаниматологии, успехи генетики поставили такие проблемы, которые принципиально не могли появиться, скажем, в начале XX в. Не следует, однако, забывать, что биоэтика одновременно является порождением определённого общества, способом реализации его установок в медицине. Справедливость этого тезиса станет особенно заметной при сравнении отношения общества к биоэтическим проблемам в западных странах и России.

Кажется, что в современной России биоэтика прочно обосновалась в структуре современного медицинского образования. Растет количество учебников, проводятся всероссийский и

международные конференции, в ведущих медицинских вузах страны появились специальные кафедры; биоэтика введена в состав материала для выпускного испытания студентов-медиков; она позиционируется как новый этап развития профессиональной врачебной этики. И все-таки, отношение профессионального сообщества к биоэтике остается достаточно прохладным. В нашей стране, несмотря на появление предмета «биоэтика» в структуре курса медицинского образования, работа биоэтических комитетов не имеет такого распространения как в странах Запада. Большая часть проблем этой новой отрасли знания остается чрезвычайно далекой от массового сознания, даже заведение уголовных дел в отношении трансплантологов не вызвало обсуждения собственно биоэтических проблем. И на это есть свои причины, не сводимые только к технологическому развитию медицинского знания.

Важнейшая из них, на наш взгляд, связана с узкопрагматическими установками самой медицины. Традиционно утверждается, что её важнейшая задача — сохранить здоровье и жизнь, а теоретизирование, да ещё с большой долей гуманитарного знания, не входит в круг собственно медицинских интересов и, следовательно, должно отторгаться медицинским сообществом.

Не следует также забывать, что современная медицина, пожалуй, единственная в мире полностью анатомическая традиция, прагматизм целей которой связан с технологичностью ее методов. Только европейцы сделали реальную анатомию центром своей медицинской доктрины. Человеческое тело представляется как машина. Душа в её различных проявлениях становится объектом исследования довольно поздно и до сих пор не существует строгих подходов для описания и объяснения ее механизмов. Такой методологический ракурс, с одной стороны, привел к взлету естественнонаучного знания, выработки методов лечения абсолютно не связанных с культурной средой, замене мистической медицины на технологическую, что дало возможность предоставить медицинскую помощь всем нуждающимся, поставив процесс подготовки медиков на поток, скачкообразно увеличив их численность и качество лечения. С другой стороны, появилась опасность недооценки организма как целостности (бесконечная специализация отраслей), акцент на

внешнее вмешательство в противовес саморегуляции (европейская хирургия и фармакология), снятие ответственности за свою жизнь с пациента и перенос её целиком на врача, а затем на государственную систему здравоохранения. При таком подходе, этическая компонента медицинского знания хорошо укладывается в парадигму деонтологии, усматривающую моральность в исполнении врачебного долга. Собственно биоэтическая составляющая, основанная на понимании конфликта интересов, выглядит в такой системе излишней.

Акцентирование различий биоэтики и деонтологии позволяет понять обусловленность биоэтики социально-культурными условиями. Действительно, биоэтика есть синтетическая отрасль знания, в разработке которой принимают участие далеко не только, а точнее не столько врачи, а больше — специалисты-гуманитарии. Методология биоэтики колеблется от попыток основания этой дисциплины на прочном эмпирическом фундаменте до использования теологических установок. Естественно, что столь методологически аморфное образование стало полем, в том числе, и философских спекуляций. При всем многообразии подходов центральным остается взгляд, что биоэтика как и медицинская деонтология, есть, в первую очередь, профессиональная мораль, а как учебный предмет должна привить профессиональные этические навыки будущим врачам. Однако такая постановка вопроса неизбежно ведет к неразрешимым проблемам: могут ли вообще навыки профессиональной этики быть преподааны в теоретическом курсе (а курс биоэтики именно таков); насколько вообще этическое действие может быть результатом теоретизирования?

Может ли биоэтика преподавать основы профессиональной этики? Как нам кажется это невозможно, слишком велика сегодня дифференцированность медицинских отраслей, а, следовательно, возможность выработки общих способов морального отношения к пациенту остается достаточно сомнительной. Эта задача может быть эффективно решена лишь в рамках того или иного медицинского сообщества. Начинающий врач, вступая в ряды своего сословия, постепенно приобретает специально-этические навыки, а мировоззренческие функции этики вполне обеспечиваются общеупотребительной моралью, усвое-

ние которой происходит еще в детстве. В такой ситуации вопрос о задачах биоэтики становится особенно актуальным, ведь реальность проблем, поставленных биоэтикой, не осознается подчас не только студентами-медиками, но и практикующими врачами, и даже частью профессорского состава медицинских факультетов. Понимание этого феномена возможно на пути анализа социальных корней биоэтики и указания на её идеологические функции.

Структура подготовки специалистов-медиков сложилась давно и включает несколько блоков теоретического знания. Их сочетание обеспечивает различные уровни медицинской практики. Однако, на наш взгляд, не хватает важнейшего элемента — определения места медицины в общем строе общественной практики. Такое определение не может быть получено из биологических или химических блоков образования; оно может быть отнесено только к области идеологии.

В разработке современной медицинской идеологии центральной является идея о неординарности медицинского знания, т.е. понимание того, что медицина в современном мире не является более одним из многих направлений высокотехнологичных практик.

Медицина прошла путь от ремесла до развитой научной отрасли; она стала неотъемлемым компонентом комплекса современного знания; превратилась в мощную ветвь бизнеса; приобрела сравнимые только с компьютерными технологиями культуртрегерские функции; оказывает мощное влияние на политику посредством экологически ориентированных организаций. Все вышеперечисленное уже ставит медицину над другими отраслями науки, но не исчерпывает её значение.

Развитие медицинского знания стремительно изменяет мировоззренческие установки человека. Можно провести аналогию между физикой начала двадцатого века и медициной и биологией начала двадцать первого. Формирование новой медицинской проблематики ведет к изменению современной культуры, что и проявилось в феномене биотического знания. Последнее отнюдь не исчерпывается проблематикой этической (отношениями «врач-пациент», уважением прав пациента и т.п.), а, скорее выражает испуг интеллектуальной элиты за-

падного мира перед нарастающей угрозой сущностного изменения культуры и рождением новой, еще не понятной и, следовательно, непредсказуемой цивилизации.

Из громадного и все расширяющегося блока проблем биоэтики остановимся для примера только на двух — генетических экспериментах и проблеме СПИДа. Проблемы генетики отнюдь не сводятся к вопросам моральным или правовым. В генетических исследованиях медленно, но неуклонно разлагается центральная идея европейской культуры — уникальность человека. На протяжении веков именно неповторимость человека поддерживала основания западной культуры, так, что даже возможность её изменения (существующая пока только в головах гуманитариев) вызывает священный апокалипсический трепет. Таково же примерно положение и со СПИДом. В самом деле, существуют инфекции не менее опасные чем «чума XX века», да и размеры ее еще не сопоставимы с грозными пандемиями средневековья, в ходе которых вымирали целые города. Такое положение не раз наводило на мысль — не является ли шумиха вокруг этой инфекции всего лишь последствием тяги к особому рода сенсациям, возникшей на фоне затухающей сексуальной революции? Ответ на подобного рода вопросы должен быть отрицательным. СПИД является проблемой, однако его проблематичность более культурного, нежели, медицинского плана. Появление новой инфекции ставит под сомнение важнейшую идею нашего мира — идею человека как суперсущества, неподконтрольного биосфере. Эта идея создавала возможность биологических классификаций, а также поддерживала идею научного познания мира. Кризис этой концепции приведет к перестройке всего здания европейской культуры.

Таким образом, стержнем медицинского образования сегодня должна стать идея о сверхзначимости медицинского знания. Медик не может рассматривать себя в качестве «одного из профессионалов», его ответственность становится едва ли не вселенской. Выбирающий медицину выбирает ответственность за дальнейшее развитие человечества, а не просто профессию. Одновременно биоэтика не может рассматриваться как только один из видов профессиональной этики, отождествление биоэтики и медицинской этики элиминирует важнейшую пробле-

му — восприятие мира и места человека в нем сегодня определяет медицина, именно она (возможно подспудно, скрыто от самих медиков) предопределяет отношение к важнейшим фактам человеческого бытия. Развитие медицины позволило человеку мечтать не только об избавлении от страданий, но и об усовершенствовании человеческого рода, а возможно и о бессмертии. Такая ситуация может изменить основные представления о человеческой жизни, жизни, где каждый смертный должен страдать, выявляя собственные, только для него значимые, смыслы мироздания.

Медицина приобрела мировоззренческий статус в результате повышения ее научного статуса (в течение XX в. развитие медицины по праву может быть названо революционным) и изменения положения самой науки в структуре современного социума. Социальной предпосылкой появления биоэтики стала особая конструкция общества, которую обычно называют постмодерном.

Важнейшей чертой постмодерна является отсутствие объективного критерия предпочтения того или иного решения, уверенность в невозможности сформировать одинаковые правила игры для всего общества. Такая установка необходимо ведет к пересмотру основных положений классической этики. Центральным феноменом такой реформы базовых этических установок стала биоэтика. Возникнув на волне либерализации 1960-х гг., биоэтика постепенно превратилась в центральную этико-медицинскую доктрину, несущую в себе матрицу постмодернистского взгляда на мир.

Постмодерн фиксирует расширение любой проблематики за рамки установленного для нее поля, вернее дисциплинарные границы становятся размытыми, что в явном виде обозначилось во второй половине XX в. В медицине появились проблемы, неподдающиеся решению собственно медицинскими методами. Эти проблемы неожиданно оказались скорее философско-мировоззренческого плана, чем врачебно-технологического.

Вплоть до настоящего времени этическая компонента медицинского знания была сама собой разумеющейся: добросовестная деятельность врача считалась априорно нравственной, решение медицинских проблем связывалось с развитием науки

и техники. Биоэтические проблемы такого решения принципиально не имеют. Их понимание возможно лишь на пути рефлексии над основами человеческого бытия и особенностями западной культуры. Так медицина пережила обычную постмодернистскую трансформацию став вдруг «не только медициной».

Развитие медицинского знания стремительно изменяет мировоззренческие установки человека в направлении постмодернистского взгляда на вещи, для которого характерна непроявленность *mainstream*'ов как следствие непредсказуемости развития общества.

Биоэтика является одним из проявлений «*powershift*», распределения власти медицинского сообщества в большом обществе. Монополия на знание рухнула, информационные технологии «сделали принципиально доступными любые, сведения, подорвав, былой образ врача как «бога в белом халате»². Между монополизировавшим знание врачом и неосведомленным пациентом сейчас находятся информированные посредники — страховые компании, оттянувшие на себя часть медицинской власти. Сложилась удивительная ситуация: с одной стороны, власть медицинских сообществ никогда не была такой всеобъемлющей, как сегодня (доверие к фигуре врача несравненно больше, чем к фигуре политика); с другой стороны, традиционная медицина вынуждена сегодня терпеть рядом с собой практику представителей неевропейских традиций от квазинаучных до прямо магических (филиппинские хиллеры).

Показательно, что именно медицина, а не, скажем, физика, стала доминирующей отраслью научного знания в период постмодерна (количество публикаций по медицине и связанным с нею отраслям биологии намного превышает количество публикаций по физике или химии). Сомнения в этической адекватности медицинского знания самому себе есть сомнения в самих биологических (всегда рассматриваемых как наиболее устойчивые и достоверные) основаниях человеческого существования. Реальность человека стала практически неуловимой вначале на уровне идеологии, теперь же само физическое существование человека оказалось возможным деформировать. Человеческое тело стало размываться не только многообразием постмодернистских идеологий, но и самим естественно-на-

учным знанием. Исходившая из самодостоверности существования человека классическая европейская этика сменяется аморфностью оценок различных биоэтических моделей.

Разрушение на первый взгляд само собой разумеющихся механизмов осознания человеческой жизни придало медицине совершенно новую функцию — поддержание базовых соглашений в обществе. В социальном плане медицина начинает выполнять функцию интегратора общества, находясь за пределами интеллектуальных, имущественных, конфессиональных, а порой и цивилизационных различий.

Развитие науки в XX в. разрушило здравый смысл как основу познания. Схема «факт-эксперимент-теория» была обращена: теория стала определять факты. Проблема когерентности теорий, так или иначе, связана с поддержанием здравого смысла; попытки создания всеобъемлющей теории реальности есть попытки интеграции различных частей универсума или, что тоже самое, различных теорий в рамках наглядного представления. Бесконечная специализация научных отраслей объективно работает на разрушение структур ежедневного описания мира.

В культуре деструкция здравого смысла привела к разделению массовой и элитарной культур. Как результат взаимодействия культуры масс и элитарной науки возникла паранаука — попытка компенсации указанного разделения культуры на уровне массового сознания.

На фоне вышедших за рамки здравого смысла физики и математики медицина остается последним прибежищем здравого смысла. Преподавание медицины строится на наглядности более, чем любая другая научная дисциплина. Символом медицинского образования стали полная препаратов анатомичка и наблюдаемый в микроскоп возбудитель недуга. Все это направляет студента к мысли, что наглядность, хотя бы понятая и в самом широком смысле, является основным критерием реальности. Такая ситуация определена основной задачей медицинской практики — сохранением жизни человека, а также взглядом на диагностику как базовую медицинскую процедуру, следующую от симптомов (фактов) к постановке диагноза.

Однозначность медицины, предполагаемой как знание о реальности, а не о конвенциональных идеях, вызвана также тем, что в этой отрасли знания, более чем в какой-либо другой, знание является базой организационного единства и профессионального и научного сообществ. Без названного единства медицинская практика вообще не представима.

Справедливости ради надо сказать, что и в медицине ситуация с преобладанием структур здравого смысла не столь однозначна. Разрушение парадигмы здравого смысла было начато З. Фрейдом в психоанализе, где сама теория бессознательного определяет метод психоанализа, а тот, в свою очередь, — наблюдаемые факты. Основатель психоанализа, объясняя базовые отличия своей теории от традиционных установок медицины, считал, что преподаватель в медицине играет роль гида-экскурсовода, сопровождающего студента по музею, в то время как сам студент вступает в непосредственный контакт с объектами и благодаря собственному восприятию убеждается в существовании новых явлений. В психоанализе все обстоит совсем по-другому: при аналитическом лечении не происходит ничего, кроме обмена словами между пациентом и врачом³.

К концу XX в. попыткой деструкции здравого смысла в медицине стала биоэтика. Нормы нравственности перестали быть само собой разумеющимися. Медицина — единственный островок здравого смысла в современной науке, однако такое положение разрушается, и симптом этого — биоэтика.

На первый взгляд, специализация отраслей медицины должна вести к разрушению структур здравого смысла. Взрывное развитие медицинского знания, специализация отраслей, проникновение генетических технологий в практику лечения, внимание к медицине таких отраслей как социология, экономика, философия (которые давно уже отказались от интуитивно-наглядного понимания реальности) должны бы были привести если не к полной деструкции структур здравого смысла, то, по крайней мере, к основательным сомнениям в возможности использования их как базовых. Однако, несмотря на все эти тенденции, медицина принципиально остается в рамках основных процедур здравого смысла, что не может быть объяснено только с точки зрения особенностей гносеологических проце-

дур самой медицины. Мы попытаемся обратить внимание на социальные причины сохраняющейся ситуации. Не является ли забота о здоровье, столь свойственная современному обществу, просто попыткой сохранить целостность социума путем выработки единства целей, которое в современном обществе стремительно разрушается (проблема отсутствия консенсуса в постмодерне)? Люди пытаются остаться живыми, в то время как социальные процессы направляют их к деструкции живого тела в практиках клонирования, эвтаназии, рассмотрении сексуальности в психоанализе. В таких условиях медицина превращается в основу социального объединения, с этим, возможно, и связано удержание структур здравого смысла в современной медицине.

Кроме хорошо определяемого влияния медицины на общественные институты, культурные установки и структуры обыденного мышления, существует и более опосредованное и менее заметное влияние на стандарты научного мышления.

В течение XX в. медицина пережила удивительную трансформацию: из «золушки» научного мира, какой она была еще в конце XIX столетия, эта отрасль знания превратилась в одну из центральных научных дисциплин. Количество публикаций, касающихся проблем медицины и связанных с ней областей биологии и химии, постоянно растет; медицинский бизнес становится сравним по объему с традиционно ведущими отраслями хозяйства. Влияние лавинообразного роста научных медицинских знаний на общественное мнение далеко превзошло физику по степени фантастичности перспектив переустройства человеческой природы и мира в целом. Сегодня никто не может сомневаться в научно-рациональном характере медицины. Фигуры врачей, близкие к священникам, столь типичные для русской классической литературы, сегодня вызывают недоумение, инвективы же Мольера против медицины воспринимаются как просто кощунственные. Однако, рациональный статус медицины несколько иной, чем физики, которая весь XIX и большую часть XX в. считалась эталоном научности. Эта инаковость медицины есть результат ее особого статуса в системе наук как практико-теоретической дисциплины. Важнейшее отличие от традиционных естественнонаучных дисциплин состоит именно в практическом характере медицины. Проблема

должна быть осознана таким образом: как соотносится несомненно рациональная структура медицинского знания и медицинская практика; является ли рациональным его применение? Насколько рациональна сама система медицинской подготовки специалистов, исходя из задач практики? Какова рода должна быть эта рациональность? Среди массы подходов к поставленным вопросам сосредоточимся только на одном его решении — социальном, так как рациональность мышления есть, в конечном счете, социальный образец.

Медицинская практика есть практика по отношению к пациентам, в которой явно проявляется идея (оформленная как чувство) доминирования над пациентом. Пациент обременен проблемами, которые он не в силах решить без присмотра и руководства экспертов, таким образом, отношения врача и пациента асимметричны. Даже если закреплено законодательно и реально обеспечено право пациента выбирать врача, то и в этом случае пациент слушает его и повинуется ему. В конце концов, пациент не владеет достаточной информацией. В сфере информации асимметрия врача и пациента проявляется особенно сильно. Врачи требуют от пациентов полного доверия. Врач сам решает, какую информацию следует довести до сведения пациента. Отказ в информации «опять же объясняется благом пациента: излишек информации может ему навредить — повергнуть его в состояние депрессии, безнадежности, сделать его безрассудным или непослушным»⁴. Такие отношения далеки от рациональной модели разработанной в европейской культуре, которая признает некий континуум здравого мышления, а он, в свою очередь, предполагает равный обмен информацией.

Практика врача рутинна, как и всякая практика, в конечном счете — без этого невозможна специализация. Требование же научной рациональности — постоянное изменение знания. Врач, находясь между наковальной традиции в практике и молотом новации в науке, вырабатывает механизмы социальной компенсации, например, подчеркивая спонтанный характер ситуации. «Больной не может поверить, что доктор не помнит всего как он, и его самолюбие будет жестоко уязвлено, если врач позволит ему заметить, что вовсе не держит в голове какие именно таблетки он прописал при своем последнем посещении боль-

ного, сколько надо было их принимать и когда»⁵. Здесь правила научной рациональности отступают перед социальной игрой, которая призвана скрыть реальное отношение игроков к обсуждаемой проблеме. Вариантом такой игры можно считать всем известную ситуацию «переноса—контрпереноса», детально описанную З.Фрейдом.

Научное знание открыто, что обеспечивает его критику. Условиями вхождения в сферу научного знания являются интерес и уровень подготовки. Врачебное сословие есть корпорация; мало этого, в современной медицине вообще невозможно представить целиком индивидуальную практику: любой врач включен в коллектив, независимо от того каков он — поликлиника или научно-исследовательский институт, а возможно и научная школа. Естественно, если врач совершает ошибку, другие члены сообщества вынуждены подавлять свой непосредственный порыв немедленно наказать нарушителя, по крайней мере, до тех пор, пока этот конфликт привлекает внимание публики (людей находящихся за рамками медицинского сословия). «В конце концов, безотлагательные исправительные санкции часто будут только еще больше расстраивать взаимодействие и, могут раскрыть аудитории его секреты, которые должны быть предназначены только для участников команды»⁶. Научная рациональность замещается этикетом, определенным ритуалом, который позволяет держать общий фронт профессии перед пациентами.

В работах по социологии, возможно как влияние «линии М.Вебера», исследование рациональности часто сводилось к исследованию рационального поведения, эталоном такого поведения становилось предпринимательство как явление индустриального общества. В самом поверхностном смысле суть профессионализма врача, с этой точки зрения, заключается в ряде ограничений, которые ставятся агрессивности экономического интереса. Например, медицинская этика запрещает медицинскому персоналу рекламировать свои услуги. От медиков ожидают, что они в любом случае будут лечить пациента, независимо от того, есть ли у пациента возможность заплатить за лечение и заслуживает ли он кредитного доверия. Им запрещено вступать в прямую и явную конкуренцию с другими врача-

ми, побуждая пациентов обращаться именно к ним на том основании, что они окажут им те же самые услуги за более низкую цену. И «действительно, во всех случаях нарушение профессиональной этики в общем позволило бы врачам получить немедленную финансовую выгоду, которую они не получают, соблюдая правила этики. Но отсюда вовсе не следует, что, соблюдая тот кодекс правил, которому они подчиняются, медицинские работники на самом деле действуют вопреки своим эгоистическим интересам, т.е. так, как не свойственно поступать людям бизнеса»⁷. На самом деле такая тактика поведения направлена на подержание всего врачебного сообщества как системы.

Научная рациональность предполагает «мыслящего», который согласует свои требования только с требованиями разума. Медицина ориентируется не только на этот тип рациональности, но и на рациональность социального действия, где критерием правильности и разумности выступает сохранение сообщества.

Способом поддержания единства общества в медицине выступает здравый смысл — традиционно выделяемая структура интеллекта как способности решать задачи. Здравый смысл отвечает за чувство реальности и опирается на структуры поведения, заложенные в нас с детства окружающей физической и социальной реальностью. Этот уровень интеллекта предполагает возможность соотнесения действительности и знания на уровне образов, зрительных пояснений. Он определяет однозначность решения проблемы, так как нацелен, в первую очередь, на выживание и принятие, в этом смысле, наиболее эффективных решений. В основе выстраиваемых объяснений в науке очень часто используются процедуры здравого смысла — сведение к зрительным образам. С установками здравого смысла связана идея ясного и отчетливого восприятия базовых истин, свойственная и классической науке и классической рациональной философии. В социальном плане здравый смысл выполняет функцию интегратора общества.

Принято утверждать, что XXI век станет веком медицины и биологии. Так это или нет — покажет время, но уже сейчас наблюдается удивительная картина: развитие медицины разрушает базовые установки современного общества и одновременно медицина присваивает себе функцию его реинтеграции.

Примечания

- ¹ *Illich I.* Limits to medicine. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health.* L., 1976.
- ² *Тодлер О.* Эра смещения власти // *Философия истории: Антология.* М., 1995. С. 336.
- ³ *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции 1–15. СПб., 1999. С. 6.
- ⁴ *Бауман З.* Мыслить социологически. М., 1996. С. 205.
- ⁵ *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни и социологическая традиция. М., 2000. С. 78.
- ⁶ Там же. С. 111.
- ⁷ *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2000. С. 347.

В.Б. Злоказов

ПСИХОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ ГЛАЗАМИ КИБЕРНЕТИКИ

Victor Zlokazov

Psychology and Religion as viewed by Cybernetics

The cybernetical experience on the creation of artificial intelligence showed the total ungroundedness of hypotheses about “spontaneous life emergence in organic bouillons”: even “computer viruses” can’t emerge by themselves; having all formal life indications they, still, are far remote from the “truly living@ biological viruses by informal ones due to the fact that informal aspects of fundamental attributes of genuine life – subjectivity (being aware of one’s “Ego”), semantical gestalts (images), will motives and talents – always exceed the limits of the space of their formal models. The report discusses different aspects of the Life concept from the cybernetical point of view.

ВВЕДЕНИЕ. Как известно, на фоне грандиозных успехов компьютерной техники в 50-х гг. XX в. и засилья тогда гипермеханицистского менталитета возникла идея научить машину мыслить: создать искусственный интеллект (ИИ), т.е. искусственно превратить Материю в Сознание.

Сегодня можно сказать: то, что под именем ИИ создано, мыслить не умеет, хотя может подчас очень ловко имитировать мышление, но всегда ИИ может работать только в союзе с естественным интеллектом (ЕИ), и это неудивительно, ибо ИИ – это неточное наименование того, что следовало бы назвать либо «экзопсихическим» продолжением естественного интеллекта, либо «автоматом с формальным интеллектом и формальной инициативой».

Последнее важно, поскольку неинтенциональный интеллект это мертвый интеллект.

Но эксперименты с ИИ позволили кибернетике лучше всех других наук, особенно умозрительных, понять сущность ЕИ. Для философии исключительно важными оказались по меньшей мере следующие два вывода, к которым заставляет прийти кибернетическая практика:

1) наивны гипотезы о так называемом «спонтанном зарождении жизни в органических бульонах»: сами по себе случайно не могут появиться даже компьютерные вирусы, которые хотя и обладают всеми формальными признаками живого, все же бесконечно далеки от «истинно живых» биологических вирусов по сути неформальной.

2) более зрелыми являются представления о том, что вместе с физическим миром и неотделимо от него существует исключительно сложный и загадочный в своей конечной сути виртуальный мир нашего сознания, способный с помощью таких его составляющих как Воля и Талант придать смыслы — образы из аффективных и когнитивных Семантик, — как воздействиям физического мира на нас, так и нашим воздействиям на него с целью приведения его в соответствие с нашими прагматистскими и аксиологическими целями.

И в этом оправдание Жизни: дополнить мир формальных физических процессов — детерминированных и стохастических — процессами третьего, принципиально иного типа — осмысленными и неформальными. А иначе жизнь не нужна — бесцельных и бессмысленных явлений в природе вполне достаточно и в их зеркальном удвоении логической нужды нет.

О ЖИЗНИ. Часть Вселенной образуют так называемые «живые организмы» — материальные тела, которые однако от других материальных тел резко отличаются такой чертой поведения, как целесообразность (самого общего типа), не редуцируемая ни к игре случайностей, ни к детерминизму. Этим организмам присущи: субъектность (осознание ими их «Я»), семантики, таланты и волевые мотивы, среди которых один выделяется особо — это воля к жизни и победе в ней, который однако не может быть внятно истолкован в терминах разума.

Биология, охотно рассуждающая о «борьбе за существование», о «победе наиболее приспособленных» и т.д., и при этом отрицающая витализм участников этой «борьбы», т.е. в принципе не отличающая их от, скажем, камней, странным образом не задается вопросом: «А зачем все это нужно этим углеводородным полимерам, эта жизнь, эта борьба, победы в ней?»

Кибернетика, создавшая эрзац живого существа — робота, сразу же выяснила раз и навсегда: интенциональность неформализуема, роботам самим по себе ни жизнь, ни борьба, ни победы в одной не нужны в принципе.

Однако, реальным живым существам жизнь и много чего другого еще как нужны! Так что самый главный мотив существования носит исключительно ценностный характер в отличие от более частных мотивов, в которых присутствие прагматической составляющей является нормой.

Заменитель мотива к существованию у робота — навязанные принудительно образы целей и средств их достижения. Конечно, и у живых существ есть аксиология долга, но кроме нее им присуща и аксиология добродетели, которую нельзя свести к действию «неодолимых законов природы». У живого существа кроме «надо» есть и принципиальное «хочу». Чего нет ни у камня, ни у робота.

Достичь «многого» в огромном мире не так-то просто. Грандиозные силы внешнего Хаоса грозят раздавить отдельный организм просто в силу свойств этого Хаоса, т.е. имманентного ему роста энтропии вещества, энергии и алгоритмов, и неустойчивости равновесия среды и живого организма, для поддержания которого в его распоряжении из механизмов и силовых ресурсов есть лишь жалкие мышцы.

Но у живых существ есть семантики — аффективные и рациональные, и есть талант — способность с помощью семантик построить образ внешнего мира и своих подчас весьма амбициозных целей в нем, и построить образы мышечных действий, позволяющих живому существу эти цели достичь, и есть воля, побуждающая его к их достижению.

Роботы в противостоянии «Голиаф Хаоса — Давид Жизни» на роль последнего не подходят. Они, правда, могут имитировать рациональную компоненту психической деятельности, но

аффекты, скажем, болевой пароксизм, или сексуальный оргазм, им недоступны, равно как недоступны ценностная мотивация и талант, т.е. нечто, отличное от случайности и преформизма.

Тем не менее, наблюдения над псевдо-жизнью, т.е. имитацией жизни роботами и компьютерными программами, позволили кибернетике понять главные черты жизни подлинной и условия ее выживания в противостоянии с миром неживым. Эти черты могут быть просуммированы в таких ключевых понятиях как Психология «живого организма вообще», Иерархия, Управление и Информация, объясняющие структуру, функцию и действия субъекта (живого организма) по осмыслению им окружающего мира и его устойчивого и эволюционирующего существования в нем.

ПСИХОЛОГИЯ ЖИВОГО ОРГАНИЗМА ОБЩЕГО ТИПА.

Психосоматической единицей структуры и функции подлинной Жизни является живой организм (не обязательно человек), в котором мы различаем:

1) психику (душу), — составляющую «Мира смыслов» (В.В.Налимов).

2) сому (тело), — составляющую «Мира материи».

«Я» организма — это субъект и объект целостной автоидентификации, и источник/сток его пассивной и активной целостной деятельности.

Организм способен провести границу между внутренним миром его «Я», и внешним («миром материальных объектов» и «миром других Я»).

Душа является целостным понятием, а ее атрибуты — это индивидуальный набор семантик, волевых мотивов и способностей к пассивной и активной реакции на «Я» и внешний мир.

Семантики — это субъективные субстанции («смыслы»), из элементов которых состоят специфические для данной семантики образы (гештальты): семантики видеообразов, аудиообразов, образов других ощущений; семантики абстрактных образов, эмоций, образов болевых и экзотических ощущений, образов эстетических и нравственных семантик, рациональных категорий и т.д.

Все семантики можно разделить на когнитивные (рациональные) и аффективные. Но хотя невозможно в общем случае провести четкий водораздел между обеими категориями, одна

не редуцируется к другой, и, скажем, выразить болевой пароксизм или оргазм в рациональных терминах нельзя в принципе.

Мотивы являются причинно-целевой основой наших действий, и их система образует Волю. Система наших способностей образует Талант.

Тело обладает сенсорами и эффекторами, и ограниченным запасом физической энергии, необходимой для жизнеобеспечения нашего организма.

Внешний мир входит в наше «Я» через сенсоры нашего тела хаосом бесконечного множества сигналов. Пассивная реакция «Я» состоит в приписывании этим сигналам «смыслов» и формировании из них семантических образов (гештальтов); решение о том, «адекватны» ли получающиеся образы сигналам или нет, принимает Воля, которая хотя и учитывает дискурсивные критерии, но в принципе автономна.

Активная реакция «Я» — это психосоматический акт, при котором семантические образы средств достижения целей, диктуемых нашими мотивами, преобразуется в целесообразные действия эффекторов — мышц нашего тела.

Формула **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ** — соответствующие ей **МОТИВ**, **СЕМАНТИКА**, **ТАЛАНТ** раскрывает логику реализации и условие успеха такого акта.

Родовых критериев качества целей и средств их достижения два: класс когнитивных и класс ценностных критериев. Ценностные критерии не редуцируются к когнитивным, поэтому роботу в принципе невозможно объяснить «зачем вообще надо жить, и почему жить лучше, чем умереть».

Упорядочение сигналов начинается с «разметки» — порождения контекстно-зависимых таксономических единиц («я») окружающих объектов (как живых, так и неодушевленных); т.е. образ «объекта» всегда есть часть пары «объект — окружение (иначе фон, контекст и т.д.)».

Важно отметить:

1) не набор атрибутов порождает «Я» как субъекта, так и объекта, а, наоборот, их «Я» обрастают атрибутами.

2) сами по себе сигналы ничего нам не сообщают: семантические значения они получают от нас (а не наоборот!)

Объекты строятся не в абсолютно полном («терминальном») виде, а лишь как видо-родовые наброски (фреймы), и степень их «терминальности» зависит от роли специфического активного агента нашей психики — Внимания.

Сигналы (точнее, иерархии систем сигналов), статические и динамические, получают, как правило, полисемантическую интерпретацию. Среди семантик важнейшая — семантика разумного упорядочения.

Волевые действия также полимотивны, и в них особого упоминания заслуживают так называемые «осознанные», а также сублимированные мотивы.

Психическая активность живого существа осуществляется через интуицию и дискурс. Интуиция дает нам целостные семантические гештальты для осмысления ситуации (инсайт) и целостные же синергии (иначе инстинкты, рефлексy и т.д.), т.е. образы действий для достижения наших целей; дискурс формализует наши семантики и мотивацию, т.е. снабжает нас вместо гештальтов понятиями, а вместо синергий алгоритмами (технологиями).

Дискурс протекает в реальном времени и сопровождается затратами энергии и применением алгоритмов. Вопреки расхожему мнению о некоей «элементарности» и «первичности» ощущений как форм сознания по сравнению с рациональными образами дискурса кибернетическая практика выявила факт неизмеримо большей легкости моделирования как раз рациональных конструкций, нежели эмоциональных, что заставляет усомниться в логике рассуждений «об эволюции от чувств к разуму». Восприятие всегда целостно и целостный образ всегда полисемантичен и содержит обе составляющие — аффективную и когнитивную, хотя и выраженные в разной степени. Просто когнитивные семантики универсальны, а аффективные специализированы, но в реальной жизни одних без других не бывает, что почувствовала, например, физика, столкнувшаяся с явной недостаточностью одних рациональных конструкций для описания объектов Микро- и Мегамира, для которых у нас нет наглядных иллюстраций.

Добавим сюда факт, что даже такие высокие категории разума как порядок, хаос, прогресс, регресс и т.д. — и те неотделимы от своей эмоциональной прашосновы.

Дискурс более универсален, и его деятельность требует меньших затрат Таланта, так что в рутинных областях жизни он незаменим своей экономичностью и методичностью; это и позволило «разумным организмам» занять лидирующие позиции в Биосфере.

Важная особенность «живого» восприятия — в нем живут образы как прошлого опыта (через память), так и прогнозируемого будущего; его «настоящее» очень сильно зависит от обоих; для роботов здесь ситуация хуже: например, запрограммировать им так называемый «инстинкт самосохранения» невозможно.

Еще одна важная особенность — иерархическая организация взаимодействия субъектов: каждый субъект использует объем знаний, далеко выходящий за пределы его личного (как правило, ограниченного) опыта.

Еще один важный момент. Видимая (осознаваемая) часть деятельности «Я» не исчерпывает ее полное содержание. Можно не сомневаться, что наряду с таким «Я» есть еще скрытое «Я» (иначе, административно — техническое), ведающее вопросами, например, нашего морфо- и психогенеза — антикреационистское «объяснение», даваемое современной биологией таким удивительным феноменам как онто- и филогенез фантастически сложных систем — многоклеточных организмов — противоречит как кибернетике, так и математике.

Фундаментальной основой дискурса является идея базиса: набора элементов, из которых могут быть с помощью определенных операций составлены все формальные образы и алгоритмы. Это исключительно плодотворный прием, т.к., он позволяет создать близкий, но упрощенный вариант исходного образа; с другой стороны, позволяя оценить удельный вес каждого элемента базиса в образе объекта, он описывает Качество объекта в терминах категории Количества.

Но идея базиса имеет и негативные последствия: она способствует укоренению в естествознании редуccionистско-монистских иллюзий о том, что Мир — это незамысловатый набор нескольких основных элементов; что любое Сложное — это комбинаторика Простого, что Многое не имеет своего онтологического статуса, т.е. его всегда можно заменить Единичным и т.д.

Фундаментальными частями дискурса являются:

1) элементарные логические операции: построение целого понятия и его части, отрицание (или дополнение), конъюнкция (инструмент обобщения) и дизъюнкция (инструмент ассоциации); и правила применения этих операций.

2) элементарные алгоритмы: идентификация, аннуляция, нумерация и результаты таких действий над ними как суперпозиция, рекурсия и обращение связи.

Произвольные дискурсивные образ и алгоритм строятся через эти базисы на этапе формализации интуитивных гештальтов и синергий.

Содержание образов и алгоритмов раскрывается с помощью их атрибутивной идентификации двумя способами: перечислением предикатов и импредикативно.

Второй способ соответствует неявному заданию предикатов (образно говоря, нелинейным уравнением), главной чертой которого является присутствие в нем элементов дефиниционной тавтологии, т.е. «определения» типа «А это А». Импредикативность, вообще-то, для дискурсивного мышления является чужеродным телом — именно она порождает логические парадоксы (типа «лжеца», «парикмахера», «всемогущего», и т.д.), и именно на ней основано доказательство знаменитой теоремы Геделя о формальной неполноте числовой арифметики. Но импредикативность — неизбежное средство для полноты охвата дискурсивным мышлением живой семантики интуиции.

Другой чертой формальной атрибутизации, ведущей к логическим противоречиям, является то, что многие атрибуты относятся к некомпаративному типу, т.е. к ним нельзя подойти с мерой «больше—меньше», а лишь с «да—нет»: конечное и бесконечное, дискретное и непрерывное, нечто и ничто и т.д.

Некомпаративность атрибута фактически означает неконструктивный характер определения им объекта: осмысленным оказывается только один из двух атрибутов; ему противоположенный получен «зряшным» отрицанием и «своего» содержания лишен — (пример: мы знаем, что означает «конечный», а вот о «бесконечном» мы знаем лишь то, что он не конечный, а какой-то другой).

Именно это лежит в основе многих математических и логических парадоксов.

Философским достижением математики XX в. явилось то, что в ходе развернувшейся широкой дискуссии по вопросам ее обоснования сложилось убеждение в принципиальной невозможности свести содержательную теорию к формальной, хотя, конечно, ясно было и то, что возможности формализма имитировать содержательность поистине беспредельны. Это говорит о том, что наше Знание может быть успешным только в результате совместных действий Интуиции и Дискурса, но верить в познаваемость Мира — это все же прежде всего верить в способность нашего Таланта производить нужные для этого гештальты, т.е. верить в нашу Интуицию. Впрочем, весьма ободряюще звучит то, что такие свойства как непознаваемость, недостижимость и т.д. являются некомпаративными, т.е. определенными неконструктивно.

В заключение можно попытаться построить конструктивистское определение истины: истина (синонимы: «смысл жизни», «счастье», «спасение» и т.д.) — это или твердое решение нашей Воли об адекватности отношения между прагматистским образом окружающего нас Мира и его реального прообраза, или экстатическое ощущение совершенства аксиологического образа, или, в общем случае, переплетение их обоих; эти образы произведены нашим Талантом и выражены в терминах наших аффективных и когнитивных Семантик.

ОБ ИЕРАРХИИ МЕТАСУБЪЕКТОВ. Организация всегда антропоморфна и иерархична и представляет собой синтез двух способов реализации иерархичности: фрактального и гетеромерного (специализации). Первый порождает иерархию метасубъектов — «Я» всех уровней этой иерархии. Такая форма служит основой как устойчивости организации, так и предпосылкой ее эволюции; второй способ обеспечивает эффективность соответствующих частей иерархии. Гибкое сочетание обоих способов резко поднимает возможности организации для достижения ее целей, поскольку метасубъект высших уровней всегда эффективнее субъектов нижних уровней и может быть эффективным, даже если состоит из неэффективных субъектов.

Переходы от субъектов нижних уровней к метасубъектам — самая разумная форма прогрессирующей эволюции (В.Ф. Турчин, С. Joslin. Кибернетический манифест).

Так как «субъект» и «объект» образуют взаимобратимую диалектическую пару, сказанное об одном переносится и на другого. Эта обратимость неизбежно порождает логическую и практическую основу как для анимации объекта, так и для «омертвления» субъекта.

Примеры метасубъектов. Когда-то первый автомобиль собирался целиком его автором, знавшим и понимавшим все (почти все) стороны процесса. При конвейерном способе сборки автомобилей отдельный рабочий прикручивает определенную гайку и в принципе может совершенно не понимать сути и цели своей работы. И кто же производит в этом случае автомобиль как целостность? Это делает метасубъект.

Другой пример: в науке сегодня нет «энциклопедистов» — каждый ученый знает лишь свою область и не компетентен в областях своих коллег. Образно говоря, он тоже лишь «прикручивает научную гайку», и здесь мы видим, что целостный продукт «наука в целом» снова производится метасубъектом.

Правда существование таких метасубъектов выглядит чрезмерно виртуальным, абстрактным. Но ведь и человек представляется атомарной целостностью лишь глазу, а если взглянуть на него через микроскоп, то мы увидим сложнейшую иерархическую организацию, отдельные элементы которой — клетки, — обнаруживают все черты индивидуальных живых существ. И у нас нет гарантий, что наше «я» не является таким же метасубъектом по отношению к этим клеткам. Анализ результатов опыта кибернетики с ИИ наводит на мысль, что наше Знание является не хранимым, а производимым; производимым из неявной формы в явную всей субъектной структурой нашего «Я» (естественные аналоги того, что в теории баз знаний называется «демонами»).

В биологии и социологии агенты целостных действий фактически являются именно метасубъектами (вид, класс, раса и т.д.).

Впрочем, в самой конструкции мышления заложена уверенность в том, что одно наше «Я» не исчерпывает все содержание нашей «самости»; тому доказательство — наличие в наших язы-

ках местоимений «мы», «вы» и «они», причем в некоторых языках различие между «мы» в смысле «мы» и «мы» в смысле «я+ты», «я+ты+он» и т.д. выражается не только семантически, но и синтаксически.

Далее, велик соблазн отождествить «метасубъект» с согласованной управляемой деятельностью организации субъектов; действительно, формальных различий между ними может и не быть. Но такие организации, эффективность которых зависит от случайного шанса на то, что разрозненные усилия ее субъектов окажутся согласованными, не могут служить основой устойчивого существования Жизни.

Эмерджентность организации — понятие, являющееся выдающимся достижением кибернетики, позволяет понять, что любой метасубъект обладает своим специфическим синкретизмом, не сводящимся к линейной сумме сущностей его составляющих — его собственной субъективностью.

При этом, как в физике Материя существует в двух видах: локально-дискретной атомной и непрерывной аморфной, так и вселенское Сознание присутствует в нас двояко — атомарно (как «Я» субъектов) и непрерывно, как базисная субстанция системы Живого. А иначе не объяснить такие фундаментальные феномены Жизни, как неформальная коммуникация (мета)субъектов между собой и накопление опыта.

Действительно, рассмотрим пример «наглядного» обучения субъекта нижнего уровня метасубъектом (ребенка обществом, волчонка стаей, и т.д.). Получается, что для «нормального» восприятия опыта субъект уже должен обладать могучими интерпретирующими способностями. Как тут не вспомнить платоновские «воспоминания»!

УПРАВЛЕНИЕ (дискретное), формально трактуемое как специфическая неустойчивость систем к энергетически малым и алгоритмически простым воздействиям (логически: сигналам «запретить»—«разрешить»), финальным результатом которых является неадекватная, гипертрофированная реакция объекта управления на них, играет в природе колоссальную роль.

Живой организм обладает в среднем весьма ограниченными физической энергией и интеллектуальной потенцией, но развязывая и направляя гигантскую энергию и сложнейшие

алгоритмы внешней среды с помощью манипуляций цепями положительных и отрицательных обратных связей для достижения своих целей, он оказывается в состоянии сформировать глобальную эволюцию вселенской иерархии и получить выигрыш, несоизмеримый с его собственными возможностями.

Мы вот гордимся «делами наших рук по покорению Природы». А кто эти дела сделал на самом деле? Неужели это наши жалкие ручонки сдвинули горы, создали моря и т.д.? Нет, конечно, это сделала Природа сама, но будучи направляемой нашими слабыми (всего лишь указующими) руками. От нас требуются лишь Талант, Воля и Разум, и те небольшие собственные силы и навыки, которые предоставляют нам наши тело и ум, и, таким образом, основные черты действий управления это их:

- 1) алгоритмическая простота;
- 2) энергетическая малозатратность.

Управление не нарушает закона сохранения энергии, но повышает энергетическую и алгоритмическую энтропию среды; поэтому, жизнь может эффективно существовать только в открытом окружении, в котором живым организмам их Талант помогает искать и находить все новые источники высоколиквидных вещества и энергии и сложные природные механизмы для реализации технологий, требующие однако для своей специализации («включения» или «выключения») лишь простых и малозатратных усилий.

Образно говоря, наши взаимоотношения со средой могут быть выражены крылатой цитатой: «Бензин ваш, идеи наши». Рост всех трех энтропий означает, в частности, что:

1. Жизнь в среднем обречена на деградацию в замкнутой системе, и, следовательно, устойчивая жизнь не может быть локальным явлением Вселенной;
2. Гигантский прогресс культуры человеческого общества является, конечно, выдающимся достижением, но вообще-то он есть необходимое условие устойчивости этого общества в исторической перспективе.

ИНФОРМАЦИЯ — фундаментальная категория, описывающая процесс и результат замены содержательного психического образа его компактным формальным представителем — кодом, и, обратно, восстановления по коду исходного образа.

Кодирование всегда создает лишь минимально необходимый набор формальных элементов, связь которого с образом бывает иногда заметно выраженной: индейские пиктограммы, «метки» волка на границе его ареала, «эзопов» и «птичий» языки, и т.д., но чаще вообще отсутствует: «узелок на память», буквенное или звуковое слово, звук колокольчика в павловских экспериментах с собакой, кофейная гуща, и т.д.

Первые имеют ярко выраженные модельные качества кодов, у вторых четче выражена «именная» черта. Коды не эквивалентны моделям, у обеих разная функциональность.

В чем заключается выигрышная суть кодирования? Любой реальный процесс инерционен и для своего осуществления требует временных и энергетических затрат. В этом смысле коды можно сравнить с деньгами: товарная масса и матчасть капиталов малооперабельны, тогда как действия с деньгами подвижнее и экономичнее. При этом деньги тоже могут быть как реальными заместителями ценностей (золотые монеты), так и чисто номинальными (бумажные знаки).

Те же принципы верны и для психической деятельности: проделывать психические операции легче с компактными заместителями (вплоть до имен) образов, чем с ними самими. В мышлении, которое может оперировать именами образов вместо них самих, заключена его великая редукционная сила; она дает возможность организму — принципиальному Дилетанту, всегда располагающему ограниченным и не вполне достоверным Знанием о среде и самом себе, — быть не приспособленным к этой среде, а ее творцом.

Так что кодирование, чем бы оно не оперировало — именами образов или модельными кодами — это вечно творческий процесс, и наибольших творческих усилий требует использование сложных кодовых систем. У сложной кодовой системы, например, языка, всегда есть развитый синтаксис — это свод грамматических правил, по которым строятся слова и фразы этого языка, и есть стилистика, обеспечивающая нужное художественное качество кодов.

Грамматика оптимизирует кодирование. Если бы слова нашего языка кодировали все конкретные образы, возникающие в нашей душе, наш ум утонул бы в бездонном океане таких ко-

дов. Поэтому, разумно строить компактный базис основных кодов и правила построения из них других. Можно сказать, что вся дискурсивная деятельность психики субъекта возможна лишь благодаря феномену информации — «поток сознания» есть перемежаемый вспышками интуиции бесконечный процесс кодирования и декодирования, в ходе которых образы подвергаются «естественным» непрерывным трансформациям. При этом в душе живого существа дискурсивно может быть «прокручен» возможный сюжет мировой истории всей Вселенной!

Но «поток сознания» не есть грамматически и стилистически полноценный языковый монолог. И это понятно — любые грамматики, будь то грамматики слов, жестов, вообще движений тела или его частей, слишком сложны, их соблюдение утомляет субъекта.

И неудивительно, что в кодовой пирамиде рядом с базовым полноценным языком соседствуют и его упрощенные сленги и жаргоны. И это подтверждают как анализ содержания любой интроспекции (мысли часто текут слишком быстро, чтобы формализующие их коды были грамматически и стилистически безукоризненными), так и многие литературные живописания самого процесса духовной деятельности героев, например, роман Д.Джойса «Улисс».

Другая область, где коды играют фундаментальную роль, — это управление в самом широком смысле слова и самой широкой области применения. И вот здесь можно видеть поразительный феномен: язык кодовой системы для данной ситуации может состоять всего из двух слов («запретить, разрешить»), не иметь развитых грамматик и стилистик, но этот язык позволил реализовать такие грандиозные свершения человечества, что для их описания не хватит слов из всех других языков вместе взятых.

Грамматика — простейший способ компактизации знания; более эффективное средство — логический и ассоциативный вывод из компактного в смысловом отношении базиса знаний, гибкая стратегия манипуляций явной и неявной формой этих знаний.

Наконец, функция кодов, часто выдвигаемая на первое место — коммуникационная. Действительно, информация — мощнейший механизм глобализации человеческого опыта. Мы, например, говорим о пустынях, айсбергах, вулканах и т.д., хотя мало кто из нас видел их непосредственно.

ДЕКОДИРОВАНИЕ. Реставрация образа — всегда творческий процесс, в котором образ создается из кода с помощью воображения, контролируемого лишь памятью, интенцией и волей. Минимум материала для построения образа ведет к тому, что дополнительные детали этого образа «домысливаются».

Эту особенность восприятия дополняют компактную канву объективного кода «самоочевидными» домыслами и имеют в виду юристы, когда говорят: «Врет как свидетель».

Яркий пример принципиальной вольности интерпретации кодов — работа механизма ассоциаций.

Декодирование осложнено тем, что прежде него мы должны осуществить «распознавание кодов» в той мешанине видородовых «нетерминалов», которую нам предоставляет восприятие внешнего мира.

Семантики бесчисленны и образуют иерархию, в которой образы нижних семантик служат кодами для образов высших семантик. Интерпретация, скажем, книги с трагедией Шекспира — это построение цепочек образов букв, слов, фраз, рационального содержания текста, и, наконец, художественного.

Диалектическая пара «код — его интерпретатор» нераздельна. Код без интерпретатора и интерпретатор без кода равно бессмысленны, хотя вера в самодостаточность кодов широко распространена как в науке и философии (Поппер), так и в быту.

Однако сами по себе коды мертвы и заменить собой удивительные феномены сознания — Память и Прогноз — не могут. Просто у одних кодов их мнемонические качества слабы (узелок на платке), у других сильны (текст), но воссоздают оригинальные семантические образы только Память и Прогноз.

Спонтанная память не нуждается в кодах вообще, но любая память воссоздает не аффективно-рациональное содержание образов прошлого опыта, а их «информационные скелеты».

Далее следует упомянуть лабильность интерпретации — отсутствие абсолютной привязки семантик к кодам всех уровней, включая и нижние. В качестве примера можно указать на дальтонизм, гомосексуализм и т.д.

Но, конечно, наибольший плюрализм в трактовке одного и того же кода имеет место на высших уровнях, например, в области искусства: хотя для большей части рядовой публики картины,

скажем, Шагала это «мазня, а не живопись», а опусы Шенберга — «сумбур вместо музыки», для академического искусства это шедевры в художественном и достижения в техническом отношении.

Даже в тривиальнейшем случае формальной интерпретации в неживом мире возможен разлад между намерением и получившимся результатом, и там реакция на код не всегда есть его факсимильная матричная штамповка.

Принципиально иная картина в случае неформальной интерпретации кодов живыми организмами. Здесь и без «сбоев» свободы выбора у интерпретатора столько, что образы могут флуктуировать неограниченно.

Здесь интерпретатор должен быть существенно богаче образным содержанием, чем код. Биология видит механизм эволюции в «мутациях» кодов — генов, т.е. чертежей белков. Но чертежи редко «мутируют», обычно это все же сбои в работе интерпретатора. При этом сами коды (чертежи) могут оставаться целыми. Все это заставляет усомниться в обоснованности современных представлений о циклическом во времени способе существования жизни, в частности, ее преемственности. Трудно поверить в способности матричной штамповки кодировать и декодировать сложнейшие образы, скажем, реактивности объекта; при том, что кодированию и декодированию должен подвергаться и контекст объекта, ибо реакции вне среды, на которую объект должен реагировать, лишены смысла.

Или пример шестипалой руки, или еще более впечатляющий пример сиамских близнецов. «Мутации» — скажет биолог, но ведь при этой «мутации» были заново перепроектированы системы нервной, гуморальной и прочих регуляций, кровеносной и лимфоциркуляции и т.д. — инженерная задача, перед которой капитулируют все хваленые биотехнологии XX в., но с которой, что же, выходит, блестяще справляется абсолютно тупое и безмозглое существо — Случай!?

Так что логичнее признать, что интерпретатор в иерархической системе Жизни не наследуется, он просто существует, хотя наглядно представить себе это — архитрудно, а рождающийся субъект дитя не случая, а проекта, изобретаемого и реализуемого, так сказать, административно — техническим «я» субъекта, дополнительным к «я» общему, в рамках плановой де-

тельности всего иерархического Мульти-субъекта, и феномены иерархии, управления и информации здесь играют фундаментальную роль. В сущности биологическая теория номогенеза есть ультра-механицистский парафраз этого представления.

Можно сослаться здесь и на выводы из математического анализа ситуации:

1. Гарантия стабильной организации — выигрыш в гонке с факторами хаотизации, т.е. и устойчивость, и эволюция порядка состязательны. Порядок невозможен без вечных и нарастающих усилий по его поддержанию;

2. Мутации+селекция как механизм устойчивой прогрессирующей эволюции системы математически неработоспособен;

3. Спонтанное обогащение долгосрочной таксономики системы за счет одних случайных факторов невозможно — структура всегда от праструктуры.

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОМ МЕНЕДЖМЕНТЕ. Действия биоценозов всегда были целесообразным расходом ресурсов, и биоценозы всегда располагали лишь тем объемом знаний, который требовали (и позволяли) условия успеха их противостояния энтропиям Хаоса. Человеческое знание всегда было фрагментарным и никогда полным, т.е. было лишь тем необходимым и доступным минимумом знания и понимания, который обеспечивает нам существование, удовлетворяющее нашу Волю.

Поэтому огромное значение имеет указанный ранее редуциционный аспект категории «информация»; она в сущности есть технологический профиль «знания» — мы «знаем» не исчерпывающую суть нужного нам эффекта, а лишь, образно говоря, на какую «кнопку» в Природе надо «нажать», чтобы получить его (модель «черного ящика»), т.е. информация — это компактный эрзац истины (знания).

Она дает возможность категории Сложного сохранять ее категориальный статус тем, что освобождает нас от необходимости постигать это Сложное через его редуциацию к Простому (как бы ни уверяли нас аналитические науки, что любое Сложное это замаскированное Простое), а просто обходить его.

Именно благодаря феномену Информации земледельцы, не представляющие себе биофизической и биохимической сути их сельскохозяйственных действий, успешно кормили хлебом че-

ловечество в течение тысячелетий, электрические моторы были изобретены людьми, понятия не имевшими об уравнениях Максвелла, а гениальные стихи Маяковского были созданы им при том, что он по собственному признанию не мог отличить ямб от хоря, и т.д. Живое существо противостоит Хаосу, опираясь не только на Ум, но и на Хитрость (Гегель), так что центральная проблема гносеологии и герменевтики может иметь и парадоксальную формулировку: как познать и понять почти все, не познав и не поняв толком ничего.

Философия тысячи лет обсуждала вопрос, может ли человек познать весь мир, но ни один из философов не задавался вопросом — а нужно ли это? Мы ведь не преследуем цель собрать в наших руках все вещество и всю энергию Вселенной.

Так, по-видимому, и со знанием. Наш прогресс до сих пор осуществлялся через метасистемные переходы, т.е. замены субъектов метасубъектами. Другими словами, хорошо организованные коллективы, хотя и состоящие из членов средней эффективности, оказывались более эффективными агентами Истории, чем самые гениальные одиночки, Начинают Историю герои, но продолжают организованные коллективы. Однако в организации каждый член, каждый уровень должен обладать оптимальным объемом знания, а не максимальным. И, что все-таки в нас бодрость, так это то, что вот здесь на вопрос: а можем мы познать мир в упомянутой достаточной степени? — оптимистический ответ выглядит довольно убедительным.

СУПЕРОРГАНИЗАЦИЯ. Информация, управление и иерархия создают для субъектов с ограниченными возможностями предпосылки к познанию и преобразованию бесконечно большой и сложной Вселенной. Самый главный и волнующий вывод из кибернетической логики и практики — это, конечно, возможность существования Суперорганизации — Вселенской Иерархии Метасубъектов, в которой земная Биосфера является лишь элементарным уровнем. Деятельность такого суперорганизма ведет к тому, что по крайней мере часть Вселенной является «рукотворной», и вопрос лишь: какая часть?

И ему не понадобятся для этого ни чудовищные запасы вещества и энергии, ни суперизошренные технологии — всю работу Природа сделает за него сама; от него требуется лишь

одно — умение давать этой Природе «ценные указания». Запущенные в космос аппараты (созданные по «управленческой» технологии) стали частью этого космоса и сделали метасубъекта человечество соавтором самой Природы.

К идее суперорганизма приводит и представление о пансперме (панспермии), заполняющей Космос, породившей жизнь на Земле и конечно же продолжающей воздействовать на все и всякие явления жизни в каждом уголке Вселенной; и тот факт, что нижние уровни иерархии устойчиво существуют только в рамках верхних; человек жизнеспособен лишь как частица систем более высоких уровней (семьи, корпорации, социума и т.д.); оказавшись вне общества, он неспособен даже на биологическое выживание; робинзоны выживают лишь благодаря неявной поддержке общества, и либо возвращаются в общество, либо погибают. В целом это верно для любого живого существа (вне Биоценоза оно эффективно существовать не может); следовательно, шансы на бесконечное существование имеет только бесконечная иерархия.

Сознание этой всемирной иерархии метасубъектов — самое грандиозное и впечатляющее богатство Вселенной; это непредставимая для нас, людей, роскошь и изощренность волевых мотивов, семантик и талантов, и самой увлекательной задачей человека было бы, конечно, проникновение в тайны двух Больших Целей Большой Жизни:

1) осмысление мира в терминах мегасемантик этой Большой Жизни (теософия);

2) упорядочение мира на основе ее мегамотивов и мегаталантов (теургия).

РЕЛИГИЯ. В заключение, учитывая сказанное, можно определить религию как один из видов духовной и обрядовой деятельности людей, для которой характерны следующие черты:

1) интуитивное понимание иерархичности и управляемости системы живого и фундаментальной роли креационистского фактора в существовании этой системы;

2) обширная аксиология культа и сакрализации верхних уровней этой иерархии.

Эти черты и играют роль объективных корней религиозных верований, и, соответственно, их субъективным корнем можно считать базисный мотив психики организма, который мож-

но назвать вселенским конформизмом с его самым широким спектром измерений — от прагматистских, таких как страх перед наказанием за грехи или стремление к выгоде (милость Бога через послушание), или власти (магия и колдовство) и т.д., до самых высоких аксиологических — стремления к единству с Абсолютом, личному бессмертию и финальной справедливости.

А.П. Забияко

КОМПЬЮТЕРНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ КАК ФАКТОР РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Andrej Zabijako

Computer technologies as the factor of religious transformations

Article is devoted to influence of computer technologies on modern religious consciousness. Occurrence of complex computer programs occurs against a background of crisis tendencies in traditional religions, a wide circulation of religions of «New Age», liberalizations of religious life and others religious transformations. Computer technologies render essential influence on religious consciousness. Many religious reformers highly estimate potential of computer technologies in transformation of religious life.

In article doctrine T. Leary about religion and Cyber culture is considered. The author comes to a conclusion, that Leary is the non-trivial thinker, however his many prognoses concerning development cyber-religion are based on scientific generalization of consequences of scientific and technical revolution, social processes and psychological bases of human behaviour.

Сравнительно недавно компьютерные технологии вышли за пределы научных центров, госучреждений и бизнес-корпораций, став частью повседневной жизни обычных людей. В России это произошло в первой половине 90-х гг. прошлого века. Однако в начале XXI в. гигантское число пользователей персональных компьютеров, игровых приставок и прочих чудес техники уже не поддается сколько-нибудь точному измерению. Большинство пользователей далеки от того, чтобы использовать компьютер как примитивную пишущую машинку или прибор для обработки бухгалтерских данных. Современное про-

граммное обеспечение невероятно разнообразно, с его помощью можно читать, писать, рисовать, создавать картинки и фильмы, петь, играть — много чего еще можно, но главное — входить в коммуникационные сети. Зачатки мировой сети появились в 1969 г., но лишь с начала 1990-х Интернет демонстрирует мощный рост пользователей: 300 тыс. в 1990, 16 млн в 1996, 36 млн в 1998, 160 млн в 2003; к 2005 число пользователей достигло 972 млн человек, а прогнозы на 2007 г. указывали на цифру 1640 млн пользователей. Безусловно, этот показатель был не только выполнен, но и перевыполнен. В России с интернетом взаимодействует более 15 млн человек, причем по темпам роста пользователей наша страна вышла в последние годы в европейские лидеры. Русскоязычные пользователи не просто пассивно «качают» материалы из мировой сети, но и деятельно творят в русском секторе огромное количество самых разнообразных по содержанию сайтов. Так, по данным Каталога сайтов «Весь русский интернет» (<http://www.allrunet.ru>) существует около 95 тыс. сайтов на русском языке. Нет официальной статистики количества компьютерных игр, интерактивных и других программ на русском языке, ясно, однако, что оно огромно.

Развитие компьютерных технологий сопряжено с развернувшимися независимо от них крупными сдвигами в разных областях массового сознания. Информационные, политические, сексуальные и прочие революции последних десятилетий раскрепостили сознание огромного количества людей, расширили границы свободы самовыражения. Культура постмодерна укрепила позиции релятивизма, сделала массовым достоянием представление об относительности грани между реальностью и иллюзией, правдой и ложью, мороком. Кинематограф последней трети XX в. посредством сложнейших спецэффектов воочию представил миры, в которых фантастическое в высочайшей степени правдоподобно, и всеми средствами искусства кино ввел людей в соблазн верить в реальность вымысла. Книгоиздательская деятельность, прежде довольствовавшаяся скромным набором писателей, творивших в границах «научной фантастики», переключилась и завалила аудиторию (в особенности молодежную) книгами и комиксами в жанрах «фэнтези», «ужаса», «псевдоисторических романов» и прочей подобной

литературой. Трилогия «Властелин колец», поттериана «Гарри Поттер и...» — эти и аналогичные произведения для огромной аудитории стали культовыми, наложив в большей или меньшей степени отпечаток на картину мира и модели поведения своих поклонников.

С появлением компьютеров возможности создания вымышленных миров, наделенных в максимальной степени правдоподобием, многократно возросли. Креативное воображение человека, взяв на вооружение кибертехнологии, с особенной убедительностью репрезентировало тот горизонт бытия, который ныне зачастую обозначается понятием «виртуальная реальность». К сожалению, многозначность и дискуссионность этого термина затрудняет его использование в пределах нашего исследования. Вернемся, однако, от терминологических деталей к главному.

Созданные на базе компьютерных технологий плоды человеческого творчества породили, по выражению одного из отцов-основателей, страну Киберию. Киберия, киберпространство — особое измерение реальности, бытие которого определяется сознанием человека, выражающим себя посредством компьютерных технологий в искусственно созданной компьютерными программами среде. Очевидно, что жизнь современного человека все в большей мере сопряжена с миром компьютерных технологий, которые не только по-новому организуют среду обитания человека, но и формируют его внутренний мир. Все больше людей становится полноправными обитателями Киберии.

Значимо, что появление сложных компьютерных программ происходит на фоне кризисных тенденций в традиционных религиях, широкого распространения религий «нового века» («нью эйдж»), либерализации религиозной жизни, индивидуализации (атомизации) религиозности и других известных религиозных трансформации (глобализации, «нового средневековья», иных). Современный человек, в особенности городской житель, в гораздо меньшей степени, чем прежде, испытывает потребность в систематическом коллективном культовом общении. Религиозная жизнь превращается в частное дело, личный выбор в пределах наиболее комфортных возможностей. Известно, что большинство российских верующих не посещает богослужения, пред-

почитая приватным образом проявлять свою религиозность, даже если это идет вразрез с каноническими требованиями (православные, например, в подавляющем составе либо вообще не ходят к причастию, либо делают это крайне редко). Кибертехнологии открывают для тенденции к приватизации религиозной жизни новые заманчивые пути реализации.

Возможность при помощи компьютерных технологий создавать новую реальность была очень быстро оценена многими религиозными новаторами.

Одним из первых религиозный потенциал компьютерных программ разглядел Тимоти Лири (1920–1996) – вождь «психоделической революции» 1960-х гг. В тот период Лири проповедовал религиозный смысл психоделиков, вошел в роль нового Иоанна Крестителя и возвестил о приходе «химического мессии» – ЛСД, нового Христа. Лири, незаурядный мыслитель и проницательный психолог, в своих последних сочинениях «Хаос и киберкультура», «Инфопсихология», «История будущего» изложил свое видение эволюции человека, в особенности за последние десятилетия радикальных изменений.

В середине XX в. наука позволила синтезировать ЛСД, другие психоделики и выявить их, по мнению Лири, революционный для расширения сознания заряд. Миллионы людей во время психоделических «путешествий» открыли внутри себя новые миры и осознали колоссальный потенциал мозга. Несмотря на запреты и репрессии со стороны властей в 1960-е гг., этот опыт не прошел даром: «Теперь я знаю, что наши исследования психоделических препаратов и, в сущности, вся психоделическая культура были подготовительным этапом для наступления эры персональных компьютеров», – утверждал Лири («Хаос и киберкультура»)*. Опыты вхождения в измененные состояния сознания предопределили появление новых идей относительно перспектив использования компьютеров за пределами их сугубо прагматического применения в качестве машин по обработке информации. Лири пишет о своих единомышленниках, сотворцах Киберии: «Основная идея создания устройств,

* Здесь и далее используется электронный ресурс www.koob.ru (http://www.koob.ru/leary_tim/liry1)

позволяющих выходить из тела и входить в виртуальную реальность, была предложена Майроном Крюгером и Тедом Нельсоном в семидесятые годы. В 1985 г. Уильям Гибсон описал реальности, которые создают и населяют виртуальные вселенные, в своей блистательной трилогии «*Нейромантик*», «*Граф Зеро*» и «*Мона Лиза в режиме ускорения*». Гибсон ввел понятие «матрицы» информационных миров, создаваемых во время виртуальных взаимодействий людей («Хаос и киберкультура»). Компьютерные технологии, задействовав опыт измененных состояний сознания и идеи интеллектуально продуцируемых реальностей, позволили выйти на новый горизонт культуры: «Квантово-электронная вселенная информации задает новое духовное состояние. Эти “духовные” миры, которые люди представляли на протяжении столетий, сейчас могут быть реализованы. Что за головокружительная, поистине пьянящая перспектива!» («Хаос и киберкультура»).

В этой перспективе Т.Лири ясно прозревает контуры религиозных трансформаций. Благодаря креативным способностям компьютерных технологий, человек стал подобен Богу-творцу — он создает в Киберии новые миры, пребывает в них, свободно перемещаясь во времени и пространстве. Принципы работы мозга и компьютера на базовом уровне сходны, поэтому умственная работа с компьютером, соединение с ним в одну цепь способны, по замыслу Лири, раскрыть в каждом человеке гигантскую «внутреннюю божественную энергию». В итоге традиционные религии оказываются изжившими себя и человек, выйдя за пределы косных догматов и церковных стен, наконец-то сможет реализовать свою подлинную, глубинно-внутреннюю религиозность. На смену ЛСД-мессии приходит Компьютер-мессия, и вместо психоделиков важнейшим стимулятором реализации истинной религиозности становятся киберделики.

Результатом реализации глубинно-внутренней религиозности посредством киберделиков является, по выражению Лири, «язычество высоких технологий». Духовными лидерами такого язычества выступают действующие в киберпространстве свободные духом творцы — «шаманы нечеткой логики», «алхимики виртуальных пространств». В те годы, когда Лири писал свои последние произведения, представители неформального сооб-

щества таких «современных алхимиков» называли себя киберпанками. «В процессе цифровых (или, если воспользоваться старой парадигмой, духовно-философских) исканий киберпанки заново открыли и обновили в соответствии с требованиями современности свои первобытнообщинные языческие корни, экспериментируя в области индуизма, буддизма, магии американских индейцев, колдовства, вуду, йоги, и-цзин, даосизма, экзорцизма, трехмерных реинкарнаций и психоделического расширения сознания. Это ли не возрождение язычества?» («Хаос и киберкультура»).

Это «язычество высоких технологий», хайтек-язычество, и есть, согласно провозвестию Лири, истинная религия — «это эволюционизм, основанный на гуманистических трансцендентальных принципах». Основные догматы такой религии просты: «1. Бог — это не покровитель племени, не феодальный властитель, не инженер и менеджер вселенной. Бог — это каждый из вас, и, кроме, вас другого БОГА (в *единственном числе*) нет. Есть множество Богов (во *множественном числе*), и этих Богов столько, сколько вы можете представить. Называйте их, как хотите. Это такие же агенты разума, как вы или я. 2. Вы можете меняться, мутировать и совершенствоваться в поиске персональной философии и теологии» («Хаос и киберкультура»).

Провозвестие Тимоти Лири — отнюдь не беспредметное визионерство. Многие его прогнозы основаны на вполне научном обобщении следствий научно-технической революции, социальных закономерностей и психологических основ человеческого поведения. Динамика развития Киберии в конце XX — начале XXI в. убедительно свидетельствует о значительном росте религиозной составляющей киберпространства. В этой среде получают все большее распространение такие религиозные феномены, которые являются производными от взаимодействия человеческого сознания, психики, культуры с компьютерными технологиями. В совокупности такие феномены образуют киберрелигию — новый результат религиозных трансформаций.

Л.О. Пазина

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ДУХОВНЫХ РЕАЛЬНОСТЯХ КАК ТИПАХ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Lyudmila Pazina

Types of outlooks as a basis of existential spiritual realities

The article is devoted to actual problems modern non-classic epistemology (theory of knowledge). It is marked, that change of representations about cognitive process in a new fashion presents a definition "reality". Ability to design spiritual realities forms anthropological modalities of perception and experience of life: reflexed and existential spiritual realities.

In the article analyzes existential spiritual realities which are based on world outlook installations, their types (religious, scientific, mythological, etc.) are determined all spheres of ability to live-sustaining activity of the individual.

Духовная реальность представляет собой проявление креативной установки человечества, антропологической потребности в удвоении мира. Познающий не столько отражает мир, сколько «творит его». Он не просто открывает мир, но и отчасти изобретает его, вносит в мир что-то новое, свое, конструирует то, что может быть выражено в модальностях духовных реальностей. То есть имеет место нелинейное взаимное действие субъекта и объекта познания. А именно — сложное сцепление прямых и обратных связей при их взаимодействии. Сложность и нелинейность обратных связей сопровождающих всякий акт познания означает, по сути дела, то, что субъект и объект познания взаимно детерминируют друг друга, то есть находятся в отношении ко-детерминации, они используют взаимно представленные возможности, пробуждают друг-друга, со-

рождаются, со-творяются, изменяются в когнитивном действии и благодаря ему¹. Поэтому прав Ф. Варела, утверждая, что «мир, который меня окружает, и то, что я делаю, чтобы обнаружить себя в этом мире, неразделимы. Познание есть активное участие, глубинная ко-детерминация того, что кажется внешним, и того, что кажется внутренним»². То есть не только познающий разум познает мир, но и процесс познания формирует разум, придает конфигурации его познавательной духовной активности.

«Духовная реальность» представляет собой совокупность феноменов следующего (по отношению к реальности объективной, порождающей, низлежащей) уровня. Она онтологически равноправна с порождающей «константной реальностью» и в определенной степени автономна, однако при этом ее существование полностью обусловлено перманентным процессом ее воспроизведения и поддержания порождающей реальности. Для работы с понятием «духовная реальность» необходим отказ от моно-онтического мышления (постулирующего существование только одной реальности) и введение полионтической неопредельной парадигмы (признания множественности миров и промежуточных реальностей), которая позволит строить теории развивающихся и уникальных феноменов, не сводя их к линейному детерминизму.

Употребляя понятие «духовная реальность» следует говорить о модальности данного явления духовного порядка. «Модальность» в данном контексте будет использоваться в значении «способ, каким нечто существует или может существовать». Таким образом, употребление категории «модальность» в этом значении по отношению к явлениям духовного порядка представляется наиболее приемлемым, так как «модальность» не утверждает жесткой необходимости определить уровень бытийствования духовных явлений. То есть, говоря о модальностях духовных реальностей, мы не утверждаем, имеют ли данные феномены онтологическую укорененность в бытии, или что это исключительно явления субъективного характера. Мы просто отмечаем модальность («существуют или могут существовать») явлений духовной реальности. При этом нам удастся избежать жестокой иерархии, задаваемой другими категориями (классы, уровни, виды и т.д.), так же подчеркивания какой-либо сторо-

ны, направленности (течения, направления и др.) или внешней представленности (формы). Таким образом, категория «модальность» в данном контексте будет носить инструментально-содержательный характер. С одной стороны, она употребляется как способ для обозначения неиерархических видов существования духовных реальностей. А с другой стороны — используется содержательное значение данной категории, позволяющее снять акцент на субъективность или объективность существования феноменов духовной реальности. Ведь категория духовной реальности вводится через оппозицию субстанциональности и потенциальности, а не субъективности и объективности. Духовная реальность существует не субстанционально, а реально, и в тоже время не потенциально, а актуально. Особенности существования данной категории полностью отражены в категории модальность, где мы отмечаем, что духовная реальность существует (не субстанционально, но реально) или может существовать (как постоянно актуализирующаяся потенция).

Поиск полифундаментальных оснований духовной реальности предполагает различение ее экзистенциальной и рефлексивируемой модальностей. *Экзистенциальная духовная реальность* (от лат. *existentia* — существование) — это модальность духовной реальности, предполагающая восприятие всех внутренних и внешних событий сквозь призму смысложизненных ориентиров, мировоззренческих установок, идеалов и ценностей. Примерами этой модальности являются: религиозная, эзотерическая, научная и другие целостные мировоззренческие позиции. *Рефлексивируемая духовная реальность* (от лат. *reflexio* — обращение назад) — это такая модальность духовной реальности, которая предполагает возможность выхода, оценки и анализа явлений, воспринимаемых в определенный момент как действительности. Примерами этой модальности духовной реальности являются опыты оценки измененных состояний сознания.

Если в рефлексивируемой духовной реальности (анализ художественных или психотехнических опытов, компьютерной виртуальной реальности и др.) существует возможность выхода за рамки данной реальности, ее оценки и рационального соотношения с другими модальностями реальности, осознание этой реальности как особого состояния сознания (выход из

медитативного или наркотического состояния), то в случае экзистенциальной духовной реальности дело обстоит иначе. В последнем случае субъект настолько включен в духовную реальность, что она фундирует его мировоззрение (научное, религиозное, эзотерическое и др.). Экзистенциальная духовная реальность становится настолько вплетенной в его жизнь, что детерминирует все сферы жизнедеятельности индивида. Данная модальность реальности характеризуется наличием определенных ценностных установок, идеалов, оценок, концептуально-обоснованного мировосприятия.

В рамках данной статьи больший интерес будут представлять экзистенциальные духовные реальности, так как именно они формируют базовые ценностные установки человека и человеческого общества в целом.

Классическое деление мировоззрений на пять типов (мифологическое, религиозное, философское, эзотерическое, научное) может лежать в основе классификаций экзистенциальных реальностей, так как каждый тип мировоззрения предполагает целостную картину мира и ценностных установок, на которой и базируются все составляющие этого вида реальности.

В. Дильтей считал, что многообразие мировоззрений связано с различными условиями, в которых они возникают и развиваются. На их формирование с его точки зрения оказывают влияние климат, расовые и национальные особенности, государственный порядок, эпохи и века. Мировоззрения вступают между собой в борьбу «за власть над душой», в результате чего побеждают те воззрения на мир, которые «содействуют пониманию жизни, ведут к полезным целям», вытесняя более слабые в этом отношении. Так происходит отбор мировоззрений, с позиции Дильтея. И в этой смене поколений жизнеспособные мировоззрения развиваются, становясь все совершеннее³. Выбор мировоззренческих позиций, которые позже лягут в основу доминирующей экзистенциальной реальности, это вопрос приоритета, а также, несомненно, огромную роль в этом процессе играют социокультурные и исторические факторы.

Если в древние времена (античность) приоритет отдавался мифологическому восприятию мира, то, например, в Средние века наиболее уважаемой была религиозная экзистенциальная

реальность. Научное мировоззрение, как наиболее достоверное представление о реальности постепенно начинает завоевывать главенствующее положение начиная с Нового времени. Сегодня, опираясь на огромные научные достижения в разных областях знания, научное мировоззрение занимает приоритетное положение среди типов мировоззрений, а соответственно, и среди модальностей духовных реальностей. Хотя главенствующее положение какой-либо экзистенциальной реальности не устраняет альтернативные модальности мировосприятия полностью, однако, следует отметить характерное репрессивное воздействие доминирующей экзистенциальной реальности на иные формы мировоззрения. Например, общеизвестны антагонистические отношения религиозной и научной модальностей реальности в Средние века, как борьба церкви с наукой, при этом когда церковные гонения осуществлялись не только на науки, но и на философию, а так же на эзотеризм и «язычество» (как пример мифологического мировоззрения). В России можно отметить противоположный процесс, когда в советское время религиозная экзистенциальная реальность очень жестко осуждалась, а научная (научный марксизм, например) духовная реальность пропагандировалась как единственно возможный тип мировоззрения. Однако при всей остроте борьбы между альтернативными духовными реальностями при всех антагонизмах, они продолжают существовать параллельно и находить своих приверженцев.

Каждая экзистенциальная духовная реальность имеет целостную мировоззренческую основу, т.е. те идеалы, принципы, ценности и представления, которые определяют специфику данной модальности. В научной экзистенциальной духовной реальности, как и в религиозной, окружающий мир воспринимается через призму мировоззренческих догматов, характерных для данной картины мира. Как показывает В.А.Лекторский в предисловии к русскому изданию, М.Полани неизбежно приходит к выводу, что «само отделение науки от религии является некоторым на веру принятым догматом, что предпочтение, даваемое астрономии по отношению к астрологии, основано исключительно на вере в первую и неверии во вторую и т.д. Само приобщение человека к науке М.Полани рассматривает как акт

некоего личного обращения, проводя далеко идущие аналогии с обращением в ту или иную веру»⁴. При подобной интерпретации науки, у индивида, как и в случае эзотерической реальности, исчезает способность к демаркации субъективных воззрений и действительности. Философия советского периода страстно обвиняла буржуазную философию в таком ошибочном, на их взгляд, мнении, которое приводит к убеждению о тождественности науки и религии, науки и идеологии, науки и мифа, т.е. научной идеологии и вненаучных форм знания. Такой позиции противопоставлялось высказывание В.И.Ленина: «...исторически условна всякая идеология, но безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличии, например, от религиозной) соответствует объективная истина»⁵.

Но ведь вопрос об объективной истине теснейшим образом связан с проблемой множественности духовной реальности, или, точнее, ее многослойности. Критикуя традиционную точку зрения на проблемы истины и реальности, Н.Гудмен пишет: «Утверждение “Истина, вся истина и ничего, кроме истины” было бы ... превратным и парализующим кредо... Вся истина — это было бы слишком много; это слишком обширно, изменчиво и пустяшно. Одна лишь истина сама по себе — это было бы слишком мало, поскольку некоторые правильные версии не истинны, а не являются ни истинными, ни ложными. Даже для истинных версий правильность может иметь более важное значение»⁶. Эта точка зрения нашла широкий резонанс в современной эпистемологии, в которой, как точно отмечает А.П.Огурцов, «...сосуществуют две различные ориентации, по-разному определяющие свой предмет, и свои задачи: одна ориентация сохраняет истину в качестве регулятива (конечно, сама истина понимается по-разному), усматривает свой предмет исследования в знании ищущего истину, а другая ориентация делает акцент на социокультурной обусловленности познания и его регулятивов, рассматривает истину лишь в рамках социокультурного контекста определенной эпохи и определенного научного сообщества. Надо подчеркнуть, что эти два подхода по-разному проблематизируют акты и результаты познания, по-разному определяют структуру и направленность познания»⁷.

С позиции такой модальности духовной реальности, как экзистенциальная реальность, вопрос об истине непосредственно связан с мировоззренческой позицией индивида. Так для религиозного человека бесспорна одна реальность — Бог, причем в зависимости от религиозной доктрины, так для православного истинная объективная реальность — Святая Троица, для мусульманина — Аллах, для иудея — Яхве, или для буддиста — Нирвана. Для эзотерического сознания истина и объективная реальность — то что страстно они проповедают в своем учении (например, у Шри Ауробиндо это представление об эволюционирующем человеке, у Д.Андреева — образы Шанкары и т.д.). А в мифологической экзистенциальной реальности бесспорно существование трансцендентных сущностей (Боги Олимпа, домовые, русалки и т.д.). Таким образом, каждая экзистенциальная духовная реальность имеет ряд мировоззренческих установок, которые поддерживают данную реальность, и к которым постоянно обращается принявший соответствующую позицию человек.

Так научное мировоззрение, как и любое другое (религиозное, мифологическое, философское, эзотерическое), провозглашает свою единую объективную реальность, и для принявшего такую доктрину — единственная экзистенциальная реальность — положения научной рациональности, опирающиеся на данные конкретных наук. Фейерабенд, например, указывал на религию как на «демократическую модель науки», и считал, что: «Наука гораздо ближе к мифу, чем это готова признать научная философия. Это одна из форм мышления, выработанных человеком, и не обязательно лучшая из них. Она шумна, криклива, нескромна, однако ее врожденное превосходство по отношению к другим формам очевидно только для тех, кто заранее приготовился решать в пользу некоторой идеологии, или для тех, кто принимает ее, не задумываясь даже о возможностях и границах. Поскольку же принятие или отказ от принятия какой-либо идеологии должны быть личным делом индивида, то отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки — этого нового, самого агрессивного и самого догматического религиозного института»⁸. Подобная характеристика науки ярко подчеркивает ее особенно-

сти как экзистенциальной духовной реальности. Специфическими чертами, характеризующими научное мировоззрение как экзистенциальную модальность духовной реальности, является догматизм, претензии на безапелляционно верные трактовки объектов и явлений окружающего мира, уверенность в своем концептуальном превосходстве, стремление к доминированию над другими модальностями духовной реальности. Однако следует отметить, что подобные черты характерны для каждой из модальностей экзистенциальных реальности, особенно, когда она занимает главенствующую позицию.

Таким образом, научное мировоззрение формирует особую модальность экзистенциальной духовной реальности, которая, доминируя в современном обществе, репрессивно воздействует на другие экзистенциальные реальности. Например, при научной трактовке опыта путешествий по «океану духа», который имеют все эзотерики и очень многие религиозные люди, можно сказать, что в момент молитв или медитаций они впадают в определенное физиологически обусловленное состояние, позволяющее им переживать экстатические чувства погруженности в дух и Божественной благодати (что обусловлено психофизиологическими особенностями человеческого организма). Так, например, при научном исследовании чувства близости и единения с Богом в момент духовного экстаза учеными была зафиксирована область затемнения в задней части мозга. Подобные затемнения наблюдаются и у больных эпилептическими припадками. В.С.Рамачандран (V.S.Ramachandran) из Калифорнийского университета, Сан Диего, отмечал в своем выступлении в 1997 г., что существует связь между височной долей эпилепсии и внезапным интересом к религии. Он отмечал, что пациенты рассказывают о сильном чувстве внезапного посвящения, возникающего во время припадков, они говорят, что «видят Бога»⁹. В данном случае ярко представлена позиция сторонников научной экзистенциальной реальности при интерпретации духовных опытов верующих людей.

При таком подходе религиозный опыт рассматривается как обусловленный генетически особой связью нейронов в головном мозге человека. Так Ньюберг (Newberg), а позже доктор Эжен де Кили (Eugene d'Aquili) оба из университета Пенсиль-

вании придумали название этой области исследования — «нейро-теология». Исследуя мозговую деятельность францисканских монахинь во время молитвы, они обнаружили что возбуждение определенной части мозга дает сестрам реальное чувство близости и единения с Богом. Ньюберг и Эжен де Кили в своей книге «Почему Бог не уходит», пишут, что ощущение единения с Богом не результат выдумки, а реальное переживание, связанное с особенностями человеческого мозга.

Нейро-теология — яркий пример научного подхода к духовной жизни верующих — исследует, как ритуальное поведение влияет на мозг, вызывая гамму чувств от слабой общности до глубокого духовного единства. Японскими учеными было исследовано и доказано, что повторяющийся ритм может управлять мозговым гипоталамусом, который приносит либо чувство успокоения, либо оказывает возбуждающее действие. Это позволяет объяснить с позиции научной духовной реальности, как молитвы, церковные гимны, заклинания могут вызывать чувство успокоения, духовное спокойствие и блаженство. В противоположность этому, быстрые восторженные танцы мистических ритуалов порождают сверхвозбуждение, и, как утверждают ученые, могут заставлять участвующих в танцах ощущать себя так, как если бы они были каналом, порождающим энергию универсума. Ритуалы, часто сопровождающиеся легким постукиванием, позволяют верующим ощущать свои эмоции и восприятия в этот период как доказательство бытия Бога, или по крайней мере трансцендентного. Ритуалы блокируют сенсорное восприятие, способствуют сосредоточению, дают ощущение границы самости, вот почему даже неверующих часто волнуют религиозные ритуалы. Ньюберг считает, что пока наш мозг устроен подобным образом, «Бог не покинет нас».

Нейро-теология, представляющая собой пример научной экзистенциальной реальности, таким образом, утверждает, что духовные, религиозные чувства человека — не более чем физиологически обусловленная реакция человеческого организма¹⁰. Данные выводы несомненны для ученого и не приемлемы для верующего человека, чья экзистенциальная духовная реальность — религиозная (вряд ли он согласится, что все его духов-

ные переживания, чувства единения с Богом в молитвах, или при медитации, сводятся только к особой связи нейронов головного мозга).

Это позволяет сделать вывод, что при принятии человеком какой-либо экзистенциальной реальности (научной, философской, религиозной, эзотерической и т.д.) за базисную, факты, убедительные для представителей одной модальности духовной реальности, будут отвергаться сторонниками другой. Множество аргументов, разработанных и направленных друг против друга, изначально будут основываться на априорных установках основной экзистенциальной реальности индивида, на чистом принятии или не принятии каких-либо данных. То есть первоначально какие-либо факты будут приняты или не приняты (собственно на веру), а потом будет разработана их аргументированная критика или апологетика. Само же принятие или отвержение каких-либо данных связано в первую очередь не с их логической обоснованностью, а с тем насколько они соответствуют базовой экзистенциальной реальности, существует ли возможность вписываемости их в мировоззренческую целостность определенной реальности, или, в случае, если они несут исключительно деструктивную информацию относительно основных «тезисов» экзистенциальной реальности — возникает реакция их отрицания.

Априорные установки, на которых основываются концептуальные представления экзистенциальной реальности, покоятся на вере в некоторые эмпирические высказывания. Л. Витгенштейн в работе «О достоверности» пишет: «Нельзя экспериментировать, если нет чего-то несомненного... Экспериментируя, я не сомневаюсь в существовании прибора, что находится перед моими глазами...»¹¹; «...на каком основании я доверяю учебникам по экспериментальной физике? У меня нет основания не доверять им... Я располагаю какими-то сведениями, правда, недостаточно обширными и весьма фрагментарными. Я кое-что слышал, видел, читал»¹². Экзистенциальная реальность человека, те фундаментальные основания его мировоззренческой позиции, в которых он не сомневается часто всю свою дальнейшую жизнь, закладываются с детского возраста. «...Будучи детьми, мы узнаем факты... и принимаем их на веру»¹³; «...ре-

бенок учится благодаря тому, что верит взрослому, сомнение приходит после веры»¹⁴; «...ребенок приучается верить множеству вещей... учится действовать согласно этим верованиям. Мало-помалу оформляется система того, во что верят; кое-что в ней закрепляется незыблемо, а кое-что более или менее подвижно. Незыблемое является таковым не потому, что оно очевидно или ясно само по себе, но поскольку надежно поддерживается тем, что его окружает»¹⁵ — утверждает Витгенштейн. Это «незыблемое» оказывается, в дальнейшем, в основе экзистенциальной реальности взрослого. Вот почему такую большую роль играют факторы окружающей социальной среды, которые отмечал и Дильтей, добавляя к этому климат, а так же влияние эпох и веков.

Ребенок усваивает системы ценностей, социальные нормы и мировоззренческие приоритеты окружающего его социума, которые формируют его экзистенциальную реальность. В дальнейшей жизни они могут быть трансформированы, реже — кординально изменены. Однако всегда следует помнить, что наша экзистенциальная реальность в первую очередь характеризуется целостностью, системностью, что связано с системностью самого человеческого знания, принадлежащего многим людям. Относительно системности, которая особенно присуща экзистенциальной духовной реальности человеческого знания Витгенштейн пишет: «Когда мы начинаем чему-то верить, то верим мы не единичному предложению, но целой системе предложений...»¹⁶; «...наше знание образует большую систему. И только в этой системе единичное имеет ту значимость, которую мы ему приписываем»¹⁷.

Кроме системности экзистенциальной реальности присуща еще такая особенность, как безапелляционное принятие и неявная форма существования догматов экзистенциальной мировоззренческой позиции. «Те предложения, которые для меня безусловны, я постигаю отнюдь не в явной форме. Я потом могу обнаружить их в качестве оси, вокруг которой вращается тело...»¹⁸; такова природа и «картина мира», «...ибо она оказывается само собой разумеющимся основанием его исследования и как таковая не формулируется»¹⁹. Таким образом, можно заключить, что с точки зрения Витгенштейна, ребенок

принимает какие-либо факты и их оценку на веру, что в дальнейшем оказывается в основе его целостной экзистенциальной духовной реальности.

Особый интерес при рассмотрении вопроса формирования и функционирования экзистенциальной духовной реальности представляет позиция Л.В.Выготского. Он сравнивал нервную систему со станцией, к которой ведут пять разных путей, а отходит только один, отчего составы, сгрудившиеся на этой станции, сталкиваются и расшибаются друг о друга, пока один из пяти не прорвется на единственный путь, т.е. в саму реальность. «Нервная система, таким образом, напоминает постоянное, и на минуту не прекращающееся поле борьбы, а наше осуществившееся поведение есть ничтожная часть того, которое реально заключено в виде возможности в нашей нервной системе и уже вызвано даже к жизни, но не нашло себе выхода»²⁰.

Еще раньше сходный образ использовал крупнейший физиолог XX в. Чарлз Шеррингтон, показывая, что человеческая психика устроена в форме воронки, широкая часть которой обращена вовнутрь, а узкая выходит в окружающий мир. Это высказывание подчеркивает огромную роль, которую играет духовная реальность для человека при восприятии внешнего мира. Однако, следует отметить, что не всегда широкое отверстие служит входом (сознание, восприятие), а узкое – выходом (выражение, поведение). Одновременно происходит и обратный процесс: один путь отводит к станции, откуда ведут много путей. Любое событие человек может подвергнуть множеству интерпретаций.

Одному факту соответствуют десятки значений, могут соответствовать сотни возможных эмоциональных реакций, одному действительному объекту – множество его воображаемых проекций, вымышленных образов и деформаций. В этом смысле происходит не только сужение потенциальности, внутренне присущей человеку (акт поведения, самовыражения), но смысловое расширение тех реалий, которые, как брошенный в воду камень, расходятся в психическом мире человека кругами всех новых значений, эмоций, фантазии, интерпретаций. Метафора воронки обратима: не только внутренняя потенциальность человека сужается на выходе в реальность, но реальность рас-

ширится, становится волнистой и вероятностной на входе во внутренний мир. Переворачивая образ Выгодского, можно сказать, что к нервной системе подводит один путь (действительность, базовая, порождающая реальность), а от этой станции в глубь человека расходятся много путей (возможностей восприятия, истолкования ответного чувства и поведения, складывающиеся в опыты духовного переживания, в образы духовных реальностей). Так образно могут быть представлены способы конструирования множественных модальностей духовных реальностей человека.

Обращаясь к проблеме ценностей в экзистенциальных духовных реальностях как типах мировоззрения, обратимся к научному мировоззрению как типу духовной реальности. Следует отметить, что общечеловеческие ценности, безусловно, играют важную роль в научном познании, однако и научное познание способно оказывать определенное влияние на формирование ценностей, существующих в обществе. Прежде всего, так как в научном познании ведущую роль играют *отдельные личности* (ученые), а так же *научные коллективы*, то их ценностные установки, несомненно, отражаются на направленности их исследовательской деятельности и производимых открытиях, что тем не менее не может предотвратить нецелевое (аморальное) использование сделанных ими научных открытий. Таким образом, ни для кого не секрет, что чаще всего само по себе научное открытие ценностно нейтрально, но его последующее использование, или установка при его открытии может иметь различную ценностную окраску. Однако, не вызывает сомнения, что многие научные открытия (например, водород), совершенные во благо всего человечества могут (и часто используются) для различных целей, с позиции этических ценностей однозначно осуждаемых (водородная бомба). Проблема общечеловеческих ценностей в научном познании и теологии несомненно играет большую роль, и в целом совпадая, тем не менее в каждом случае (в религии, или науки и др. духовных реальностях) имеет свою специфику.

И, кроме того, здесь важно отметить, что на ценностные ориентации людей большое влияние оказывает ценностные установки пространственно-временного континуума конкрет-

но-исторического общества, культурные и религиозные представления в нем, а так же уровень развития науки. Отсюда понятно, что в разные временные периоды, в разных обществах и культурах они будут различаться (например, ценностные установки западной техногенной культуры и восточного общества с его принципом у-вэй), и тем не менее, существует определенный ценностный стержень, общий для всего человеческого общества. Это касается моральных ценностей общечеловеческого характера, отраженный в 10 заповедях христианства, восьмеричном пути буддизма и т.д., актуален он и для научного познания, а в гражданско-правовом обществе еще и подкреплен законом. Нарушение таких ценностных установок рождает общественное моральное осуждение, а так же — наказание, в том числе и с помощью закона.

Таким образом, экзистенциальные духовные реальности базируются на мировоззренческих установках и определяют взгляды, ценностные ориентиры и приоритетные области деятельности конкретного человека. Каждая экзистенциальная духовная реальность имеет свои концептуально обоснованные мировоззренческие ориентиры. Формирование базовой экзистенциальной духовной реальности и присущих ей ценностных приоритетов, чаще всего происходит в детском возрасте и во многом зависит от ближайшего окружения, а так же от социальных, культурных и исторически обусловленных факторов развития общества. Кроме того, экзистенциальная реальность не является жесткой застывшей структурой, она частично трансформируется и модифицируется в процессе жизнедеятельности человека и общества, имеет место «игра духовных реальностей», их взаимодействие и взаимоналожение.

Кроме того, представляется важным обосновать на историко-философском материале необходимость употребления термина «духовная» относительно такого рода модальностей реальности.

Прежде всего, следует отметить, что понятия «духовность», «дух» имеют в истории философии огромную традицию. Большое место данным категориям отведено в философской системе Г.В.Ф. Гегеля. Великий немецкий философ именует человеческое бытие «духом», абсолютизируя тот факт, что «толь-

ко человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего «я»²¹. Именно эта вырабатываемая у человека духовность («Только человек есть мыслящий дух»²²) лежит в основе гегелевского утверждения, что он «существенно отличается от природы»²³. Кроме того, духовность в его системе тесно связана с усвоением культурно-общественных ценностей.

Лишь общественный человек может стать духовной личностью и с точки зрения В.С.Соловьёва. Следовательно, свой духовный потенциал человек развивает лишь через постоянную связь и отношения с «собирательным человеком», то есть обществом. У Соловьёва дух субъекта есть средоточие, центр, основное его сущностное свойство. Бытие духа — это сущностная, субстанциальная основа человека: «...признавая вообще существование нашего духа, мы должны признавать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие не независимо от своего частного обнаружения или проявления, ...он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, начальную жизнь»²⁴. С точки зрения автора, в структуре духа личности существует и активно действует дар самосознания, посредством которого она способна рефлексировать, оценивая свои знания, нравственный облик, свои идеалы, мотивы поведения, давая целостную оценку самой себе как чувствующему, мыслящему и действующему существу. С точки зрения принципа всеединства, духовность им понимается как интегральный феномен, характеризующий человеческую, социальную сущность личности как разумного и нравственного существа. Духовность имеет сугубо личностный характер: это персональная нравственная культура высокой пробы.

Существует множество определений понятия «духовность». Так В.Франкл в своей работе «Духовность, свобода и ответственность» пишет: «То, что может противостоять всему социальному, телесному и даже психическому в человеке, мы и называем духовным в нём... Человек вообще является человеком тогда и постольку, когда и поскольку он, как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия»²⁵.

Противопоставляя духовность телесному, социальному и психическому, Франкл понимает ее как высшие идеалы и ценности, независимые от внешних факторов.

Созвучны этим взглядам и мысли И.А.Ильина, который подчёркивает: «...говоря о духовности или о духе, не следует представлять себе какую-то непроглядную метафизику или запутанно-непостижимую философию... Дух не есть ни привидение, ни иллюзия. Он есть подлинная реальность, и притом драгоценная реальность, — самая драгоценная из всех... Дух есть дыхание Божие в природе и человеке; сокровенный, внутренний свет во всех сущих вещах; — начало, во всём животворящее, осмысливающее и очистительное. Он освящает жизнь, чтобы она не превратилась в мёртвую, невыносимую пустыню, в хаос пыли и в вихрь злобы; но он же сообщает всему сущему силу, необходимую для того, чтобы приобщиться духу и стать духовным»²⁶. Дух, духовность при таком подходе понимаются как высшие категории, приобщение к которым делает человека возвышенной, чище и утонченной. Духовность носит характер подлинной реальности, потому что при помощи нее человек обращается к Высшему Божественному началу.

Отмечал сложность определения понятия «дух», «духовность» и Н.Бердяев. Он утверждал, что «рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими признаками духа являются — свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»²⁷. Безусловная сложность выработки определения духа, духовности, отмеченная Бердяевым, тем не менее, позволяет автору выявлять некоторые ее признаки, характеризующиеся обращением к Божественному миру и представляющее собой высшие идеалы и ценности. С его точки зрения дух ничем не детерминирован, это целостный творческий акт, который уходит в добытийную глубину. Человек должен быть понят как духовное существо, творческая природа которого божественна.

Следует отметить, что в литературе, посвященной проблеме духовности, при попытках дать определение этого термина постоянно встречается обращение к сфере божественного, особенно это характерно для русской религиозной философии. Кроме того, категория духовности тесно связана с понятием духа. В данной работе духовность будет пониматься как способ проявленности духа (высшей разумной и нравственной сущности человека). И опираясь на это, сразу оговорим, что, из всего многообразия существующих определений понятия «духовность», в нашей работе оно будет употребляться в значении *высшая сущность человека, выражающаяся в ориентации на высшие идеалы и ценности, связанная со способностью личности преобразовывать свое собственное бытие и внешний мир.*

Кроме того, употребление определения «духовная реальность» представляется более корректным по отношению к таким модальностям реальности как «Бог», «Рай Небесный», «Нирвана» и т.д. Нельзя однозначно определить статус такой модальности реальности как субъективную. Представление о Боге как о субъективной реальности будет соответствовать атеистическому подходу, но не найдет сторонников среди представителей разных духовных течений и религий. Это позволяет говорить о том, что понятие «духовная реальность» — шире чем «субъективная реальность», хотя включает в себя последнюю.

Однако не меньше сложностей возникает и при попытке определения трансцендентных феноменов как объективной или виртуальной реальности. Понимание «Бога», «Ангелов», «Нирваны» как объективной реальности, без сомнения, вызовет резкую критику сторонников научного мировоззрения, а так же различных религиозных течений, при попытке признания равнозначной реальностью их различных догматов (например, одновременно признать существование «Нирваны», «Святой Троицы», «Аллаха» и т.д.). Не меньше противоречий порождает попытка определить трансцендентные феномены как виртуальную реальность. Мало кто из верующих людей (православных, иудеев, мусульман, мормонов и т.д.), а так же экзотерически ориентированных личностей, — согласится с тем, что Бог — виртуальная реальность. Вместе с тем, категория «духовность» нередко употребляется в христианских вероучениях, буддизме и

большинстве мировых религий. Вот почему понимание подобного рода феноменов как явлений духовного ряда представляется более приемлемым и нейтральным.

Так же следует отметить, что существуют модальности субъект-субъектных реальностей, не укладывающиеся в схему субъект-объектной парадигмы классической эпистемологии. Так, М.Ю.Опенков отмечал, что «...надвигается новый этап в развитии научного детерминизма — этап исследования интегрального качества, возникающего в пространстве между объектом и субъектом, его невозможно экспериментально обнаружить не на стороне субъекта, ни на стороне объекта, взятых изолированно друг от друга. Человеческая сущность обретается в диалоге Я и Ты и поэтому Я неизменно оказывается виртуальным»²⁸. То есть, классическая субъект-объектная модель реальности, субъективная и объективная ее виды не охватывает всего многообразия познавательных отношений, тогда как представление о духовной реальности позволяет затронуть пласт субъект-субъектной модальности познавательного процесса.

Таким образом, необходимо учитывать изменившийся уровень абстракции категории реальность. Реальность теперь уже не предстает линейной и одномерной. Нелинейное креативное взаимодействие субъекта и объекта познания конструируют новые модальности духовных реальностей. Тщательное исследование механизмов возникновения и функционирования экзистенциальных духовных реальностей и их ценностных установок позволяет более глубоко понимать и прогнозировать социальные процессы в любом современном обществе.

Примечания

- ¹ *Князева Е.Н.* Концепция интерактивного познания: исторические предпосылки и перспективы развития // Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход и эпистемология). М., 2004. С. 335.
- ² *Varela F.* Quatre phares pour l'avenir des sciences cognitives // *Theorie-Litterature-Enseignement*. 1999. № 17. P. 8–9.
- ³ *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах (Перепечат. с 1887). С. 3–7.
- ⁴ *Полани М.* Личностное знание. М., 1985. С. 4–6.

- ⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 138.
- ⁶ Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 136–137.
- ⁷ Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения. М., 2001. С. 10.
- ⁸ Фейерабенд П. Против метода. Лондон, 1975. С. 68.
- ⁹ Newsweek. February 5, 2001. Searching For the God Within. By Sharon Begley. P. 53.
- ¹⁰ Newsweek. February 5, 2001. Searching For the God Within. By Sharon Begley. P. 54.
- ¹¹ Витгенштейн Л. О достоверности. М., 1996. § 159,160. С. 78.
- ¹² Там же. С. 79.
- ¹³ Там же. С. 80.
- ¹⁴ Там же. С. 78.
- ¹⁵ Там же. С. 81.
- ¹⁶ Там же. С. 84.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 85.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Выготский Л.С. Психология искусства. М., 2000. С. 156.
- ²¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 15.
- ²² Там же. С. 24.
- ²³ Там же. С. 25–26.
- ²⁴ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. СПб., 1912. С. 91.
- ²⁵ Франкл В. Духовность, свобода и ответственность. М., 1998. С. 57.
- ²⁶ Ильин И.А. Инстинкт духовности. М., 1995. С. 40.
- ²⁷ Бердяев Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. М., 1994. С. 380.
- ²⁸ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1994. С. 202.

**СМЫСЛ, ЦЕННОСТЬ И ВЕРА КАК ДИСКУРСИВНЫЕ
ОСНОВАНИЯ АДАПТАЦИИ И РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА
В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ И ТЕОЛОГИИ***

Nadezhda Kalyuzhnaya

**Meaning, value and faith as discursive foundations of human adaptation
and development in the humanistic psychology and theology**

An impact of the humanistic psychology led to the formation of value attitudes dealing with understanding of human being as an active agent and main source of self-development, opening new possibilities of personal growth. At the same time the orthodox-theological and existential-psychological view of man are united by a number of essential features. Therefore a comparison and interrelation of value discourse in the sciences and theology can enrich the image of human being in general and the methodology of human therapeutical work.

Формирование в психологической науке особой системы ценностных установок, касающейся понимания человека как активного субъекта и главного источника собственного развития, открытия новых возможностей личностного роста, сложилось под влиянием гуманистической психологии и отдельных ее направлений (феноменологической психологии, логотерапии, экзистенциальной психотерапии и др.). В более ранних школах персонологии (классическом психоанализе, бихевиоризме) исследования инстинктов как движущей силы поведения, уровней сознания, неврозов и невротичности человека, защитных механизмов эго, респондентного и оперантного поведения, режимов подкрепления, возможностей кон-

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ и Астраханского Правительства № 07-06- 31606 а/ю.

троля поведения посредством стимулов отражали, прежде всего, «принцип гомеостаза» и управляемости человеческим поведением. Человек представлялся как набор ряда психосоматических характеристик, позволяющий регулировать и направлять его формирование.

Гуманистическое направление в психологии представляет особую интерпретацию природы человека, состоящую не только в признании личности активным субъектом саморазвития, но и в выделении в личностном пространстве непрерывного стремления к самосовершенствованию, которое в результате негативной социализации может искажаться до проявления деструктивных форм поведения. Важную роль в этом повороте сыграл экзистенциализм, дав толчок к развитию новой ветви психологии - психологии развитого, здорового, аутентичного «Я». Ряд представителей различных направлений гуманистической психологии испытали явление экзистенциализма — Г.Олпорт, Э.Фромм, А.Маслоу, К.Роджерс, В.Франкл и др. В числе исходных посылок психотерапевтической работы с человеком была признана уникальность бытия человека в мире, образованная его экзистенциальным одиночеством, связанная с осознанием непредсказуемости, неустойчивости жизни, своей ответственности за выбор способа жизни, неизбежности страданий и смерти. Эти экзистенциальные проблемы, которые И.Ялом назвал «конечными данностями» существования, «глубинными структурами», образующими уникальность человеческой ситуации, провоцируют, с одной стороны, переживания бессмысленности, а с другой, дают человеку толчок к переосмыслению себя и своего места в мире. Личность постоянно воспроизводит экзистенциальную дискуссию о смысле бытия, будучи связана с базовыми конфликтами существования: желание жизни и осознание смерти, необходимость в защите, связь с чем-то большим, установление устойчивости жизни и отсутствие перечисленного, осознание личностью собственной изолированности по отношению к другим и миру в целом. Согласно экзистенциальному подходу в психотерапии, сам базисный конфликт обусловлен конфронтацией индивидуума с данностями существования (конечными факторами,

являющимися неотъемлемой, неизбежной составляющей бытия человека в мире), а не противопоставлением фундаментальных влечений и окружения, которое фрустрирует удовлетворение этих влечений.

В гуманистической психологии и экзистенциальной психотерапии была переосмыслена сама сущность неврозов и невротичности личности. Неврозы были признаны следствием жизненной дезориентации, необретенности, потери смысла собственного существования. В.Франкл считал, что именно ценностно-смысловая дезориентация вызывает состояние душевного дискомфорта, а в дальнейшем приводит к экзистенциальному вакууму, в то время как наличие смысловых интенций в жизни помогает преодолеть в том числе физические недуги и тяжелые жизненные обстоятельства, что является важным в методологическом отношении. Пожалуй, что выдвигание на первый план в мотивации сознательных, ценностных факторов в концепции логотерапии В.Франкла выступает более рельефно, чем в других психотерапевтических системах. Логотерапия строится на осознании пациентом ответственности за нахождение и реализацию смысла в любых, даже критических, жизненных обстоятельствах. В.Франкл считал необходимым развести психическое и духовное, сделать духовное отдельным предметом психологического исследования и психотерапевтической помощи.

Представление о ценностях В.Франкл вводит, чтобы дать содержательную характеристику возможных позитивных смыслов. Ценности трактуются им как смысловые универсалии, кристаллизовавшиеся в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми обществу или человечеству пришлось сталкиваться в истории. Возможными путями, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной, являются: творческий труд (то, что человек дает миру); переживания (то, что человек берет от мира); позиция, которую человек занимает по отношению к судьбе, которую не в состоянии изменить. Соответственно этому членению, выделяются три группы ценностей: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения.

Деятельность представителей гуманистической психологии и экзистенциальной психотерапии подвела к формированию некоторой системы ценностных предпосылок, определяющих взаимодействие психотерапевта и клиента, адаптацию и развитие личности в результате психотерапевтической работы. Некоторые из этих предпосылок связаны и пересекаются с религиозным взглядом на человека, его жизнь и спасение.

1. Тенденция к самореализации, самоактуализации как неотъемлемые качественные характеристики личности

Под влиянием К.Роджерса, Э.Фромма, А.Маслоу и др. сформировалась четкая позиция в понимании человеческой природы: человек наделен потенциями к непрерывному развитию и самореализации, человеческая жизнь должна рассматриваться как единый процесс становления и бытия. Признание сущностного стремления человека к духовному становлению, развитию характеризует и религиозный взгляд на человека как образ и подобие Божие. Образ Божий «вложен» в человека как неустраиваемая основа и вектор его бытия.

И в религиозном, и в научном смысле данная позиция является показателем доверия к личности, веры в возможность расцвета каждого человеческого существа. К.Роджерс писал применительно к стремлению личности двигаться вперед к зрелости: «Это стремление может быть скрыто за замысловатыми фасадами, отрицающими его существование. Но я верю, что оно существует в каждом человеке и ожидает соответствующих условий, чтобы освободиться и проявить себя»¹. Самоактуализация в интерпретации А.Маслоу выступает «как непрерывная реализация неповторимых возможностей, способностей и талантов, как свершение своей миссии или призвания, судьбы, как более полное познание и принятие своей собственной изначальной природы, как неустанное стремление к единству, интеграции или внутренней синергии личности»².

Указанная позиция определяет и другие аспекты гуманистического взгляда на человека: открытость человека миру и собственному опыту, спонтанность человеческой природы, свободу от внешней детерминации благодаря смыслу и ценностям, которыми личность руководствует в своем выборе.

2. Вера

Экзистенциальный взгляд на человека касается осознания уникальности его бытия, индивидуального поиска личностью смысла своей жизни, уловить который – значит определить свое место в мире, в «картине мира», всегда явно и неявно присутствующей в сознании человека. Осмысление жизни осуществляется как становление целостного смыслового поля, связывающего реальность в единое целое.

Отсутствие смысла жизни или невозможность человеком его реализовать связано с состоянием экзистенциального вакуума и экзистенциальной фрустрации – причинами ноогенных неврозов, вызывающих апатию, депрессию и утрату интереса к жизни, стремление к минимизации внутреннего напряжения. Цель психотерапевта – помочь пациенту обрести утраченный им смысл жизни без навязывания ему собственных смыслов, что может быть сделано при условии активного включения человека в многообразный поток жизни. Одним из главных источников смысла в ней выступает вера. В гуманистической психологии сделан акцент на понимании веры как внутренней силы человека представляющей собой, в первую очередь, латентную основу его активности (Э.Фромм, В.Франкл, М.Боуэн). Довольно ярко это показал В.Франкл, который из жизненных наблюдений, клинической практики и разнообразных эмпирических данных заключает, что для того, чтобы жить и активно действовать, человек должен верить в смысл, которым обладают его поступки. В исследованиях, прямо не касающихся проблемы веры, В.Франкл определил место веры в поиске смысла жизни. «Мне бы хотелось сказать, что конечный смысл, или сверхсмысл, как я его предпочитаю называть, является скорее предметом веры, чем предметом мышления. Мы улавливаем его, исходя не из интеллектуальных соображений, но лишь из экзистенциальных оснований, из всего нашего бытия, т.е. через веру»³. Таким образом, к проблеме веры В.Франкл переходит, говоря о сверхсмысле, или «конечном смысле». Оперируя понятиями «религиозная вера» и «трансцендентальная вера», автор утверждает, что, когда человек переходит к сверхсмыслу, его вера вырастает до религиозной или трансцендентальной. При этом последняя рассматривается как стремление человека обрести ко-

нечный смысл бытия. «Вера человека в смысл в точном значении трансцендентализма Канта заслуживает того, чтобы быть названной трансцендентальной... Я утверждаю, что человек не может развиваться, пока не доберется до основ бытия и там, в глубине, он не наполнится верой в конечное предназначение... Вера в смысл и бытие, несмотря ни на что, потенциально существует и является трансцендентальной, а, следовательно, необходимой, так что от нее невозможно избавиться»⁴.

Ценность кризиса

Одной из главных особенностей экзистенциальной психотерапии является видение человека как существа, постоянно становящегося. Собственно говоря, экзистенциальная терапия прямо не претендует на изменение личности; в данном случае в центре — трансформация понимания личностью процесса конкретной жизни, противоречий и парадоксов повседневности, поиск и осуществление реальных жизненных возможностей.

Сам личностный кризис представители экзистенциализма и экзистенциальной психотерапии склонны рассматривать как открытие новых возможностей. Немецкий экзистенциальный философ и педагог-теоретик О.Больнов утверждал, что жизнь, существование и кризис составляют друг с другом одно целое. Кризис есть толчок к изменению опыта, решение, когда индивид должен выбрать между различными возможностями⁵.

Существовать — значит погрузиться в реальную ситуацию. Ответом на сложности жизни является принятие собственной данности и действия. Посредством кризисных ситуаций у индивида появляется возможность более зрело и открыто взглянуть на то, чем жизнь является на самом деле. В этом смысле кризис предоставляет возможность открытия глубин существования. О.Больнов, вдохновленный С.Кьеркегором и более поздними экзистенциальными мыслителями, сформулировал свою точку зрения следующим образом: жизнь человек — это не просто то, что есть здесь и сейчас. Она, экзистенция, должна быть принята на себя в моменты кризиса, когда жизнь проживается с особой интенсивностью. Только переживая кризис, индивид проходит путь к подлинному «я».

Кризис должен привести к критицизму, к выбору позиции по отношению к реальности. В этом его ценность. Тогда человек становится свободным, ответственным индивидом. Возвращаясь к трем группам ценностей, охарактеризованных В. Франклом, следует отметить, что новизна его подхода связана в большей степени с ценностями отношения. К этим ценностям человеку приходится прибегать во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Но при любых обстоятельствах человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему страданию глубокий жизненный смысл. Пожалуй, наибольшие практические достижения логотерапии связаны как раз с ценностями отношения, с нахождением людьми смысла своего существования в ситуациях, представляющихся безвыходными и бессмысленными.

Если проводить аналогии с теологическим видением личностного развития, то роль личностных кризисов, сомнений, страданий осмыслена в религии, теологии в связи со становлением религиозности и смирения. Религиозная вера неотделима от смирения, в первую очередь означающего принятие происходящего, согласие с тем, что есть. Человек настраивается на смирение, чтобы обрести спокойствие и уверенность, толерантное отношение к своему и чужому несовершенству. Только принимая существующее, личность может его изменить и измениться сама. По словам Митрополита Антония, трудности преодолеваются тогда, когда человек начинает осознавать, что каждый человек, каждое обстоятельство — есть Дар Божий. Такое осознание неотделимо от боли и страдания, которые человек испытывает, осознав свою ограниченность и бессилие. Встретиться с Богом — значит увидеть себя такими, какие мы есть, какими Он нас видит — так, как Он встречается только с истинными нами, а не теми, кем мы себя представляем или какими хотим быть⁶. Такое принятие помогает человеку осознать ценность своих страданий.

В терапии смирение означает готовность принятия того, что не всё возможно, осознания личностью своих возможностей и ограничений и усмотрения ценного, в том, что дано. Слова Аввакума являются примером такой установки: «Хотя бы не расцвела смоковница и не было плода на виноградных

лозах, и маслина изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, — но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего» (Авв. 3; 17–18). Ценность воспринимается здесь не как то, чем человек может оперировать, не как нечто, принадлежащее и служащее ему, обогащающее его мир, а как то, чему может служить он сам и через это служение делать свою жизнь осмысленной. Саму себя личность осознает как место ее вхождения в мир. Этот факт является выражением тенденции, имеющей длительную и разнообразную историю в культуре от становления монотеизма до теории объективного характера ценностей М.Шелера: веры в то, что пребывание человека в мире «спасено и оправдано» именно непосредственной данностью ему абсолютного бытия.

Принимая обстоятельства, находя в них смысл, человек, в сущности, переживает состояние трансцендирования по отношению к повседневному миру. Это глубокое размышление о своей ситуации в мире, о своем бытии, его границах и возможностях. Катализатором процесса рефлексии в этом случае являются ситуации предельного опыта, возникающие вследствие проблем, которые заведомо не имеют окончательного или однозначного решения, возникая из разрыва между возможным и действительным, сущим и должным. Такой опыт может быть связан, например, с угрозой личной смерти, смерти близкого, с необходимостью принятия важного решения или глубоким кризисом смыслообразующей системы личности. В ситуациях предельного опыта происходит некий разрыв в привычной повседневности, в результате которого человек и обнаруживает «сверхсмысл» или трансцендентную для человека жизненную цель, на которой настаивает давняя традиция западной религиозной мысли. Очень ярко это выражено М.Бубером, который полагал, что, хотя человек должен начинать с самого себя, он не должен заканчивать собой, поскольку это не вносит в его жизнь человека утверждающего значения. Задаваясь вопросом о причине обретения собственного жизненного пути, человек обнаруживает обращение к чему-то иному, чем его личность. Он ищет собственный путь

не только для себя. Другое служит оправданием этого поиска. Человек начинает с себя, чтобы потом погрузиться в мир; человек постигает себя не для того, чтобы стать полностью поглощенным собой.

Существенным моментом в концепции М. Бубера является то, что в жизни человека содержится смысл, включающий много больше, чем спасение его отдельной души. Более того, чрезмерная заинтересованность в получении «видного» персонального места в вечности может привести к утрате этого места. Эти взгляды проясняют глубокую диалогичность утверждения ценности, корни которой человек ищет через себя, но вне себя. Признание личностью исполненности бытия смыслом, выходящим за пределы наших возможностей и стремлений, вера как вслушивание в его сторону, несмотря на возможные сомнения, является показателем действительного присутствия человека в мире, так подчеркнутого экзистенциалистами.

В заключение хотелось бы особенно отметить существенную черту, разделяющую, например, православно-теологическое и экзистенциально-психотерапевтическое видение человека. В религиозном смысле личность есть прежде всего часть целого, всеобщего, сама в себе она несет его смысл. Акцентирование Я в данном случае может рассматриваться как грех. Например, отмечаемый святыми отцами грех прелести как раз и заключает в себе опасную самоуверенность, уверенность в правильности, истинности религиозного продвижения, недостаток сомнения. В гуманистической психологии и экзистенциальной психотерапии все, что касается само- (самореализации, самоактуализации, самооценки и пр.), характеризует прорыв в понимании активности, зрелости, аутентичности человека. Ясно, что этот взгляд на человека построен на западных принципах индивидуализма и применение данных психотерапевтических практиках может быть ограниченным вследствие мировоззренческих особенностей жизни человека в другом культурном пространстве. Поэтому сравнение и взаимодействие ценностного дискурса в науках и теологии может существенно обогатить как видение человека в целом, так и методологию работы с личностью.

Примечания

- ¹ *Роджерс К.* Становление личности. Взгляд на психотерапию. М., 2001. С. 78.
- ² *Маслоу А.* Психология бытия. М.—Киев, 1997. С. 49.
- ³ *Франкл В.* Воля к смыслу. М., 2000. С. 341.
- ⁴ Там же. С. 345.
- ⁵ См.: *Bollnow O. Krise und neuer Anfang.* Heidelberg, 1966; *Existenzphilosophie und Pädagogik.* Stuttgart, 1959.
- ⁶ *Антоний, Митрополит Сурожский. О покаянии.* Проповеди. Клин, 2001.

Е.В. Золотухина

БЫТИЙНОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ: СОВРЕМЕННЫЙ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ПОИСК

E.V. Zolotukhina

Ontological values: modern scientific research

The author raises the dilemma of the status of values in religion, science and modern versions of esoteric studies, the values are treated as the highest aims which were called “Good” and “Essence” in the past. According to the author’s point of view, religious values have an ontological character and they are not only the result of human estimation but the characteristics of the Superior existence. The domination of scientific world outlook (Weltanschauung) deprives values of its ontological status and forces them out of the world scene. But the alternative versions of the Universe appearing in the frame of the science are closely connected with mystic-esoteric ideas and they return spirit and highest aims (orienteer) to the world outlook. The author lists and gives short characteristics of a range of ontological values, identified by inner experience, which the modern scientists - physicists, psychologists, and philosophers deal with.

Задачу моего небольшого размышления я вижу в том, чтобы бросить взгляд на представления об онтологическом статусе ценностей в религиозно-духовной жизни и в науке, имея при этом в виду, что и религиозно-духовная жизнь и наука — явления изменчивые. Речь идет именно о «религиозно-духовной жизни» в широком смысле слова, а не только о теологии, которая представляет собой лишь часть духовного поиска, противостоящего той сциентизации, которая охватила познание в XIX и XX в. Обратимся же последовательно к ценностям традиционных духовных поисков, к месту ценностей в науке и к тому

своеобразному «новому синтезу», который уже около сорока лет идет в научной мысли, той мысли, которая не желает ограничивать себя собственно-материалистическими представлениями. Однако прежде надо выяснить характер употребления слова «ценность».

Вопрос об онтологическом либо субъективно-психологическом характере ценностей, это вопрос, довольно широко обсуждавшийся в философии XX в. Г.Риккерт и Ф.Ницше, М.Шеллер и Н.Гартман, М.Вебер и Н.Лосский размышляют о ценностях жизни, культуры и трансцендентного, активно пользуются понятием «ценность», дают ему различные определения, различают «ценности» и «оценки». Под ценностью при этом имеется в виду прежде всего значимость чего-либо для человека. Понятие «ценность» становится общеупотребимым, делается центральной категорией такого направления мысли как философская аксиология, формируется «ценностный дискурс». Все предметы человеческого мира начинают рассматриваться как имеющие ценностную природу, так как они способны отвечать человеческим нуждам и запросам, «значить» для людей. Высшими ценностями при этом называют фундаментальные образцы мышления, переживания и поведения, высоко чтимые человечеством. Их обнаруживают как в живой жизни человеческого сознания, так и в артефактах, являющихся звеньями интересубъективной коммуникативной сети.

Далее, как и положено в ныне принятом аксиологическом дискурсе, я буду пользоваться понятием ценности, хотя речь пойдет в том числе о явлениях духовной и культурной жизни, которые в свое время не именовались «ценностями» (ибо дискурс был иным!), а присутствовали в сознании под именами «благ» и «сущностей». Такое отождествление допустимо, хотя некоторые авторы возражают против него, как делал, например, М.Хайдеггер, полагавший, что называть Бога ценностью — это превращать Бога в идола, относя его к «миру сущего».

Итак, религиозные и соответственно теологические ценности не предстают для верующих и теологов как характеристики исключительно человеческой оценки или даже явления культуры, а издревле являются объективно-существующими, высшими и определяющими характеристиками бытия.

По крайней мере, так обстоит дело в христианстве. Отметим еще раз, что речь о «ценностях» там вообще изначально не идет, а идет о мироустройстве, путях священной истории и должном поведении для человека. Там нет того, что мы всего лишь «ценим» или «не ценим», на что мы можем смотреть как на творение собственного переживания. Троиный Бог — начало и основа действительности — предстает в средневековой религии и теологии одновременно как Благо и как Бытие, как полнота и совершенство. Это не «просто ценность», а сила, которая держит нас в мире, позволяет нам существовать, дает возможность надеяться на спасение души, на бессмертие. Фигура Христа, наделенная всеми добродетелями, олицетворяет могучее спасительное начало, воплощение вечной жизни. Христос реальнее всего реального, он — средоточие надежд и цель стремлений, от него исходит свет и благодать, он — корень эмпирического мира и его возможность претвориться в рай. В этом смысле Христос — полномочный представитель других ипостасей — высшая ценность, абсолютно непререкаемая, как всякий бог монотеистической религии. От высшей ценности (Бога) и от высшего блага (соединения с Ним в акте спасения, которое суть не тождество, но единство) выстраивается вниз вся иерархия служебных ценностей. Истина, Добро, Красота, Справедливость и Любовь — это фактически объективно существующие черты божественной реальности, вызывающие к жизни свои эмпирические конкретизации: любовь к Богу и любовь к ближнему, смирение, честность, справедливость, веру, надежду и т.д. И если в ком-то не хватает любви, то Любовь все равно существует, и если мир потерял немалую часть Добра, то Добро все равно остается безущербным и нетленным.

Религиозно-геологическая реальность пронизана ценностями, она ими напоена, они неразрывны с нею. В сущности, это можно проследить и по другим религиям, и по эзотерическим доктринам, для которых в основе действительности пребывает Дух, Божественное сознание, Творческий первоисточник всего существующего. Эту же линию мы прослеживаем в философском идеализме, начиная от Платона и до наших дней. Стоит хотя бы взглянуть на «Порядок любви» Макса Шелера, в

котором реализуется идея объективных трансцендентных ценностей, неподвластных гримасам изменчивого эмпирического мира и колебаниям человеческих настроений.

Однако активное развитие и доминирование в XX в. естественных наук и сциентистского взгляда на мир сформировало совсем иное видение соотношения ценностей и эмпирической реальности. Официальная наука постановила, что мир представляет собой лишь различные конфигурации движущейся материи, совокупность вещества и поля, которые не имеют в качестве своего атрибута способности сознания. Мир, представленный в научной картине мира — это мир без ценностей, без сознания, без духа, лишь порождающий в случайной форме на отдельных своих участках «высокоорганизованную материю» — человека и общество. Впрочем, мы достоверно знаем только один пример такого порождения — нашу собственную планету и самих себя. С тех пор, как естественнонаучная парадигма стала образцом любого теоретического познания, ценности — то, к чему человек стремится и перед чем преклоняется, — сделались исключительно достоянием социальности и индивидуальной психологии. Они оказались игрушкой истории, стали выглядеть как сугубо ситуативные, релятивные, непостоянные, и даже сформировалось мнение, что без них и вовсе можно обойтись. Ситуативность и неустойчивость теперь уже не столько «ценностей», сколько «ценностных представлений» тесно сплелась с их прагматизацией, приземлением, что выглядело вполне закономерно и логично на фоне развития современного рыночного общества. Ценности были истолкованы лишь как проекции постоянно растущих человеческих потребностей. Таким образом, наука, поставляющая современной культуре мировоззренческую основу — прежде всего через школьные и вузовские учебные программы — создала массовое безрелигиозное видение реальности, из которого бытийные ценности оказались вытеснены в область мнений, фантазий и пересудов.

Что же сама наука? Остался ли в ней какой-либо ценностный дискурс? Почти нет. Даже всегда прежде признаваемая гносеологическая ценность, ценность истины, была поставлена под сомнение. Все «игры с истиной» XX в. привели к идее сменяющихся моделей реальности, к представлению о согласии спе-

циалистов, «профи», которые сегодня согласны с определенным пониманием мира, а завтра, быть может, скажут, что это была всего лишь не слишком удачная гипотеза. Работы Пола Фейерабенда, хотя и были восприняты как экзотические, на самом деле лишь проговаривали вслух то, к чему в разных своих областях приходил научный поиск.

Разумеется, поскольку ученые являются людьми, у них есть определенные явные и скрытые ценностные установки, но наука как социальный институт не признает в наши дни ни наличия ценностей, спаянных с объективной реальностью, ни истины как реальной ценности, к которой стремится познающий. Сегодня «истина», завтра — «не истина», дело темное: главное, чтобы прикладные разработки были полезны и чтобы за них хорошо платил заказчик исследования.

Тем не менее, сюжет объективно существующей духовности и онтологических высших ценностей постоянно возникал в ходе XX в. и сегодня воспроизводится внутри науки, в текстах «ученых-маргиналов» или же «передовых ученых», в зависимости от того, как мы оцениваем их деятельность: физиков (Ф.Капра, Д.Бом.), науковедов (В.В.Налимов), нейрофизиологов (К.Прибрам, Н.Бехтерева), психологов (С.Гроф), генетиков (П.П.Гаряев). Можно было бы назвать много других имен, как в России, так и за рубежом. При этом происходит не столько объединение научных и теологических идей, сколько идей научных и эзотерических, связанных не с верой и догматикой, которые существенно разнятся в разных религиозных системах, а с воспроизводимым внутренним опытом. Внутренний опыт, который можно назвать мистическим, как показывают современные исследования, оказывается весьма сходен по характеру переживаемого и явленного у представителей самых разных конфессий и даже у атеистов. И это опыт переживания «высшей ценности» - высшего первоначала, хотя он и может интерпретироваться в различных культурных символах.

В частности, интересные трактовки высших ценностей можно найти в работах С.Грофа, одного из лидеров направления трансперсональной психологии, и Кена Уилбера — широко известного философа-интегралиста, опирающегося в своих исследованиях как на данные науки, так и на данные внутреннего опыта.

Коротко обратимся к двум этим авторам, вполне отдавая себе отчет в том, что их выводы не тождественны традиционным теологическим представлениям, основанным на догматике. Это, скорее, вариации неких универсальных мистических сюжетов, причем основанных на восточной, прежде всего буддийской, а не на западной традиции. Саму эту склонность размышлять о Духе и обо всем, что с ним связано, отталкиваясь от «Востока» — к примеру, от буддизма, Кен Уилбер объясняет тем дуализмом между Богом и миром, который пропитал западную религию и теологию, тем непримиримым разрывом между высшим и низшим, всеобщим и отдельным, которое в христианстве представляется неодолимым. В то же время, обращаясь к ценностям мистико-религиозного видения, ни Гроф, ни Уилбер не считают себя буддистами либо индуистами. Квалификации, которые они дают высшей реальности и высшему благу, облечены по большей части в современные термины, либо свойственные популярной эзотерике (Абсолют, Космическое сознание) либо изобретенные в литературе XX в. (холон, холархия) и лишь частично заимствованные из восточной традиции (Свидетель, Пустота). Гроф и Уилбер не отвергают доступности высшего начала христианскому сознанию (как и любому другому сознанию), но лишь не берутся трактовать мистические переживания в традиционных христианских понятиях.

Следует добавить также, что, периодически говоря о «ценностях», Гроф и Уилбер не применяют это слово, когда речь идет о достижении высших пределов Бытия. Также, как делают это священники и теологи, они говорят об этом либо в онтологических терминах («Встреча с Абсолютным» «Запредельное внутри» «Имманентное и трансцендентное Божественное») либо в терминах переживания («Один вкус», «Ананда»). То есть, сама характеристика ценности как значимости дается косвенно при упоре на объективность и онтологичность происходящего или на прямое чувство.

Итак, оба автора опираются, во-первых, на личный опыт измененных состояний сознания (медитация, психоактивные вещества или «холотропное дыхание»), на многочисленные свидетельские описания соответствующего опыта других людей,

на сопоставление внутреннего опыта с данными современной физики, на разнообразные религиозные и эзотерические источники. Таким образом, оба автора — С.Гроф стихийно, а К.Уилбер осознанно (пользуясь своим «интегральным методом»), стремятся обосновать духовно-ценностную онтологическую картину мира через обращение 1) к опыту субъективности; 2) к объективному описанию мира (наука); и 3) к интерсубъективности (культурные установления и практики, мировоззрение и искусство). Оба автора придерживаются идеи недUALности. Попробуем коротко рассмотреть, о каких же объективно заданных в структуре бытия, онтологически укорененных ценностях идет у них речь.

1. Прежде всего, сам ценностный поиск человека оказывается онтологически задан. «Великий Поиск Духа» согласно Уилберу предполагает утерю Бога. Этот поиск таится в глубине отдельной самости, но чем больше человек ищет, не имея сил отказать от поиска, тем более оказывается отдален от Бога, потому что уверен, что Бог отсутствует. Однако все дело в том, что на самом деле Бог здесь всегда, его не надо искать в будущем или в запредельном. Дух здесь целиком и полностью, и суть лишь в том, что наша слепота по отношению к Нему — это результат переживания нашей отдельности, отъединенности от всего мира. Само это переживание — следствие майи, великой иллюзии. Иллюзия же порождена «лилой» игрой Бога (Космического сознания) с самим собой. Бог играл с собой в прятки и забыл, куда и зачем он спрятался (С.Гроф).

2. Величайшей бытийной правдой и ценностью является обнаружение нами своей собственной Божественной природы, того, что Уилбер называет «Один вкус». Среди обычной жизни человека постигает «сатори» — ясное и недвусмысленное осознание того, что он по своей сути — бессмертное сознание, что он сам — Вселенская Пустота и потенциальность, что он — вечный Свидетель, а мир — лишь череда великолепных форм и событий, которые он наблюдает. Величайшая ценность понять в гуще эмпирического мира, что ты не эмпиричен, и что твоя форма — лишь временное пристанище вечного вселенского Сознания, и в прошлом каждый пережил множество таких форм.

3. Огромной ценностью выступает и переживаемое в мистических состояниях ощущение непосредственного слияния с Богом, когда мир преходящих вещей либо исчезает, либо видится как поток сотворяемых форм. С.Гроф подчеркивает, что этот высший опыт переживается двояко: как слияние с Абсолютным сознанием (проявленным Богом) либо с Пустотой (вселенской потенциальностью). Важнейшим моментом переживания единства с Богом является восприятие мира как неделимой целостности. Древнеиндийское выражение «Сат—Чит—Ананда» — «Бытие—Сознание—Блаженство» как нельзя лучше выражает состояние тех, кто, будучи в материальном теле, встретился с Богом.

4. Ценностью и серьезной внутренней задачей каждого человека, прикоснувшегося к онтологической истине, является сострадание и стремление передать другим страдающим от разделения и ограничения душам свое знание, а, по возможности, и свое умение постигать мир как целостность и Ананду (блаженство). Вот почему К.Уилбер активно ратует не только за трансляцию высшего знания (словесное ознакомление людей с опытом запредельного), но и за трансформацию — личный опыт поиска и обретения Бога в себе. Именно благорасположение и сострадание могут помочь Высшему Сознанию «найти себя» через сознания внешне разрозненных существ и сущностей.

5. Есть в работах современных ищущих исследователей и позиция по вопросу антиценности — зла. Как полагает в духе мистических учений С.Гроф зло в мире — другая сторона добра. Проявленный мир не может обходиться без противоположностей, которые оттеняют друг друга, порождают все богатство проявлений, широкий спектр соревнований, противоборств, сражений, поражений и побед. Но, поскольку вся борьба идет в рамках вселенской целостности и как спектакль Единого Сознания, то разрешение ее предрешено как единством арены и автора, так и иллюзорно-голографическим характером происходящего. «Зло существует в мире, чтобы было интересней жить». Правда, страдание совершенно реально, но оно — обратная сторона блаженства. Признается, пожалуй, лишь один вид радикального зла — это иллюзия разделения, обособленности, которая владеет людьми, заставляя их переживать безысходность одиночества, страх смерти, ярость конфронтации.

Эмоционально-личностное приобщение к источнику бытия и высшей ценности — Вселенскому сознанию — играет огромную психотерапевтическую роль, давая человеку не только ценностную опору — уверенность в том, что Истина, Добро и Красота не случайны в мире, но утверждая его в бесконечности собственного пути и открытой перспективе вечного существования.

Таковы некоторые позиции современных авторов, стремящихся обнаружить ценности не только в голове человека, но и в фундаменте мироздания.

Литература

Гроф С. Космическая игра (исследование рубежей человеческого сознания). М., 1997.

История Средневековой философии в двух частях. Ч. 1: Патристика. Хрестоматия. Минск, 2002.

Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М., 2007.

Слейтер Л. Открыть ящик Скиннера. М., 2007.

Талбот М. Голографическая Вселенная. Киев, 2004.

Югай Г.А. Голография Вселенной и новая универсальная философия. М., 2007.

Уилбер К. Око Духа. М., 2002.

Уилсон Р.-А. Новая инквизиция // http://lib.aldebaran.ru/author/tochinov_viktor/tochinov_viktor_novaya_inkviziciya/

Харт У. Подавление инакомыслия в науке // www.raiclima.ru/articles/suppression.html

РАЗДЕЛ III.
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ АКСИОЛОГИИ

Part III.
The historical-philosophical aspects of axiology

Б.Л. Губман

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИУДЕО-ХРИСТИАНСКОГО
МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
ПОСТМОДЕРНА

Boris Gubman

**Value Foundations of Judeo-Christian Worldview and Postmodernist
Philosophy of History**

Postmodernist philosophy reveals today an opportunity of reconciliation with the value foundations of the Judeo-Christian vision of history. While J. Derrida inspired by Levinas created a secular version of the biblical heritage reading, G. Vattimo offered his Christian philosophy of history from the postmodern standpoint. The loss of the transcendental signified in the post-classical Western thought brought about the specific attention to the mechanism of producing culture that undermined the power of the classical European metaphysics and the belief in the objectivistic treatment of the scientific knowledge results. This tendency found its expression in different versions of postmodern thought rejecting rigid forms of the traditional historicist meta-narration, but preserving its allegiance to critical story-telling able to provide human subject's historical self-identity. As a rule, this kind of generalizing narration was produced with a specific reference to tradition on the basis of a hermeneutical approach or a genealogical analysis as one of its forms. The specific gravitation around the lost transcendental signified was conditioned to a great extent by the very form of postmodern thought critical discussion with classical metaphysics and the attention to the rules of the game of the finite subject with the cultural forms in different contextual surroundings within the

horizon of infinity. This cultural game is leading to a task of obtaining a moral position giving a chance of negotiations with past tradition in order to gain a standpoint of self-identity. The critical reproduction in the postmodernist philosophy of history of the Judeo-Christian tradition thought and value patterns, the preservation of its prophetic spirit are also the outcome of this game.

Философия постмодерна обычно характеризуется как сопряженная с радикальным отказом от традиции классической европейской мысли, откровенным разрывом с присущим ей способом теоретизирования. Эти черты в равной степени присущи ее представителям, вне зависимости от их философских пристрастий, декларируемой принадлежности к школе постструктурализма, герменевтики, неопрагматизма и т.д. В силу этого обстоятельства весьма распространенной является тенденция рассмотрения различных версий светской постмодернистской философии как ориентированных в откровенно секулярном ключе, противоположных по духу религиозному мирозерцанию, ценностным установкам иудео-христианского видения универсума, человека и истории. К такого рода поверхностным оценкам побуждает сам иронично-игровой способ постмодерной философской рефлексии, предполагаемый им плюрализм и мозаичность воспроизведения мира, констатация кризиса рационализма, гуманизма, глобальных историцистских моделей и сопровождающих их утопий будущего. Зачастую сами крупные теоретики постмодернизма выступают с заявлениями, в которых религия характеризуется как форма культуры, безвозвратно утратившая свое влияние в современном мире в силу исчезновения веры в трансцендентное означаемое. Вместе с тем, очевидно и то обстоятельство, что в произведениях таких крупных теоретиков постмодерна, как Д.Ваттимо, У.Эко и Ж.Деррида содержится иное отношение к иудео-христианскому видению мира, предполагаемому им истолкованию истории. Эти авторы открыто констатируют актуальность иудео-христианской традиции в «герменевтической ситуации» (А.Димер), характерной для современности. Парадоксальным образом после падения влияния глобальных светских историцистских схем оказываются вновь востребованными религиозные философ-

ско-исторические подходы, в которых названные постмодернистские авторы обнаруживают созвучие ситуации современности. Попытаемся проанализировать предложенную ими форму восприятия ценностных оснований иудео-христианской традиции, понимания ее актуальности для создания необходимого сегодня видения истории.

В границах ветхозаветного мирозерцания было предложено аксиологически окрашенное видение истории, которое впоследствии составило основу и ее христианской интерпретации. Как известно, библейский монотеизм предполагает истолкование Бога как волевого начала и источника Закона, которому подчиняется творение в целом и человек как его часть¹. Этическое содержание библейского монотеизма всесторонне рассмотрел Г.Коген, который писал: «Не существует различия в еврейском сознании между религией и моралью»². Библейский творец мироздания фундаментально непостижим и одновременно открывается в своем творении. Человек находится с ним в отношении диалога, ощущая свою ответственность, долг и уповая на божественную помощь. Принципы креационизма, провиденциализма и эсхатологии обобщают библейское видение истории. Библейский Бог, прежде всего, выступает как господин истории, побуждающий человека к профетической надежде на свою финальную справедливость. Народ Израиля находится в союзе с ним и призван, сообразно с библейским преданием, пройти путь единения с божеством, наказания за грехи и спасения.

Христианское видение истории, наследуя многие моменты ветхозаветной традиции, является религией воплощенного Бога. Именно явление Христа становится в его контексте смысловым центром и целью истории как истории спасения. В свете христоцентризма такого взгляда на историю иное звучание приобретают и креационистская догма, провиденциально-эсхатологическое видение ее направленности. Признание высочайшей ценности человеческой личности, сотворенной по образу и подобию Бога, предполагаемое принципом персонализма, составляет пролог к пониманию имманентного смыслового содержания земной истории человеческого рода. Принцип единства сакральной и мирской истории сфокусирован на

переплетении судеб «града земного» и «града Божья». Отсюда в границах христианской философии истории от Августина до Аквината, Иоахима Флорского и Марсилия Падуанского возникают различные версии нравственно окрашенного истолкования судеб всемирной истории³. Призванный следовать в своем земном пути трансценденталиям божественного бытия, стремящийся к добродетелям человек, рисуемый средневековыми авторами, чрезвычайно чувствителен к биению пульса земного времени и его единению с божественной вечностью. Прочтение реальной истории становится возможным для него в свете Священного писания. Его экзегетика делает понимание и истолкование сакральной истории предпосылкой проникновения в ход событий земной.

Классическая западноевропейская философия истории Нового времени выстраивается во многом как взаимосвязанная с определенными постулатами христианской историософии эпохи патристики и средневековья. Такого рода зависимость фиксируется многими светскими и религиозными ее интерпретаторами от К.Левита и К.Поппера до Ж.Маритена. Безусловно, новоевропейская классическая философия истории XVIII – середины XIX в. немыслима в целом вне судеб западной метафизики, а, значит, от возникших в ее русле моделей исторического процесса, сконструированных на базе христианской метафизики. Классическая новоевропейская философия истории от А.Р.Ж. Тюрго и М.Ж.А.Н. Кондорсе до И.Г. Гердера, И.Канта, Г.В.Ф. Гегеля и К.Маркса в целом опиралась на идеи рационализма, гуманизма и субстанциалистские схемы социального прогресса, увенчанные универсальными утопиями грядущего. Эта совокупность идей не могла бы появиться вне того идейного поля, которое было создано христианской метафизикой, как достаточно убедительно продемонстрировано в значительном числе историко-философских исследований. В условиях ослабления роли трансцендентального означаемого, произошла своеобразная секуляризация философских представлений об истории и наметилась та линия активного концептуального синтеза, которая и запечатлелась в классической философии истории эпохи модерна, коррелятивной сложившимся социальным изменениям. Сама же философская секуляризация имела

своей очевидной предпосылкой секуляризацию социально-культурную, спровоцированную появлением протестантизма, как показал еще М.Вебер.

Неклассический тип философско-исторической рефлексии складывается в своих основных чертах уже ко второй половине XIX столетия и характеризуется радикальной атакой на сложившиеся ранее идеи классической историософии. Фронтальной критике подвергаются идеи рационализма и гуманизма, отвергается линейный прогрессизм и глобальные утопии будущего. Характерно, что начало этому процессу было положено еще в первой половине XIX в. Ф.Шлейермахером, Ф.Шлегелем и другими представителями романтизма, И.Г. Дройзенем и рядом иных авторов, которые, так или иначе, находились под влиянием христианского видения истории. Как показал в своих исследованиях Р.Бубнер, «обновление идеализма» в историцистском ключе, предполагавшем повышенное внимание к индивидуальному и неповторимому, отталкивалось по сути от критической полемики с немецкой классической философией и, прежде всего, с гегелевским панлогизмом. «Историцистские последователи Гегеля, — писал он, — не пытались, поэтому, распространить диалектику на поле реальной истории, как это сделали политически мотивированные младогегельянцы. Напротив, они отвергли притязания диалектики как раз во имя реальной истории»⁴. Наверное, наиболее разительным примером становления историцистской реакции на историософию Гегеля явились построения В.Дильтея, который, как известно, при всех своих симпатиях к позитивистской строгости знания, был философом, чьи теологические истоки, нашедшие воплощение как в пантестическом прочтении природы «духовного мира», так и в герменевтической методологии, ярко представлены в его академическом варианте философии жизни. В его случае восстание против умозрительных рационалистических схем гегелевской философии истории, так и не ставшей, вопреки обещаниям, «философской историей», состоялось на базе все того же наследия христианской метафизики, которое в ином ключе использовал и сам его противник — Гегель. В варианте ницшеанской генеалогии истории, воодушевлявшем впоследствии всех ведущих теоретиков постмодерна, иудеохристианская тра-

диция становится предметом острой критики, хотя сам жизненный пример «радостного вестника» оценивается, как продемонстрировал еще К.Ясперс, сугубо положительно.

Становление постмодернистской философии истории связано, безусловно, с радикализацией установок неклассической философской рефлексии во второй половине XX столетия, произошедшей на фоне становления информационного общества и присущего ему типа культуры, краха коммунистической системы, глобализации всемирных связей, появления постнеклассической науки и последовавших за ее становлением переосмыслением ряда фундаментальных мировоззренческих и эпистемологических установок и т.д. Мозаичная культура современности, погружающая человека в пространство «конфликта интерпретаций» (П.Рикёр), непрерывного порождения текстов, несущих в себе цитирование уже сказанного в ином контексте и предполагающих властные полномочия, подрывает в корне наивный реализм и окончательно дискредитирует классическую европейскую сущностную метафизику. Складывается ситуация, которую Ю.Хабермас справедливо охарактеризовал как «постметафизическую». Для нее свойственно не только осознание роли субъект-субъектных отношений, торжество коммуникативной установки, но и утверждение многообразия типов знания о мире, сосуществования науки и вненаучного знания. Осознание роли конвенциональных критериев в научном познании, его формирования в границах определенных порой несоизмеримых парадигмальных установок позволило говорить о возможности его «мирного сосуществования» с вненаучными формами знания, не укладывающимися в границы жестких эпистемических критериев корректности, принимаемых в науке. Подобные мозаичные представления о многообразии способов репрезентации реальности, языков ее описания, картин мира сделали возможной констатацию взаимодополнительности науки и религии. В результате, даже теоретики, декларирующие свою высокую оценку традиции Просвещения и неприятие постмодерного мирозерцания, подобно Хабермасу, говорят о важности религиозного взгляда на мир, выполняющего серьезные социокультурные функции⁵. В философии постмодерна открываются широкие возможнос-

ти восприятия религиозного подхода к миру как по сути дела востребованного самим современным культом сингулярности событий и мозаичности нашего опыта. Уже сам творец термина «постмодерное состояние» Ж.-Ф. Лиотар заговорил о влиянии на собственное миропонимание не только воззрений Л.Витгенштейна, но и религиозного диалогизма М.Бубера⁶. В границах постмодерного типа мысли, конечно же, отнюдь не обязательно идет восстановление авторитета религии, но для этого создаются определенные предпосылки. Свидетельством тому обращение ряда крупных теоретиков постмодернизма к созданию видения истории, предполагающего обращение к ценностно-мировоззренческим представлениям иудео-христианской традиции. Имеется и параллельно растущее стремление иудейских и христианских религиозных философов и теологов сформулировать собственные философско-исторические концепции в ключе постмодерного теоретизирования. Однако в философско-теоретическом ключе, конечно же, именно светские варианты использования ценностно-мировоззренческого арсенала иудео-христианской традиции остаются пока наименее изученными с точки зрения их структуры, содержания и концептуального аппарата. В данной связи, пожалуй, наиболее интересны в теоретическом плане поздние философско-исторические построения Ж.Деррида, предложившего под влиянием Э.Левинаса секулярную версию актуализации библейской традиции, и вариант прочтения христианского наследия в постмодерном контексте, созданный Д.Ваттимо.

В противовес тотализирующему мышлению, сопряженному с производством онтологических конструкций, Левинас предложил собственную версию метафизики бесконечности, уходящую своими корнями в философию Г.Когена и Ф.Розенцвейга. Эта метафизика предполагает примат этики в свете взаимосвязи с Абсолютом и другими человеческими существами. Этическое измерение человеческой жизни представлялось ему первичным по отношению к истории и политике. «Бесконечность открывает порядок Блага. Это порядок, который не противоречит, а превосходит правила формальной логики»⁷. Диалог с другим человеком, по Левинасу, предполагает ответственность и неприятие насилия как стратегии разрешения

межчеловеческих проблем. Наследие Торы видится ему порождающим тип профетизма и мессианский элемент, противоположные мессианизму, который предполагал бы некий утопический абрис желаемого социально-политического идеала, подлежащего воплощению в реалиях земной истории. Все эти моменты творчества Левинаса нашли одобрение Деррида и стали во многом основой его понимания истории.

Взгляд Деррида на проблему постоянных «переговоров» с традицией является центральной темой его поздних произведений и опирается на его понимание задач философии в целом. Он полагает, что как самообосновывающая деятельность философия является одновременно деконструктивной и утверждающей практикой. Деррида в его решительной оппозиции любому типу субстанциальной метафизической мысли тем не менее утверждает, что универсализм как вдохновляющий мотив постоянно присутствует в критической философской рефлексии. В качестве бесконечного поиска рациональной легитимации философия должна быть «абсолютным источником всякой легитимации». Фон бесконечности, являющийся отправной точкой рассуждений Левинаса, оказывается у Деррида тем полюсом, к которому постоянно стремится и которого никогда не достигает в полноте философская рефлексия. Он, по сути, ее скрытый побудительный импульс. Декларируя собственную приверженность традиции кантовской трансцендентальной рефлексии, Деррида видоизменяет ее стратегию со ссылкой на постоянную трансформацию форм саморепрезентации. Этот момент самотрансценденции дает ему право говорить о дуальности отношений между философией и культурой. Рожденный в определенной культурной среде философ должен превзойти ее, подняться над ее пределами, открывая новые горизонты миропонимания.

Подобно Левинасу, Деррида отвергал любые варианты утверждения примата онтологии на базе собственной деконструктивистской программы. «Мое отношение к логике деконструкции, — констатирует Деррида, — довольно сложно. Если деконструкция не может быть просто радикальной, внутри деконструкции должны присутствовать переговоры»⁸. Постоянные переговоры с культурной традицией означают для него

одновременно отрицание существующего путем демистификации дискурса власти и утверждение позитивного начала, которое немислимо вне этического универсализма кантовского толка. В поздних произведениях Деррида становится очевидным, что созданный им грамматологический способ критической рефлексии сложился под очевидным влиянием Левинаса. Деконструктивная генеалогическая стратегия находится в оппозиции к любому типу онто-теологической глобальной интерпретации истории. Тем не менее, глубокая заинтересованность Деррида проблемой концептуализации отношений между прошлым, настоящим и будущим в потоке времени обнаруживает его интерес к созданию нового философского подхода к проблеме истории. Отвергая онто-теологическое видение истории, он не склонен отказываться от историзма в его трансцендентальной версии и говорит о том, что постоянные переговоры с исторической традицией понимаются им в ключе наследия Э.Гуссерля и М.Хайдеггера. Деррида прямо декларирует, что отказ от метафизики истории не означает для него отказа от истории как предмета непрестанного переживания и критической рефлексии. Выживание характеризуется им как самопревосхождение в утверждении жизни, базовая структура *Dasein*. «Структурно мы являемся выжившими, отмеченными этой структурой следа и свидетельства»⁹, — говорил Деррида в своем последнем интервью. В подобном прочтении деконструкция выглядит как комплексная рефлексивная способность человека обнаруживать значение явлений прошлого и использовать результаты такового для понимания и критики существующего социального, культурного и политического порядка, что позволяет двигаться к проекту желаемого будущего.

Деконструкция, по мысли Деррида, тождественна постоянному процессу переговоров с традицией в свете наступления события, которое совершенно непредсказуемо. Деррида понимает процесс отрицания как зависимый от определенного контекста, дающего собственный импульс деконструкции и сохранению определенных воздействий прошлого. Традиция в перспективе критики любого онто-теологического видения истории должна пониматься, согласно Деррида, как состоящая из различных производящих дискурсы механизмов, стратегий

производства текстов. Формирование дискурса мотивировано властными импульсами, присутствующими в языке. В своем анализе механизма дискурса Деррида во многом опирается на теоретические положения Д. Остина и П. де Мана. Демистификация механизма производства и репродуцирования властного дискурса средствами философии, по Деррида, чрезвычайно важна в эпоху глобализации, когда творческая субъективность личности оказывается решительно поглощаемой при помощи ресурсов информационного общества.

Библейское понимание мессианского начала вдохновляет Деррида вслед за Левинасом как основа понимания активного отношения к истории. Вслед за Левинасом в поздний период своего творчества Деррида апеллирует к мессианскому элементу философской мысли, который, как ему представляется, стимулирует движение к идеалу призванной наступить демократии. Этот идеал демократии не предполагает, как он утверждает, какого-либо конкретного видения окончательного наступления эры народовластия. Напротив, рассматривая, подобно Левинасу, мессианский элемент как нечто противоположное мессианизму с его конкретными утопиями грядущего, он призывает к пониманию того, что совершенное демократическое устройство — бесконечный путь, который никогда не может быть пройден до конца, но стимулирует сопротивление бездушному диктату власти. «Мессианское начало, — говорит Деррида, — относится к понятию будущего, которое предшествует — и составляет подлинное условие — будущего, конституирующего мессианизм. Мессианское начало гетерогенно мессианизму буквально в том смысле, что горизонт мессианского начала неопределим. Мессианизм же наполнит это отсутствие горизонта, обращая его в горизонт»¹⁰. Мессианское становится действенным орудием отношения к традиции и социальной критики.

Декларируя собственную неудовлетворенность сложившейся в мире ситуацией, Деррида говорил о грядущей демократии как универсальной перспективе установления подлинных межчеловеческих отношений. Он полагает, что отношение к другому «лишено горизонта», и именно в этом суть мессианского начала. Оно означает понимание будущего как непредвосхищаемого и предполагающего «абсолютное удивление».

В границах этого мессианского горизонта, понимаемого в ключе представлений, созданных Левинасом, интеллектуальная деятельность обретает новую роль, созидавая базис для грядущей демократии. Сплочение интеллектуального сообщества в незримую реально, но, тем не менее, способную к существованию, ассоциацию, рождает новый тип университетской организации. Вдохновляемая мессианским элементом, поддерживающая постоянно диалогическое общение интеллектуалов, она становится действенным инструментом сопротивления властному диктату и насилию¹¹. Этика свободы и ответственности, базирующаяся на понимании гетерогенности мира, виделась Деррида необходимой для развенчания властного диктата в период глобализации. И здесь вновь переплетаются унаследованные от Левинаса, но предстающие в секулярном облачении, моменты еврейского мессианизма и кантианские мотивы.

В произведении Д. Ваттимо представлен, пожалуй, наиболее интересный вариант ассимиляции христианского видения истории в границах постмодернистской философии. Возвращение религиозного мировоззрения он связывает с завершением Нового времени и наступлением эпохи постмодерна, которая характеризуется крушением притязаний европейской сущностной метафизики и осознанием ограниченности возможностей науки. Свою генеалогию европейской истории Ваттимо выстраивает в ключе наследия Ницше и Хайдеггера, которые, как ему представляется, как раз и открыли ограниченность системного теоретизирования, любых тотализирующих конструкций реальности. Одновременно он констатирует, что в современном мире несомненным является факт культурного плюрализма, отсутствия абсолютной оси, которая бы могла задать однозначную перспективу видения истории. И если так, то тогда понимание смысла истории, ее целостности, движущих сил и гуманистического содержания должно всегда предстать в герменевтической перспективе, которую Ваттимо избирает, принимая исходные методологические установки Х.-Г. Гадамера. В отсутствии универсальной точки отсчета, поиск смыслового содержания истории предполагает постоянный диалог с иными культурами, присутствующими в них мировидениями. Политическим коррелятом такого рода воззрения, как считает Ваттимо, является демократия.

Парадоксальным образом, возвращение религиозности оказывается результатом, оборотной стороной избираемой Ваттимо герменевтической установки, ибо она ведет к осознанию принципиального «ускользания» целостности бытия из горизонта любых системных конструкций. Бог, в понимании Ваттимо, рисуется сегодня как «орнамент» любых сингулярных событий, которые фиксируются в границах человеческого опыта. При этом Ваттимо говорит о несовместимости своей интерпретации присутствия Бога в мире с истолкованием абсолютной реальности, предлагаемой К.Бартом и Э.Левинасом. Его расхождения с этими мыслителями, по его собственному признанию, диктуются философскими соображениями. Ваттимо полагает, что в их сочинениях возрождается метафизика бытия, мыслимого как «вечная и незыблемая» структура, недоступная для рационального дискурса. Именно в этом направлении, на его взгляд, ориентирует нас постулат о рациональной представимости Бога как «абсолютно иного». Косвенным образом он критикует и воззрения Деррида, замечая об их зависимости от взглядов Левинаса¹². В случае Барта, на взгляд Ваттимо, подобная трактовка Бога выглядит еще и несовместимой с христианской догмой воплощения. И если бытие предстает в мышлении постмодерной эпохи как «зов предания», чьим наследником мы являемся, то история должна предстать как поле постоянного присутствия в ней Бога. Именно поэтому для Ваттимо принципиальным является воплощение Христа в контексте земной истории и наше ее понимание как незавершенной истории спасения, свидетелями и участниками которой мы являемся.

В качестве теоретика, создавшего вариант христианской философии истории, созвучный современному миру, Ваттимо называет Иоахима Флорского. В мистико-хилиастических сочинениях этого автора, история, как известно, предстает в трех кардинальных фазисах, каждый из которых соответствует определенному лику христианской троицы. Так эра Ветхого завета, соответствующая времени от Адама до Христа, ассоциируется у Иоахима с эпохой Бога-Отца, когда люди, ведомые в основном телесными потребностями, поклоняются Абсолюту из страха. Второй фазис простирается от явления Христа и вплоть до времени самого Иоахима и ассоциируется с царством Бога-

Сына, наконец после 1260 г. католический автор предвещал наступление эры Святого Духа, когда в жизни восторжествуют вечные евангельские принципы и восславится сословие монашества, что «соотносится с Духом Святым»¹³. Учение Иоахима воспринималось обычно теми мыслителями, чьи идеи возникали как своеобразный религиозно-мистический ответ на кризисное состояние общества и культуры (францисканские спиритуалы, Т.Мюнцер, Д.С.Мережковский и др.). Оказывается созвучным оно и умонастроению Ваттимо, который, разумеется, интерпретирует ситуацию современности как наступления эры Святого Духа весьма неортодоксально. «Сегодня мы воспринимаем поучение Иоахима через осознание конца метафизики, то есть исходя из того, что бытие сегодня дано как событие и судьба ослабления реальности»¹⁴. Ваттимо работает в теоретическом ключе весьма близком многим католическим и протестантским философско-теологическим концепциям современности, оставаясь при этом светским автором, рефлексивно принимающим христианскую перспективу как значимую для сохранения прежде всего самотождественности западного мира в целом. В особенности его построения перекликаются по духу с сочинениями Д.Бонхоффера, а также Г.Кокса и других представителей теологии «смерти Бога».

История может быть понята сегодня, согласно Ваттимо, как история спасения, тождественная интерпретации. В герменевтическом ключе история спасения порождает историю интерпретации, дает ей бытие. Прочтение иудео-христианского наследия сквозь призму современности как раз и дает возможность понять историю спасения как продолжающуюся здесь и сейчас в ныне живущих субъектах. Такой, принимаемый Ваттимо взгляд, заставляет его видеть историческое измерение человеческого бытия как постоянно пульсирующую во времени нарративную конструкцию, что сближает его с видением проблемы П.Рикёром, которое уходит своими корнями в августиновское наследие. Одновременно Ваттимо приходит, подобно многим религиозным философам, к идеям взаиморастворения сакральной и мирской истории, слияния «двух градов» в ее пространстве. В этой перспективе понимается им история спасения и современная стадия эры Святого Духа. Иудео-христи-

анская традиция рассматривается как созидающая самооткровенность Запада, рождающая феномен секуляризации и ведущая к ее преодолению в современную эпоху, свидетельствующую обо все более нарастающем духовном содержании в культуре современности. «Я утверждаю, что Запад является сущностно христианским в той мере, в какой смысл его истории показывает себя как «закат» бытия, как ослабление силы и устойчивости «реальной», проявляющейся во всех процессах эрозии объективности, привнесенных современностью»¹⁵. Ваттимо полагает, что эра Святого духа властно заявляет о себе в феномене «ослабления чувства реальности», выраженном в неверии в глобальные метафизические схемы, осознании искусственности научных способов репрезентации мира, культурного плюрализма и т.д. Именно в этой ситуации, на его взгляд, становится возможным свободное, творческое прочтение евангельского наследия как несущего послание спасения и возможность изменения мира к лучшему. Такое прочтение должно, на его взгляд, иметь не только религиозно-этическое, но и эстетическое наполнение, открывая простор для воображения, понимание которого заставляет, по его мнению, вспомнить не только глубокие прозрения Иоахима Флорского, но и идеи Ницше, Хайдеггера и Г Маркузе.

Философия постмодернизма демонстрирует сегодня в лице ряда крупных представителей свою восприимчивость к ценностным установкам иудео-христианского видения истории. Утрата трансцендентального означающего в постклассической западной мысли обернулась формированием повышенного внимания к внутренним механизмам культуросозидания, подорвавшим влияние классического европейского способа метафизического теоретизирования и веру в объективистские концепции научного знания. Эта ситуация с особой остротой была зафиксирована в различных вариантах постмодернистской мысли, которая, отвергнув жесткие формы традиционной историчестской метанаррации, сохранила устремление к созданию форм критического повествования, способных обеспечить историческую самоидентичность субъекта. Как правило, такого рода обобщающие нарративы возникали в ходе критической герменевтической интерпретации, генеалогического анализа,

который также можно охарактеризовать как определенную разновидность герменевтики, и строились они на основе обращения к традиции. Тяготение к утраченному трансцендентному означаемому во многом задано самой формой полемики с классической метафизикой, укорененной в постмодерной философии, и вниманием к условиям игры конечного субъекта с культурными формами на фоне открывающейся за многообразием контекстов бытийной бесконечности. В процессе подобной культурной игры неминуемо возникает и задача обретения моральной позиции, позволяющей критически осуществлять «переговоры» с традицией с целью обретения самоидентичности. Отсюда и тяготение ряда постмодернистских авторов к критическому воспроизведению стереотипов мысли и ценностей, профетического сознания, сложившихся в границах иудео-христианского видения истории. Утрата «чувства реальности» ведет к возрождению роли подобного рода обобщающей перспективистской наррации в секулярном и даже рефлексивно ограниченном религиозном вариантах в границах философии истории постмодерна.

Примечания

- ¹ *Guttman J.* Philosophies of Judaism. N. Y., 1964. P. 6.
- ² *Cohen H.* Religion of Reason out of the Sources of Judaism. N. Y., 1972. P. 33.
- ³ *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997. С. 56.
- ⁴ *Bubner R.* The Innovations of Idealism. Cambridge, 2003. P. 167.
- ⁵ *Habermas J.* Postmetaphysical Thinking. Cambridge, 1994. P. 51.
- ⁶ *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report n Knowledge. Minneapolis, 1993. P. 40.
- ⁷ *Levinas E.* Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. Pittsburg, 1998. P. 104.
- ⁸ *Derrida J.* Negotiations. Stanford, 2002. P. 15.
- ⁹ *Derrida J.* Learning to Live Finally. Houndmills – N. Y., 2007. P. 51.
- ¹⁰ *Derrida J.* Negotiations. P. 227.
- ¹¹ *Derrida J.* Learning to Live Finally. P. 48.
- ¹² *Ваттимо Д.* После христианства. М., 2007. С. 47.
- ¹³ *Иоахим Флорский.* Согласование Ветхого и Нового Заветов // Антология средневековой мысли. Т. 1. М., 2001. С. 528.
- ¹⁴ *Ваттимо Д.* После христианства. С. 53.
- ¹⁵ Там же. С. 89.

**ДЖАННИ ВАТТИМО О ФЕНОМЕНЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ
ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА
(ЦЕННОСТИ В РЕЛИГИИ И СОЦИОГУМАНИТАРНОМ
ЗНАНИИ)**

Albert Alyoshin

Gianni Vattimo on the phenomenon of resurgence of Christian belief in post-modern times (values in religion and sociohumanitarian knowledge)

This paper disputes Vattimo's thesis that the essential meaning of Judeo-Christian tradition can be revealed to us in the light of postmetaphysical philosophy and the phenomenon of postmodernism which are according to Vattimo the lawful offspring of this tradition. This interpretation (regardless of what Vattimo himself intends) is an unconscious attempt to anticipate the type of religiosity which is capable of accepting and assimilating the shifts in values associated with postmodernism.

Обсуждение вопроса о динамике ценностного сознания в религии и науке (в первую очередь, в социогуманитарной), а также об отношении двух этих культурных систем в интересующем нас ценностном смысле будет осуществлено в контексте рассмотрения концепции Джанни Ваттимо о возрождении христианской веры в эпоху постмодерна.

Связь утверждаемого им феномена возрождения религии с ситуацией постмодерна, на первый взгляд, представляется парадоксальной, поскольку ценности христианского сознания, независимо от его конфессиональной разновидности, вступают, скорее, в конфликт с теми ценностями, которые ассоциируются с постмодерном. Вместе с тем, такое неожиданное сближение религии и постмодерна позволяет придать обсуждению указанной темы вполне конкретный и, пожалуй, острый характер.

В статье оспаривается центральный тезис Дж. Ваттимо, согласно которому постметафизическая философия и сам феномен постмодернизма будучи законными плодами иудео-

христианской традиции, позволяют усмотреть её *сокровенный* смысл. На этой основе итальянский философ строит оригинальную интерпретацию современной религиозной ситуации и самого феномена постмодернизма. На мой взгляд, в ряде отношений эта интерпретация лишена убедительности, и ей противопоставляется возможность иной трактовки освещаемых феноменов. Она исходит из признания того обстоятельства, что религиозное сознание, испытывая действенное влияние тех ценностных сдвигов, обусловленных общим социокультурным развитием (и не в последнюю очередь в сфере философского, научного, в том числе, и социогуманитарного знания), стремится необоснованно представить плоды таких перемен, проистекающими, в первую очередь, из существа религиозной традиции.

Несколько предварительных замечаний. Настоящая статья по характеру подхода и трактовки её вопросов примыкает к предшествующей, где рассматривалась возможность сближения науки и религии как следствие так называемой «эпистемологической релятивизации» науки¹.

Сопоставление науки и религии в тех или иных аспектах, на наш взгляд, должно исключать нередко практикующуюся редукцию религии к знанию, упускающую тем самым его специфическую функциональность в религии как одной из культурных систем. Реальная автономия религии и науки — столь же несомненное свидетельство *сложившегося* различия, не подвластного *произвольной* отмене и задающего (и ограничивающего) меру и характер возможного влияния друг на друга, имеющего очевидно исторический характер. Так, убеждение творцов новоевропейской науки относительно её согласия с истинами христианской веры с течением времени сменилось стремлением к последовательному размежеванию с религией. Однако утрата ценностного приоритета религиозных истин сравнительно с истинами наук была определенно поколеблена в XX в. Сциентистская иллюзия, согласно которой смысложизненные проблемы подвластны научному анализу, изживалась медленно, но с ней надлежало расстаться, осознав действительные возможности и границы компетенции науки. Разумеется, в решении смысложизненных проблем наряду с религией (и

нередко в союзе с ней) участвовали и другие вполне светские системы морали, философии, общественных идеологий, а косвенно и науки об обществе и человеке. И хотя место ведущей духовной руководительницы человечества наукой должно было быть оставлено, тем не менее, ее авторитет в тех вопросах, что входят в ее компетенцию, был и остался высоким.

Одной из очевидных причин того подъема религиозности, который наблюдается в современном мире, является потребность в обретении устойчивых смысложизненных верований и убеждений, в формировании которых наука в лучшем случае способна участвовать лишь косвенно. В отличие от науки религия всем существом своей традиции ориентирована на освещение смысложизненных вопросов, и сила её авторитета в этих делах имеет на своей стороне и такое достоинство как значительное время исторического бытования. Примем во внимание и то, что мир христианской культуры, обладая колоссальным духовным богатством, ассимилировав в себя значительные анклавы метафизической, этической, художественной, социально-экономической мысли, маскировал тем самым определенность собственной (религиозной) перспективы². В этом свете становятся понятными многие её преимущества в соперничестве с наукой и со светскими идеологическими, философскими и этическими концепциями.

Вопрос, который является основным для настоящей статьи, заключается в следующем: способен ли общий ход цивилизационных изменений сказаться на системах ценностей автономных культурных систем, вовлекая их в процесс неизбежных внутренних перемен и тем самым недвусмысленно свидетельствуя о собственно культурной, а не *трансцендентной* их природе? Если в отношении такой культурной системы, какой является наука, положительный ответ на этот вопрос стал практически общепризнанным, то в отношении религии (во всяком случае, для её живых носителей религиозного сознания) дело обстоит иначе. Самое существо христианского мифа категорически выводится из-под власти времени и культуры. Он не признается исключительным плодом деятельности и творчества человеческих существ. Правда, может быть признана подвластность времени и культуре тех, кто верует,

но не самое существо этой веры и ее догматов. Указанное различие не лишено проблематичности, но его всё же следует принять во внимание.

Обратимся теперь к рассмотрению концепции Джанни Ваттимо, выдвинувшего идею возрождения христианской религии в ситуации постмодерна, несущего с собой ее обновление³.

Постмодерн знаменует собой понимание реальности, включающее ее трактовку в качестве структуры, покоящейся на едином основании, «которое философии следует постичь, а религии — боготворить. Наш современный, действительно плюралистический мир более не поддается интерпретации, стремящейся, во что бы то ни стало, свести его к единству во имя окончательной истины»⁴.

В этих условиях, когда рациональная аргументация не имеет права полагаться на нечто вневременное и свободное от наличных культурных различий, «всеобщая базовая *ценность* возникает одновременно с возникновением *взаимопонимания* в ходе такого диалога, когда не стремятся навязать консенсус, указывая на обладание абсолютной истиной. Поэтому *диалогический консенсус* возникает тогда, когда мы признаем, что у нас есть нечто общее, образованное наследием культуры, истории, и даже научно-технических достижений (курсив мой. — А.А.)»⁵. Возможность вновь обрести христианскую веру открывается, таким образом, согласно Дж. Ваттимо, вместе со смертью веры «в последнее основание» и, следовательно, не только со смертью Бога, возвещенной Ницше, но и со смертью философского атеизма, так как последний лишается своей аргументационной базы, основанной на философии «абсолюта», полагающей себя вправе отвергать религиозный опыт.

В контексте опыта эпохи постмодерна это означает, что вера в Бога становится вновь возможной, но, конечно, не в Бога метафизики или средневековой схоластики, и даже не в Бога *книги* Библия, поскольку рационалистическая и абсолютистская метафизика современности её постепенно уничтожила и растворила.

Более того, с завершением абсолютистских философий в эпоху постмодерна, с уходом веры в наличность предвечной структуры, отображаемой объективистской метафизикой, к нам приходит библейское понимание *случайного* и *исторического*

характера нашего существования. Теперь бытие открывается нам как событие, а истина, утратив характер отображения вечной структуры реальности, предстает перед нами историческим посланием, которое должно быть услышано и на которое мы призваны ответить.

Дж. Ваттимо указывает на сходство такой трактовки *бытия*, разделяемое и наукой, осознавшей исторический характер собственных парадигм. Следовательно, если «осмысленна и уместна постмодернистская концепция истины как трансляции посланий, рождения и смерти парадигм, интерпретации реальности на основе исторически унаследованных языков (а это, я полагаю, следует признать), то, в таком случае, Библия вновь может быть воспринята всерьез»⁶.

К серьезному отношению к Библии должно склонить нас и понимание того, что она сыграла выдающуюся роль в формировании «парадигмы» западной культуры. Более того, сама возможность освобождения мышления от объективистской метафизики и сциентизма покоится, согласно итальянскому философу, на нашей причастности иудео-христианской традиции, мыслящей реальность через понятие творения и историю спасения. И такое мышление востребовано опытом множественности культур и исторической, случайностной природы бытия⁷.

Это заключение Дж. Ваттимо свидетельствует о потребности переосмыслить самое существо христианского предания. Его приятие необходимо теперь истолковать в духе постмодернистских символов веры, добиваясь тем самым соответствия духу времени. Правда, Дж. Ваттимо проявляет известную непоследовательность, представляя атеизм соответственно в том облике, который вполне релевантен старой христианской вере, подпорченной классической метафизикой, и прочими приметами допостмодернистского мышления. Но здесь следует заметить, что сообразно тому, как сам Дж. Ваттимо меняет характер своего видения ситуации и способа ее представления и описания, точно так же, не желая выпасть из времени, поступит тот, для кого признание существования творца всего сущего останется принципиально не приемлемым. «Победа» над старым атеизмом оплачивается рискованной для религиозного сознания приверженностью постмодерну, но, при этом, совершенно не

принимается во внимание возможность аналогичного обновления в позиции противника. Оставаясь атеистической, эта позиция резервирует за собой право судить о продуктивности и ценности религии (или какой-нибудь другой культурной системы) в контексте общих дел человечества. Она отказывается от бесплодных попыток отрицания и предметов религиозной веры, и самого религиозного опыта, попыток, действительно опирающихся на объективистскую метафизику, но интерпретирует и *предметы веры*, и *соответствующий опыт* в определенной культурной перспективе, которую она, тем не менее, не разделяет. Такой атеизм лишается прежней нетерпимости, к которой побуждала его убежденность в *объективном* отсутствии самих предметов религиозной веры «вообще», что было неким центральным ядром его разоблачительной миссии. Признавая же религию в качестве культурной системы, он ограничивает лишь абсолютность её притязаний на существование вообще, в чем оказывается вполне солидарным с Дж. Ваттимо. И ангелы, и трансфинитные числа вместе с сонмом изошренных творений физиков-теоретиков не являются объектами в перспективе здравого смысла (своего рода, базовой культурной системы или, в философской транскрипции, — жизненного мира человека, где право на постановку вопроса о существовании «вообще» сохраняет свое значение). Подобная привязка существования предметов религиозной веры к порождающей их человеческой бытийственности не отменяет позиции непричастности атеиста к религии как культурной системе и не накладывает запрета на ту или иную форму её критики и критического исследования. Она «примиряет» его с её существованием, поскольку оно замкнуто сферой культуры, и поскольку накладывается запрет (по крайней мере, для самого атеиста) на постановку вопроса о *существовании объектов* вне порождающей их связи с определенной (культурной) перспективой (системой).

Правомерность проекции разнообразных культурных миров на перспективу здравого смысла, общую для нас, не следует подменять убеждением, что эти проекции изначально являются ее законными частями и собственным содержанием перспективы здравого смысла. Как бы ни была велика наша вера в существование чего-либо, обязанное своему открытию той или

иной культурной системе, признание существования соответствующих предметов вне и в полной независимости от соответствующих культурных систем вряд ли правомерно. Даже вхождение в повседневную жизнь и использование людьми сложных технических систем не дает оснований рассматривать их всецело (в полноте присущего им содержания) в качестве предметов перспективы здравого смысла. Они таковы лишь постольку, поскольку мы, их *пользователи*, в большинстве своем даже не имеющие сколько-нибудь внятного представления о тех сложных феноменах и закономерностях, которые воплощены в них и были введены в оборот нашей жизни наукой в качестве особой культурной системы. В равной мере это относится и к «пользованию» плодами религии как культурной системы, поскольку они вошли в обиходный круг перспективы здравого смысла.

Но вернемся к Дж. Ваттимо. Для него исключительно важно то обстоятельство, что с завершением абсолютистских философий в эпоху постмодерна открывается возможность библейского понимания творения, равно как и библейского понимания случайного и исторического характера нашего существования, в силу отказа от образа бытия объективистской метафизики как предвечной структуры. Если бытие всего лишь событие, а истина суть историческое послание, которое мы должны услышать, и на которое мы призваны ответить, то налицо все предпосылки для *обновленной* христианской веры, освободившейся от искажающих ее пут объективистской метафизики. Дж. Ваттимо не без оснований полагает, что сходной интенцией захвачена и наука⁸. Ссылка на одно из ключевых понятий куновской концепции научных революций — парадигму — призвана обратить внимание, что оно служит основанием для реальных верификационных и фальсификационных процедур, позволяющих науке утверждать истинные суждения. Что же касается самого базиса, к которому мы апеллируем, то «рождение и смерть научных парадигм — это сложные исторические события, которые невозможно объяснить, опираясь только на логику доказательств и опровержений. В науке происходит то же самое, что происходит в нашем обыденном языке: мы наследуем его вместе с другими формами нашего существования

и лишь благодаря ему мы оказываемся способны постигать мир. Философы и лингвисты давно уже отвергли представление о том, что сперва мы вещи воспринимаем, и лишь затем присваиваем им имена; на самом деле, мы встречаемся с миром, уже располагая формами, словами, грамматическими структурами, на основе которых мы его упорядочиваем, иначе он предстал бы перед нами как без-видность, нерасчлененный хаос»⁹.

К сделанным Дж. Ваттимо заключениям следовало бы добавить принадлежащее Т.Куну пояснение, специально касающееся концепта «истины». В заключительной главе своей книге, в которой речь идет о прогрессе, который несут с собой революции, он замечает, что он не использовал этого понятия на протяжении всей книги. И это не было случайностью. Для него чрезвычайно важным было отметить то обстоятельство, что научный прогресс, будучи процессом эволюции от примитивных начал, процессом, последовательные стадии которого представляют собой возрастающую детализацию и более совершенное понимание природы, вместе с тем не является процессом эволюции, *направленным* к чему-либо. Он замечает, что мы «слишком привыкли рассматривать науку как предприятие, которое постоянно приближается все ближе и ближе к некоторой цели, заранее установленной природой»¹⁰.

Значение данного замечания в контексте нашего обсуждения заключается в том, что Т.Кун отклоняет мысль, согласно которой некая внеположная реальность является подлинной причиной, обуславливающей ход научного прогресса. Применительно к тем предметам обсуждения, в круг которых мы вовлечены вместе с Дж. Ваттимо, это равносильно (при попытках объяснить эволюцию религиозного сознания) отказу *в действительности* источника Откровения, что с религиозных позиций представляется заведомо неудовлетворительным ходом мысли.

Крушение веры в царящий в мире умопостигаемый порядок, веры в царство сущностей, лежащее по ту сторону эмпирической действительности и гарантирующее постижимость вещей, их критику, означает падение метафизики. Она разоблачает саму себя, предстает перед нами в качестве устаревшей веры и того, что лишено какой бы то ни было практической пользы. Прокламируемый ею идеальный порядок в своем не

иллюзорном виде есть порядок рационализованного мира современного технологического общества, являющийся непреодолимым препятствием для существования в качестве экзистенции (то есть в модусах проективности, открытости, непредсказуемости и свободы). Но это понимание процесса саморастворения метафизики при всей его важности не является достаточным. Следует учесть «взрывоподобное распространение образов мира», которому надо отдать первенство. Здесь и специализация научных языков, и многообразие культур, уже не вписывающихся в иерархическую модель европоцентристского мифа о прогрессе, и обособление различных сфер человеческого существования, и фрагментизация опыта, одним словом, — «весь вавилонский плюрализм общества поздней современности». Перед нами не просто теоретическое открытие в сфере философии, согласно которому бытие не является объективностью, к которой наука-де хотела бы его свести. Здесь речь должна идти об изменении самого нашего существования, и то, что предлагается постметафизической философией, это не констатация или объективное описание нашей ситуации. Она «всего лишь стремится предложить ее интерпретацию, что означает, прежде всего, знание не отстраненное, но участвующее, вовлеченное, не нейтральное, поскольку оно не локализовано в некоей идеальной точке, внешней по отношению к описываемому процессу»¹¹.

Итак, событие «Вавилона поздней современности» свидетельствует («верифицирует») об истинности и ницшеанского провозвестия смерти Бога, и хайдеггеровского провозглашения завершения метафизики. Наш мир — это мир, в котором «умер и предан земле «нравственный» Бог, то есть, похоронено метафизическое основание вместе с любой формой *философского фундаментализма*, что, согласно Дж. Ваттимо, расчищает территорию, на которой становится возможным обновленный религиозный опыт. Этот довод подкрепляется ссылкой на то, что хотя наше плюралистическое общество еще далеко от реализации равенства различных форм жизни (гетерогенных культур, групп, меньшинств и т.д.), тем не менее, в дискурсах философии, критики, в иных письменных жанрах исчезают иерархические принципы и контролирующие инстанции. Об этом сви-

детельствует теории завершения метанарраций (Лиотар) и теории переописания, например, Ричарда Рорти, «который даже считает, что главным условием существования культуры является возможность бесконечных, множащихся переописаний, благодаря которым «беседа может течь дальше»¹².

Подъем религиозности, разумеется, не определяется только что указанными обстоятельствами. Налицо множество причин для этого и множество объяснений. Специально отмечается, к примеру, и формирование в большинстве развитых стран (вследствие падения колониальной системы) многоэтнического общества. Бытование иных теологических и религиозных представлений вызвали ответную реакцию коренного населения, побудившие его к возврату местной традиции и породившие потребность вернуться назад, к какой-нибудь форме зависимости, успокаивающей и пугающей одновременно. Если к этому добавить и умножение серьезных проблем, вызванных развитием наук о жизни, то очевидна склонность поиска их решений не в русле рутинного научного поиска, но посредством обращения к «поиску более глубоких, “сущностных” истин»¹³.

Но как раз эта потребность обретает форму овладения *конечной* истиной, могущей быть объектом веры, а не рациональных доказательств. Она исключает тот самый плюрализм мировоззрений, который явился условием актуализации самой этой потребности. Дж. Ваттимо отдает себе отчет в парадоксальности ситуации. Она не исключает и прилива новой волны возрождения религиозных, этно-религиозных или религиозно-коммунитаристских *фундаментализмов*, «которыми полон наш современный мир»¹⁴. Поскольку это может быть обращено и на философию, то и здесь, согласно ему, дело может обернуться всего лишь легитимизацией релятивизма и (его «тени») фундаментализма вместе с его демократической версией, коммунитаризмом. И подтверждение тому он видит во влиятельности таких представителей современной мысли, как Р.Рорти (в качестве релятивиста), как А.Макинтайр, Ч.Тейлор и др. (коммунитаризма). Осознавая своеобразную амбивалентность ситуации, он все же выражает уверенность в том, что возвращение религии «в философский язык и в повседневный опыт» принадлежит «завершению метафизики лишь постоль-

ку, поскольку оно (возвращение религии. — А.А.) является условием этого освобождения»¹⁵, а принятие христианами философов постметафизической мысли — дискредитацией философского атеизма.

Развиваемая Дж. Ваттимо концепция «ослабления мышления» всецело опирается на хайдеггеровский «прыжок в освобождающую бездну традиции», позволяющий взорвать порядок сущего и лишит его претензии на единственность и вечность. Не открывая никакого более глубокого знания, этот прыжок утверждает бытие в качестве события¹⁶, «в которое мы, будучи интерпретаторами, всегда вовлечены, и как бы вместе «пребываем в пути» (бытие и мы)»¹⁷.

Утверждаемое Ваттимо глубокое родство религиозной традиции Запада и мышления, понимающего бытие как событие («чья судьба — ослабление») позволяет, согласно его убеждению, критически осмыслить формы возрождения сакрального, предающего собственное движущее «антиметафизическое начало». Правда, связь, о которой шла речь выше, не может быть представлена в качестве логического заключения из «неких понятий». Она, подобно многим философским основоположным суждениям, есть нечто «не до конца проясненное», но, тем не менее, рационально допустимое. «Если я спрошу себя, почему нам представляется убедительным (так, по крайней мере, мне кажется) такое видение истории бытия, где его судьбой оказывается ослабление, то мне приходит в голову следующий ответ: потому что мы являемся наследниками традиции, возвращенной на христианских «ценностях», таких, как братство, любовь к ближнему, отказ от насилия, где все основывается на доктрине, центральными идеями которой являются идея спасения, принадлежащая уже Ветхому Завету, и идея воплощения, или, как его называет святой Павел, *kenosis* 'а. Бога»¹⁸. И хотя эти «гуманистические» ценности традиции рассматривались Ницше в качестве проявлений и причин нигилизма и декаданса, тем не менее, и Ницше, и (в первую очередь) Хайдеггер интерпретировали его (вместе с демократическим гуманизмом нашей традиции) как путь, на котором метафизика приходит к завершению, а бытие являет себя как событие. Поэтому постметафизическую философию, саму принадлежащую той же

традиции, нельзя рассматривать просто в качестве некоторого факта. Подлинное понимание её, учитывающее свойственную ей трактовку истории бытия как историю ослабления, кроется как раз в присущей ей способности критически различать формы возрождения сакрального. И Ваттимо предлагает в этой связи трактовать ослабление как секуляризацию, понимаемую «в самом широком смысле, включающем все формы распада сакрального, свойственные современному цивилизационному процессу»¹⁹.

Такой поворот дела побуждает к рассмотрению секуляризации не в качестве расставания с религией, но, напротив, как способа (пусть и парадоксального) осуществления её самого сокровенного предназначения. Более того, только утвердив подобное понимание, последовательная постметафизическая философия сможет обрести надежный критерий для освящения *подобающего* возвращения религии в нашу культуру.

Эти парадоксы в размышлениях Джанни Ваттимо невольно вызывают в памяти скандальный (а по характеру своих суждений и весьма парадоксальный) доклад В.С.Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» в Московском Психологическом обществе (19 октября 1891 г.), послуживший основанием для запрета в дальнейшем публичных выступлений. В нем утверждалась мысль о нехристианском характере средневекового миросозерцания²⁰, и обосновывалось утверждение о невозможности отрицания того факта, «что социальный прогресс последних веков совершался в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих»²¹. В сущности, за вычетом очевидных различий во взглядах В.С.Соловьева и Дж. Ваттимо на христианство и метафизику налицо близость трактовки секуляризационных процессов у того и другого²². К сожалению, в рамках настоящей статьи нет возможности рассмотреть эту тему с должной обстоятельностью. Отмечу лишь, что такая близость обусловлена отнюдь не приверженностью В.С.Соловьева постметафизической философии, но определенным сходством ценностных установок, чуткостью рецепции обоих мыслителей к

ценностным сдвигам, имеющим своим источником происходящие культурно-исторические перемены. О том, насколько В.С.Соловьев «выпадал» из своего времени, свидетельствует гневный отклик на этот доклад, содержащийся в дневниковых записях замечательного русского историка В.О.Ключевского²³.

Но вернемся к обоснованию Дж. Ваттимо той интерпретации, которую он дает процессам секуляризации. Утверждаемое им родство «ослабления бытия» и секуляризации сакрального открывает, по его убеждению, новое проблемное пространство, где «пересекаются интересы собственно философской рефлексии и самоинтерпретации религиозного опыта»²⁴. Отклоняя разнообразные возможности трактовки отношения философии и религии, тяготеющие к традиционной точке зрения, Дж. Ваттимо развивает представление, согласно которому секуляризация является конститутивным аспектом истории бытия и, следовательно, истории спасения. Смерть Бога («нравственно-метафизического Бога») является, в полном согласии с Ф.Ницше, делом верующих в него, следствием религиозности, открывающей возможность утвердить обновленное религиозное чувство. Этому же чувству он приписывает, в конечном счете, и решающую роль в уничтожении метафизики. Более того, «вся эта совокупность феноменов расставания с сакральным, ... является событием внутренним для истории религиозности Запада, даже ее главным событием, и уж ни в коем случае она не является по отношению к этой истории чем-то внешним и враждебным»²⁵.

Трактовка Дж. Ваттимо секуляризации в качестве позитивного отклика общества на зов собственной религиозной традиции, влечет за собой взгляд на религиозный опыт, «в той форме, в какой он присутствует в культуре Запада» как на бесконечно длящееся «убийство» Бога». В этой задаче, согласно ему, и воплощен смысл самой религии²⁶.

Весьма неординарное суждение такого рода Дж. Ваттимо стремится обосновать из рассмотрения самой религиозной традиции (западного) христианства, для чего использует теологическое учение Иоахима Флорского об эре Духа, символизирующее собой понимание истории спасения как истории «одухотворяющей» трансформации смысла Писания. «С этой точки

зрения библейское откровение не следует рассматривать только как трансформацию послания, которое лишь следует предельно точно и «аутентично» понять, чтобы суметь применить его в нашей практике: спасение, которое оно нам несет, заключается — прежде всего и главным образом — во все более «полном», все более совершенном понимании послания, а не просто в более «объективном» и точном его прочтении»²⁷.

Не останавливаясь сколько-нибудь подробно на той интерпретации учения Иохима Флорского, которая дается итальянским философом, отметим наиболее важные её моменты, имеющие непосредственное отношение к теме настоящей статьи.

Три эпохи, воплощающие в себе, согласно Иоахиму, схему истории, отвечают трем состояниям мира. Первое отмечено господством закона, второе — благодати и третье, должествующее наступить в будущем, — это состояние еще большей благодати, знаком которого является свобода. Главной заслугой средневекового пророка так называемого «третьего периода эпохи» истории спасения, явилось, по мнению Дж. Ваттимо, то, что в догме воплощения особую значимость он придавал изначальной открытости к будущему. И хотя среди других христианских мыслителей Иоахим не был одинок, имел и предшественников и тех, кто последовал за ним, тем не менее, именно с его именем Дж. Ваттимо связывает радикальный поворот в средневековой экзегезе Библии. Актуальность поучений Иоахима, таким образом, в его открытии *изначальной историчности откровения*. Оно вполне сопоставимо, по мнению Дж. Ваттимо, с открытием событийного характера бытия в постметафизической философии, которое отличают те же признаки, что и пророчество о третьей эпохе у Иоахима, а именно, завершение метафизики есть событие, возвещающее само себя, требующее своего признания и благодаря этому обретающее реальность и роль главного ориентира в ситуациях выбора.

Итальянский философ осознает высокую степень гипотетичности своих суждений относительно трактовки секуляризации мышления и современности, понимаемой, в конечном счете, именно как завершение метафизики и «открытия» бытия как события и как судьбы его ослабления. Он находит, что это признаки эпохи Духа, возвещенные калабрийским аббатом.

Для нас важно отметить, что попытка Дж. Ваттимо извлечь из иудео-христианской традиции как бы изначально присущий ей смысл, проливающий свет на понимание современности, имеет своим отправным пунктом те идеи и концепции, которые как раз не ставят себя в зависимость от этой традиции²⁸. Более того, в этих концепциях эта традиция является предметом исследования в словаре нерелигиозных понятий и значений, в контексте иных базисных процессов и структур.

Отметим подлинную проблематичность понимания ситуации *современности*, отчасти демонстрируемую самим Дж. Ваттимо, в связи с необходимостью выбора между двумя её интеллектуальными версиями. Согласно одной, развиваемой нашим автором, современность и отличающая её секуляризация («в широком смысле этого слова»), в сущности, *предустановленный* плод иудео-христианской традиции. Это плохо согласуется с идеей ослабления бытия и его трактовкой в качестве события. Согласно другой версии современность бросает вызов тому, что сам Дж. Ваттимо характеризует в качестве «христианской веры, подпорченной метафизикой», вызов, побуждающий к достаточно радикальной перемене в характере религиозности. По сути дела, Дж. Ваттимо (в амплуа философа) не чужда и вторая версия. Об этом достаточно красноречиво свидетельствует его тезис о *принципиальной* возможности отвергнуть иудео-христианскую традицию, «если нам предложат лучшую интерпретацию»²⁹. Это суждение вполне коррелятивно его же утверждениям о признании истинности всех религий, что должно, в частности, повлечь за собой отказ от мессионерства христианских конфессий, несущих истину язычникам³⁰, о тождестве священной и профанной истории³¹, о том, что нет фактов — но только интерпретации, а истина есть результат согласия интерпретаторов, что исключает правомерность наивной веры в «объективное описание реальности»³² и пр. Если мы добавим к этому списку ясно высказанное убеждение в том, что наши отношения с миром опосредованы культурными схемами и историческими парадигмами, то следует признать достаточно высокую степень солидарности Дж. Ваттимо с постмодернистской мыслью, что очень плохо согласуется с его усилиями из-

влечения «сокровенного» смысла иудео-христианской традиции, способного пролить свет и на «подлинный» смысл секуляризации, а также современности.

Чрезвычайно многое в текстах самого Дж. Ваттимо свидетельствует об обратном. Ценностные сдвиги, характерные для социокультурной ситуации нашего времени, представленные, прежде всего, философским, а также научным знанием, склоняют к некоторым переменам и живое религиозное сознание. Неслучайно такие перемены получают свое выражение не столько в массовом религиозном сознании, сколько в пробах философской рефлексии опытов этого сознания, о чем наглядно свидетельствует и формула, в которой Дж. Ваттимо афористично выражает собственную религиозную позицию — «верить, что ты веришь». В ней отложилось существо его ответов на два вопроса: «Собственно говоря, что изменится, если философия возвратится в лоно иудео-христианской традиции? Что произойдет, если предание мы станем толковать без оглядки на метафизическую концепцию бытия, а традиции вновь предстанут перед нами в свете онтологичности события?»³³. Им особо подчеркнута и то, что он не отказывается от понятия «постмодерна», поскольку, следуя Иоахиму Флорскому, он убежден в том, что история спасения, провозглашенная Библией, сбывается *в событийном плане мирской истории*, в событиях современности, связанных с ее кризисом. Постмодернистское представление о завершении современности и завершении понятия истории как линейного прогресса очевидным образом, согласно Дж. Ваттимо, перекликаются с *«прогрессистским»* богословием Иоахима Флорского. Он отклоняет тот путь религиозного сознания, который согласно К.Барту и Э.Левинасу ведет к божественному как к «абсолютно другому», путь, притягательность которого обусловлена разочарованием в революционном миллениаризме, «залившим кровью недавнюю историю» и рядом иных причин. Но этот путь неприемлем для него по философским соображениям, так как возобновляет метафизику бытия, мыслимого незыблемой и вечной структурой, недоступной для рационального дискурса, а потому оказывающейся вдвойне «объективной». Рассматривая завершение метафизики не в качестве «философского открытия», но как

часть истории спасения, Дж. Ваттимо стремится к последовательному истолкованию очевидных признаков трансформации нынешней культуры в терминологии истории спасения.

Однако «успешная» реализация подобной установки неявно использует некритичную веру в то, что смысл событийной истории вполне исчерпывает себя сознательной мотивацией тех действий, которыми творится событийный ряд. Тем самым, Дж. Ваттимо игнорирует весьма важный аспект этих действий — их непреднамеренные последствия. Опираясь на труд «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебера, в котором связь капитализма с христианской этикой истолкована в качестве акта конкретно осуществленной интерпретации, а не забвения религии, он заключает, что современный капитализм «можно интерпретировать лишь как реализацию этических принципов христианства. Именно такой смысл я и вкладываю в термин «секуляризация»: речь идет о такой интерпретации библейского Послания, которая его смещает по отношению к освященному, сакральному, церковному пространству в иное измерение»³⁴. Понятно, что, во-первых, такое смещение планов действительно отличается полным произволом в отношении самого Послания и христианского вероучения, и во-вторых, столь же произвольно представляет капитализм в качестве проекта протестантизма, игнорируя непреднамеренность действий, мотивированных протестантской этикой.

Идея секуляризации как «спиритуалистической» интерпретации Послания обязана, таким образом, распространением так истолкованной «веберовской модели» на всю совокупность взаимосвязей современности и библейского текста. И эта позиция не может быть усилена сознанием того, что этот текст был исходным текстом всей западной интерпретации мира — «от политики и до семейной жизни, и даже до естественных наук». И хотя центральное положение Библии ослабело в ходе постоянной борьбы разума за собственную эмансипацию, ныне, согласно убеждению Дж. Ваттимо, ситуация начинает меняться. Противостояние «просвещенного» разума современности и религиозной веры в свете «диалектики просвещения» стало событием прошлого, пыл сторонников рациональной интерпретации мира поубавился. Если к этому прибавить пересмотр при-

тязаний христианских церквей (в особенности католической церкви) на роль единственной истинной религии, то можно смело говорить о новой атмосфере в западном обществе.

Схожести («или даже тождеству») профанной и сакральной истории противостоит, с одной стороны, господство «буквализма» в интерпретации Писания, а с другой — оппозиция со стороны тех, кто придерживается светских взглядов и отмечает консерватизм христианских церквей, противостоявших всем проявлениям современности. «Увы, когда церковь критикует сегодня секуляризацию как в личной, так и в общественной жизни, то она рассматривает ее как отход от веры, как забвение веры, исходя по-прежнему из буквального прочтения Писания. Иногда этот буквализм доходит до абсурда. Упомянем хотя бы запрет женского богослужения под тем предлогом, что Иисус призывал в апостолы одних мужчин»³⁵. Интерпретируя «буквализм» как лишь *форму связи* с определенной исторической культурой (де, во времена Иисуса женщины занимали подчиненное социальное положение, а ныне это пережиток прошлого, а не непрекращаемая естественная норма) Дж. Ваттимо очевидным образом игнорирует подлинную проблематичность проводимого им отождествления профанной и сакральной истории. Интерпретация профанной истории в измерении истории сакральной в принципе вещь вполне возможная (с большим или меньшим успехом). Однако это непоправимым образом уничтожает изначально самостоятельный характер истории сакральной, «растворяя» его в исторически прихотливых смыслах и значениях. Отвергаемый Дж. Ваттимо «буквализм» есть нечто большее, чем один из числа возможных способов чтения Послания. Постмодернистская религиозность в духе Дж. Ваттимо, отвечая вызовам времени, тем самым порывает с конститутивными характеристиками христианства во всех его конфессиональных разновидностях. Низводя сакральное к профанному, он фактически отказывает ему и в ценностном приоритете. Это действительно может побудить к перемене взгляда и на «забвение религиозности» в светском обществе, и на статус «неистинных» и маргинальных религий. Отныне эти феномены действительно могут предстать в новом свете, порождая, правда, тревожный вопрос, а как далеко можно зайти в принятии так толкуемой секуляризации? Не унич-

тожается ли различие между каноническими и «заблуждающимися» — еретическими интерпретациями христианского послания? Дж. Ваттимо полагает, что положение призван спасти критерий, согласно которому «предел спиритуализации библейского Послания обозначен одним словом — любовь (*caritas*), та самая *caritas*, которая, по Иоахиму Флорскому, характеризует как раз третью эпоху истории спасения. В действительности этот критерий вовсе не такой уж общий и расплывчатый, как может показаться на первый взгляд»³⁶.

Однако, вооружившись таким критерием, поколебать, к примеру, нравственную проповедь современной католической церкви относительно этики половой жизни, привязанной жестким образом к традиционным структурам семьи, возможно лишь вне круга ревностной религиозной общины. Эта проповедь основана, как об этом пишет Дж. Ваттимо, «на буквальном прочтении некоторых библейских текстов (например, истории разрушения Содома и Гоморры)», равно как и на метафизике «природы», давно вышедшей из «научного философского оборота вместе с аристотелевским дискурсом «естественных мест»³⁷.

Пафос того религиозного реформаторства, которым захвачен итальянский философ, очевидным образом имеет своим источником ценностные сдвиги, обусловленные значительными переменами в духовной и культурной жизни западного общества. Отмечая, что после Ницше, Фрейда, Маркса и Хайдеггера не существует более ни незыблемых метафизических оснований, «ни голоса кантовского разума, говорящего в каждом с одинаковой силой: ибо культурная антропология научила нас не доверять любым попыткам редуцировать культурное многообразие»³⁸, Дж. Ваттимо обращается к многоголосому зову истории, который мы должны интерпретировать. Признание того, что эта интерпретация исходит из иудео-христианского наследия, живущего в нас, должно быть дополнено тем, что это наследие само подверглось весьма радикальной интерпретации. Потому неслучайно его замечание о том, что «мы всегда готовы отвергнуть и ее (иудео-христианскую традицию. — А.А.) как только нам предложат лучшую, но мы не откажемся от нее лишь потому, что нам предъявят «реалистический» аргумент — что это «всего лишь» одна из возможных интерпретаций»³⁹.

История свидетельствует о том, что христианская религия не оставалась безучастной к тем переменам, которые переживались мирской историей. Это стало основанием и для церковных расколов в ней, поскольку и рецепция перемен, и степень готовности их принятия, религиозного освящения и своеобразной ассимиляции была различной. В той гипотетической картине грядущей постмодернистской религиозности, которую рисует Дж. Ваттимо, представляется несомненным то обстоятельство, что она инициирована тем кругом перемен и ценностных сдвигов, которыми отмечено наше время, в том числе в философском и научном знании. Утвердится или окажется нежизнеспособным этот тип религиозности — это вполне открытый вопрос, возможные решения которого здесь не обсуждаются. Признание реальности такого вопроса не следует связывать только с той аргументацией, которая развивается Дж. Ваттимо. Ясно одно, что его действительная сложность не может быть облегчена ни опорой на поучения Иоанна, ни той интерпретацией секуляризации и современности, которая последовательно истолковывается в свете наступающей эпохи Духа, в терминологии истории спасения.

Примечания

- ¹ Сближает ли религию и науку «эпистемологическая релятивизация» науки? // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М., 2008.
- ² Употребление в этой статье понятия «перспектива» соответствует пояснению его смысла, данному американским культурологом К. Гирцем. «Перспектива — это способ видения (в широком смысле слова «видеть», включающем в себя «понимание», «восприятие», «схватывание»). Это определенный способ восприятия жизни, определенный метод конструирования мира; в этом смысле мы говорим об исторической перспективе, о научной перспективе, об эстетической перспективе, о перспективе здравого смысла или даже о причудливой перспективе, воплощенной в сновидениях и галлюцинациях» (Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 129).
- ³ При изложении этой концепции мы будем иметь в виду «Нью-Йоркские лекции», представляющие первую часть его книги «После христианства». М., 2007.
- ⁴ Ваттимо Дж. После христианства.... С. 9.
- ⁵ Там же. С. 9–10.
- ⁶ Там же. С. 12.

- ⁷ *Ваттимо Дж.* После христианства... С. 12.
- ⁸ «Подобное понимание истины распространяется не только на теологию и религию; этой концепции, явно или неявно, придерживается большинство наук, по крайней мере те из них, в которых произошло осознание исторического характера их парадигм» (там же. С. 10).
- ⁹ Там же. С. 10–11.
- ¹⁰ *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2001. С. 220.
- ¹¹ Там же. С. 21–22.
- ¹² Там же. С. 23–24.
- ¹³ Там же. С. 25.
- ¹⁴ Там же. С. 26.
- ¹⁵ Там же. С. 26–27.
- ¹⁶ Это событие не имеет абстрактного характера (трактовка, отличающая историцистскую концепцию историзма). «Событие — это то самое, что случается сегодня, с нами, прямо здесь. Таким образом, ослабление бытия, которое происходит, когда в прыжке обнажается его событийная суть, всегда оказывается смыслом и связующей исторической нитью той традиции, в которую мы совершаем прыжок, — смыслом, раскрывающимся как ослабление. Восхождение к памяти истории бытия — это такая философия истории, которая принимает в качестве основной посылки еще и идею ослабления: истощение сильных структур как в теоретической сфере (переход от метанарративной метафизики к локальной рациональности; от веры в объективную сущность сознания — к осознанию герменевтической природы всякой истины), так и в сфере индивидуального и социального бытия (переход от субъекта, ориентированного на очевидность самосознания, к психоаналитическому субъекту; от деспотического государства — к конституционному государству и т.д.» (Там же. С. 30).
- ¹⁷ Там же. С. 29.
- ¹⁸ Там же. С. 31.
- ¹⁹ Там же. С. 32.
- ²⁰ «Я нахожу полезным и важным выяснить, что христианство и средневековое мирозерцание не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этим самым выяснится и то, что причины упадка средневекового мирозерцания заключены не в христианстве, а в его извращении и что этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен» (*Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. С. 339).
- ²¹ *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. С. 349.
- ²² «Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. ... Если мы не по имени только, а на деле христиане, то от нас зависит, чтобы воскрес Христос в своем человечестве. Тогда и исторический

- Фома приложит руку свою к этому действительно во плоти воскресшему христианству и с радостью воскликнет: Господь мой и Бог» (*Соловьев В. С.* Об упадке средневекового мирозерцания. С. 349–350).
- ²³ См.: Дневниковые записи 1891–1901 г. // *Ключевский В. О.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 9. М., 1990. С. 298–300. Вот лишь некоторые из них: «Дон Кихот христианства, который, желая повернуть человечество на христианскую стезю, новых язычников жалует в христианство. ...Трактирная терминология психиатрического общества. ... Общество Праведного Общежития, составленное из негодяев, — идеал С[оловьева]» (Там же. С. 299).
- ²⁴ *Ваттимо Дж.* После христианства... С. 33.
- ²⁵ Там же. С. 34.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 35.
- ²⁸ «И причины, которые вызвали эту трансформацию, являются социально-экономическими в широком смысле слова, они зависят от технологии и от того унифицирующего и рационализирующего воздействия, которое она оказала на весь обитаемый мир, на всю ойкумену. Разумеет предлагаемое мной понимание «секуляризации» опирается на характеристику современности, данную Максом Вебером, который определил ее как эпоху капиталистической рационализации мира, основанную на определенном «применении» протестантской этики, и в целом базирующуюся на иудео-христианском монотеизме» (Там же. С. 45).
- ²⁹ Там же. С. 61.
- ³⁰ Там же. С. 58.
- ³¹ Там же. С. 55.
- ³² Там же. С. 60.
- ³³ Там же. С. 50.
- ³⁴ Там же. С. 54.
- ³⁵ Там же. С. 56.
- ³⁶ Там же. С. 57–58.
- ³⁷ Там же. С. 58.
- ³⁸ Там же. С. 61.
- ³⁹ Там же.

**ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО
ДИСКУРСА КАК АНТИТЕЗЫ ФИЛОСОФСКОЙ И
РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКАМ**

S.V. Rassadin

**On the Problem of the Emergence of the Sociological Discourse as the
Alternative to the Philosophical and Religious Social Metaphysics**

The problem of the value foundations of the sociological discourse emerged in the transition process from the religious and philosophical to the scientific understanding of the society phenomenon. Making explicit the social metaphysics of scientific sociology, the contemporary social philosophical criticism from J. Habermas to M. Foucault offered a number of theoretical strategies that are able to uncover the hidden value basis of the sociological discourse and to define its most probable vectors of future development.

Происхождение, правила легитимации, условия функционирования любого дискурса вполне очевидно сопряжены с другими действующими дискурсами своего времени и предопределяют состояние одновременной и последовательной рецепции/соперничества разных дискурсивных практик. Последнее порождает непрестанную конкуренцию, которую ещё Ф. Ницше отметил как ключевой феномен культуры, правда, описываемый немецким философом в категориях ценностного противоборства: «нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос, — а для этого необходимо знание условий и обстоятельств, из которых они произросли, среди которых они развивались и изменялись (мораль как следствие, как симптом, как маска, как тартюфство, как болезнь, как недоразумение; но также и мораль как причина, как снадобье, как стимул, как пре-

пятствие, как яд), — знание, которое отсутствовало до сих пор и в котором даже не было нужды»¹. Поставленная выше задача «переоценки всех ценностей» при использовании другого понятийного аппарата выглядит по-прежнему весьма привлекательной и продуктивной, особенно в рамках определения условий существования ключевых для современности научных дискурсов, базирующихся на примате Разума.

Превалирование ценностей рационализма в современной науке вполне обоснованно критикуется П.Фейерабендом, утверждающим, что «разум не является силой, направляющей другие традиции, он сам — традиция, предъявляющая такие же претензии на превосходство, как и любая другая. Будучи традицией он ни хорош, ни плох — он просто есть. Это справедливо в отношении всех традиций: они не являются ни хорошими, ни плохими — они просто существуют. Они становятся хорошими или плохими (рациональными — иррациональными, благочестивыми — безбожными, развитыми — «отсталыми», гуманистическими — реакционными и т.п.) только при рассмотрении их с точки зрения некоторой иной традиции»². Каковы основные установки, предполагающие понимание рационально-научного дискурса о социуме?

Становление и функционирование дискурса «социума» как научного, очевидно, хронологически изоморфно фундаментальным трансформациям как самого общества, так и европейской рефлексии данных трансформаций, чаще всего описываемым как становление «общества модерна». Последний сам является, по мысли Ю.Хабермаса, следствием процесса европейской секуляризации, выдвинувшим Разум и все образуемые им поля (науки, технику, социальные практики, государственное строительство) на место доминирующего дискурса, определяющего социальную реальность. Производя оценку «проекта Просвещения», Хабермас подчеркивает фундаментальный момент снятия традиционных вариантов рациональности новыми способами построения рациональных картин мира: «...субстанциальный разум, выраженный в религиозных и метафизических картинах мира, распадается на три момента, скрепляемых лишь формально (посредством формы аргументированного обоснования). В результате того, что картины мира распадаются, а доставшиеся по наслед-

ству проблемы расчлняются в соответствии со специфическими аспектами — истины, соответствия нормам, подлинности или красоты, и могут рассматриваться как вопросы познания, справедливости, вкуса, в Новое время происходит дифференциация ценностных сфер науки, морали и искусства. В соответствующих культурных системах деятельности институализируются научные дискурсы, исследования в области морали и теории права, создание произведений искусства и художественная критика как дело специалистов»³.

Этот же момент усложнения системы построения рационального дискурса в эпоху Просвещения в виде комплементарной пары «Разум-Критика» отмечает в весьма небольшом по объему, но концептуальном сочинении «Что такое просвещение? Начала новой науки о природе наций» Мишель Фуко: «Этот текст (сочинение И.Канта “Что такое Просвещение?” — *С.Р.*) описывает *Aufklärung* как момент, когда человечество начинает применять свой собственный разум, не подчиняясь никакому авторитету; но именно в этот момент становится необходимой критика — поскольку она призвана установить условия законного применения разума и таким образом определить, что возможно знать, что должно делать и на что можно надеяться. Незаконное применение разума порождает иллюзии, догматизм и гетерономию; и напротив, автономия разума может быть обеспечена только тогда, когда определены принципы его законного применения. Критика в эпоху *Aufklärung* становится своего рода бортовым журналом разума, и наоборот, *Aufklärung* есть эпоха Критики»⁴. Весьма близкое в концептуальном плане осмысление основных процессов становления общества нового типа и способов его постижения (описания) у Ю.Хабермаса и М.Фуко привело к выделению целого направления — «критической социальной теории», контрверзы которой в то же время не отменяют глубокой внутренней связи рассуждений этих мыслителей. Этот факт подчеркивает российский исследователь В.Фукс, утверждая, что «...восприятие концепций Фуко и Хабермаса в принципиальной связке (как наиболее значительных стратегий критической социальной рефлексии, развитых в современной философии и соперничающих друг с другом) и в отношении аналогии с идеями основных представителей Франкфуртской школы является совершенно правомерным»⁵.

Поиски причин столь сложного положения в эпоху Просвещения европейского разума, вынужденного легитимизировать себя через механизм собственной критики приводят Хабермаса к признанию эффектов секуляризации, прервавших существование целостной самореферентной традиционной картины мира: «Лишение жизненных миров традиционности — важнейший аспект общественной модернизации; его можно понимать как когнитивную адаптацию к объективным условиям жизни, которые вследствие внедрения результатов научно-технического прогресса все время революционировали. Но после того, как в ходе динамики цивилизации запас традиции был почти полностью израсходован, современное общество оказалось вынужденным регенерировать моральные энергии единства из своего собственного секулярного содержания, иначе говоря, из коммуникативных ресурсов жизненных миров, проникнутых сознанием имманентности своих конструкций самости. С этой точки зрения морализация “внутренней природы” представляется скорее признаком “окоченелости” почти полностью модернизированных жизненных миров, утративших способность заново открывать метасоциальные гарантии и реагировать на новые угрозы своей социоморальной сплоченности посредством дальнейшего движения по пути секуляризации, дальнейшей морально-когнитивной переработки религиозных традиций»⁶.

Сложность положения научных (читай — «сугубо рациональных») социальных концепций между религиозным и философским дискурсами, доселе делившими это положение, порождает уникальный опыт рефлексии роли и места как самого разума, так и наук его репрезентирующих. Как отмечает Хабермас, «пограничная область между философией и религией похожа на минное поле. Разум, *отрицающий сам себя*, легко поддается искушению присвоить себе авторитет и позу сакрального, лишённого своего ядра и ставшего анонимным»⁷.

Науки, претендующие на аутентичное описание феномена «социального» (и социология, прежде всего), вынуждены обосновывать собственную легитимность. Последнее оказывается возможным только в рамках дискуссии о ценностных основаниях построения того или иного дискурса. Этот момент само-

легитимации путём элиминации оценочных суждений в собственном проекте «социология» хрестоматийно приписывается М.Веберу (социология «свободна от оценочных суждений»). Это, возможно, излишне прямое истолкование действительно программных рассуждений Вебера (например, в статье «Объективность» социально-научного и социально-политического познания ученый четко дистанцирует предмет эмпирической науки от «веры в ценности»: «Попытка утвердить свои оценочные суждения вовне имеет смысл лишь в том случае, если этому предпослана вера в ценности. Однако судить о значимости этих ценностей — Дело веры, быть может, также задача спекулятивного рассмотрения и толкования жизни и мира с точки зрения их смысла, но уже, безусловно, не предмет эмпирической науки в том смысле, как мы ее здесь понимаем»⁸), манифестирует вполне очевидное и устойчивое на всём протяжении эпохи модерна стремление творцов проекта «социологии» сделать его универсальным ключом, способным непредвзято (в отличии от «замусоренных» ценностными перспективами метафизических и религиозных дискурсов) открывать тайны устройства общества. Последнее, в идеальном проекте Вебера, не должно также строиться как деонтическая схема, предписывающая направленность социальных изменений: «мы придерживаемся мнения, что задачей эмпирической науки не может быть создание обязательных норм и идеалов, из которых потом будут выведены рецепты для практической деятельности»⁹.

Тем самым, можно утверждать, дискурс «социума» становится своеобразной дискурсивной призмой, преломляющей ключевым образом ценностные основания западной мысли. Можно построить следующую ретроспективную картину изменений, происходивших в смене моделей описания общества. Ранние социально-философские конструкции (например, Ф.Бэкона, Т.Гоббса и др.) выстраивали дискурс социума на основании религиозных ценностных императивов и концептов. На рубеже XVIII—XIX вв. — после и благодаря Просвещению (например, описания общества у Руссо, маркиза де Сада не только репрезентировали социальные механизмы власти, подавления, воспитания и т.п., но и предлагали варианты их трансформации), социальный дискурс, как и само общество, становятся

калькулируемыми и «прозрачными» с точки зрения разума, что санкционирует его построение на основании других — антирелигиозных и антиметафизических концептов.

Но анализ социологических построений мыслителей эпохи становления социологии как науки позволяет эксплицировать его по-прежнему имплицитно религиозный характер (так, О.Конт, К.Маркс — прогрессисты, что очевидно отражает христианскую модель мироустройства).

Создатели научной социологии выстраивают собственный дискурс как отдельный дисциплинарный вид рассуждения, изначально свободный от ценностных оснований религии и философии (по принципам естественнонаучного дискурса). Чрезвычайно значимым моментом функционирования социологического дискурса на рубеже XIX—XX вв. видится включение социологии и социологов в научную, образовательную (в рамках борьбы за место в университете) и партийно-государственную игру, что, по сути, вынуждало их на практике без прояснения собственных оснований интегрировать в рассуждения не только оценочные, но и уже — деонтические суждения. Используя генеалогический анализ Ницше, можно оценить социологический проект как вариант создания новой социальной онтологии ценностно-морального типа, без предварительной критически-рефлексивной работы, что закладывает в саму социологию зерно будущего «социологического нигилизма».

Объект, выделенный научной социологией, кажется ей свободным от влияния самого субъекта-социолога, занимающего отстранённую по отношению к объекту-обществу позицию. Проект социологии, развивающийся в эпоху модерна, тогда же демонстрирует (вместе с самой эпохой) кризис собственных (на самом деле скрыто христианских) оснований. Постмодерная социальная критика разрушает изнутри ценностную безосновательность социологического описания социума, а, точнее, в рамках социально-философских рассуждений постмодернистских мыслителей продуцируется отказ от глубинных религиозно-аксиологических оснований социологического дискурса модерна, порождая критику самой социологии. Социология вынуждена переосмысливать себя. Это оказалось возможно только в контексте фундаментальных деконструкций самого социологического дискурса.

Постмодерный ренессанс социально-философских построений (в лице таких авторов, как М.Фуко, Ж.Бодрийяр, Ю.Хабермас и др.), используя различные исследовательские стратегии и разные объяснительные модели (генеалогический анализ социальных дискурсивных построений у Фуко, анализ коммуникативных действий у Хабермаса), дезавуирует социологические установки конца XIX – первой половины XX в. Так, Мишель Фуко демонстрирует преемственность дискурсивных моделей социума, показывая, что построение современной социологии может происходить только на основании выверенного контроля над производством дискурса, что позволит проявить глубинные властные механизмы и самого общества, и изоморфные им практики его описания: «Aufklärung определяет особый способ философствования. Но все это не означает, что мы должны быть “за” или “против” Aufklärung. Напротив, это означает, что следует отказаться от всего, что предстает как упрощенная и авторитарная альтернатива: или принять Aufklärung и остаться в традиции его рациональности <...>; или критиковать Aufklärung, пытаясь в таком случае уйти от этих принципов рациональности <...>. Из-под власти этого шантажа невозможно выйти путем введения “диалектических” нюансов, попыток определения хорошего и плохого в Aufklärung. Нужно попытаться выполнить анализ нас самих, как исторических существ, в какой-то степени детерминированных Aufklärung. Эта задача включает в себя серию точных, насколько это возможно, исторических исследований; и эти исследования не должны быть ориентированы ретроспективно на “сущностное ядро рациональности”, которое можно увидеть в Aufklärung, и которое в любом случае следовало бы сохранить. Они должны быть ориентированы на “актуальные границы необходимого”, то есть на то, что не является, или больше уже не является необходимым для конституирования нас самих как автономных субъектов»¹⁰.

Юрген Хабермас, ориентируясь на немецкую модель Просвещения (Кант), конструирует собственный вариант социологического проекта, выявляя смыслы коммуникативных действий. Социология постсекулярного общества, по мнению Хабермаса, безусловно должна содержать эксплика-

цию ценностных установок, которые рекуррентно вернут социологическому дискурсу философские и религиозные ценностные основания. Этот же ценностный момент, возвращающий базисность социально-политическим выкладкам эпохи глобализации, заключающийся в раскрытии фундаментальных религиозных коннотаций ключевых категорий современности, подчеркивает и Жак Деррида: «...понятие мира указывает на историю, оно имеет память, которая отличает его от тех, которые имеют глобальный, универсальный, всемирный и даже космический характер (по крайней мере, космический в дохристианском смысле, который затем христианизировал апостол Павел, утвердив понимание мира как братского сообщества людей, ближних, братьев, сынов Божьих и соседей друг для друга). Понятие мира стремится остаться в авраамической традиции (иудео-христианско-исламской, но главным образом, христианской) и начинается с обозначения особого хронотопа, определенно ориентированной истории людского братства, тех, кто на языке Павла — языке, который продолжает структурировать и определять современные понятия прав человека или преступления против человечества (горизонты международного права в его фактической форме, к которой я хотел бы вернуться, форме, которая определяет, в принципе и по праву, развитие глобализации [mondialisation]) — тех, кто на этом языке Павла называется гражданами мира, согражданами) святых в доме Господнем), братьями, ближними, соседями, настолько, насколько они являются тварями и сынами Божьими»¹¹.

Таким образом, возникнув в рамках просвещенческого проекта секуляризации разума, социологический дискурс эпохи модерна отринул как религиозный, так и философский варианты социальных метафизик, при этом он по-прежнему базировался на концептах, имплицитно содержащих их ценностные основания. Бесперспективность и контрпродуктивность подобных построений социально-критических теорий наиболее ярко проявилась во второй половине XX в., во время радикального переосмысления последствий просвещенческо-модернистских идеалов. Последнее привело ряд современных мыслителей как к попыткам создания новых объяснительных

моделей социального устройства, так и к принятию других стратегий социально-философского поиска. Признание постсекулярного характера современного общества, дезавуирование ценностных оснований рационально-критических дискурсов «социума», реабилитация религиозных семантических коннотаций концептуального инструментария социологии должны не только обеспечить построение более продуктивного дискурса о «социуме» и его конгруэнтное наложение на современные реалии, но и придать перспективность человеческому существованию в эпоху «пост-». Этот вектор собственно социально-философского проекта рельефно обозначил Мишель Фуко: «Речь в итоге идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществляемую в форме необходимого ограничения, в практическую критику, то есть в возможное преодоление. Из этого следует, что критика будет осуществляться уже не через поиск формальных структур, имеющих всеобщее значение, а как историческое исследование событий, которые привели к конституированию нас самих и к нашему самоосознанию как субъектов того, что мы делаем, мыслим и говорим. <...> Она не стремится сделать возможной метафизику как науку; ее задача — продвинуть так далеко и так широко, как это возможно, бесконечную работу свободы»¹².

Примечания

- ¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 412.
- ² Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/
- ³ Хабермас М. Модерн — незавершенный проект (Речь по случаю вручения премии имени Адорно, учрежденной городом Франкфурт-на-Майне за 1980 г.) // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/
- ⁴ Фуко М. Что такое просвещение. Начала новой науки о природе наций // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/
- ⁵ Фукс В. Poleмика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // <http://www.lib.ihk.ru>
- ⁶ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М., 2002. С. 36.
- ⁷ Там же. С. 128–129.

- ⁸ *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // *Вебер М.* Избр. произведения / Пер. с нем.; Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. М., 1990.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Фуко М.* Что такое просвещение. Начала новой науки о природе наций // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/
- ¹¹ *Деррида Ж.* Глобализация, мир, космополитизм // *Космополис.* 2004. № 2 (8). С. 128–129.
- ¹² *Фуко М.* Что такое просвещение. Начала новой науки о природе наций // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/

О ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОКАХ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М.ХАЙДЕГГЕРА

Svetlana Konacheva

The theological sources of Heidegger's fundamental ontology

The paper is an interpretation of the Heidegger's early works on phenomenology of religion as a beginning of the project fundamental ontology. The analysis focuses on two lecture courses: «The philosophical foundations of medieval mysticism» and «Introduction to the Phenomenology of Religion». In this courses Heidegger distinguishes a complete transformation of philosophy as a radical turn away from all philosophizing built on the correlation between man as a stable subject and Being as a stable presentness of things and into the primordial experience thrown into nothingness within which things become meaningfully present: the event of pres-ab-sence. The central phenomenon of early Heidegger's phenomenology is factual life- experience and temporality. Not only the doctrine of temporality, but other themes as well which will appear in Being and Time are incipiently present in phenomenological interpretation of St. Paul's Epistles: the phenomenon of situation, the understanding of philosophy as a the return to the primordial historical, distinction of content-sense, relation-sense and enactment-sense. We can see that already in 1918-1921 the basic lines of Heidegger's doctrine of Being and temporality were set and that they issued not from his reading Greeks but from his interpretation of early Christianity.

Современная европейская философия — это в немалой степени внебрачное дитя богословия, воистину некий вид секуляризированного богословия; еще и теперь ее направляющие темы повсюду заявляют о своем родстве с теологией — онтология озабочена бытием сущего, герменевтика — интерпретацией и передачей текстов; проблемы трансцендентного и имманентного, смысла бытия, времени и вечности, свободы и судьбы, а также логика истории остаются сущностным предметом европейской мысли.

Д.Б.Харм. «Красота бесконечного»¹

Фундаментальная онтология Хайдеггера, представленная в «Бытии и времени», во многом явилась ответом на завершение метафизики как рациональной веры в объективный устойчивый порядок бытия. Уже в первых строках введения отмечается, что вопрос о бытии «пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собою как прогресс, что оно снова положительно относится к метафизике»². Хайдеггер показывает, что в традиционной метафизике бытие интерпретируется как наиболее общее понятие, выводится из «высшей всеобщности» или кажется само собой разумеющимся. Усредненная и смутная понятность бытия в метафизике, приводит к забвению бытия ради сущего. Необходимость деструкции традиционной онтологии обоснована тем, что вопрос о смысле бытия «не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к «метафизике» предан забвению»³. Для Хайдеггера деструкция оказывается не отбрасыванием традиции, а ее изначальным усвоением. Проблема традиции возникает у Хайдеггера в связи с необходимостью включения истории в вопрос о бытии. Он не предлагает исследовать, что говорили о бытии до нас, но замечает, что историчность принадлежит к способу бытия Dasein как существующего во времени. В своем фактическом бытии Dasein определено тем, что было, его прошлое заранее очерчивает для него то, что будет. Поэтому вот-бытие может открывать, сохранять и продолжать традицию. Можно даже сказать, что открытие традиции и освоение того, что она передает и как она это делает, становится важной и самобытной задачей вот-бытия. При этом Хайдеггер отмечает, что пришедшая к господству метафизическая традиция зачастую мало что проясняет, и гораздо больше оставляет сокрытым. В ней начинает действовать не то событие, каким она была, когда складывалась, а наше сегодняшнее понимание, исходящее из события нашей экзистенции. Подлинный источник традиции, событие, как оно случилось, оказывается нами забытым, потому что оно слишком близко к нам, определяет наше отношение к бытию здесь и теперь. И именно поэтому, когда мы относим его в прошлое, как нечто отстоящее от нас на значительном расстоянии, мы пытаемся вписать наше философствование в традицию, в историю философии, и лишаем его подлинной историчности,

принадлежащей к смыслу нашей экзистенции. В результате, при всей глубине исторических интересов, при всем филологическом стремлении к точным интерпретациям, вот-бытие «уже не понимает элементарнейших условий, только и делающих возможным позитивное возвращение к прошедшему в смысле его продуктивного усвоения»⁴. История греческой онтологии, которая до сих пор определяет понятийный аппарат философии, стала доказательством того, как изначально вот-бытие и смысл бытия понимается «из мира», и как затем онтология впадает в традицию, вырывается из своих корней и, в конечном итоге, превращается в Средние века в жестко ограниченный школьный материал. Через схоластику, и особенно через Суареса, греческая онтология уже как метафизика переходит в трансцендентальную философию Нового времени, определяет многие положения «логики» Гегеля. В нововременной мысли ключевыми понятиями становятся особо выделенные области бытия — его *cogito* Декарта, субъект, разум, дух, личность, но вопрос о самом бытии упускается. Таким образом, Хайдеггер, фиксируя в истории онтологии несколько окаменевших слоев традиции, видит свою задачу в том, чтобы расшатать окостеневшую метафизику и вернуться к «исходному опыту», в котором были обнаружены первые определения бытия. Деструкция онтологической традиции позволяет поставить вопрос о бытии в его истинной конкретности. Через деструкцию исследование должно пройти не для того, чтобы традицию разрушить, но чтобы ее оживить, выявить то, что в ней не поддается разрушению, чтобы отступить назад — от метафизики к сущности метафизики.

В работах «Что такое метафизика» и «Онто-теологическая природа метафизики» Хайдеггер связывает метафизическое забвение бытия с тем, что метафизика оказывается одновременно и онтологией, и теологией. Обращаясь к сущему как таковому, метафизика истолковывает сущность сущего через его наиболее общие черты и через высшее, божественное сущее. По мнению Хайдеггера, «онто-теологическое существо собственно философии (первой философии) должно, конечно, быть основано на том способе, каким для нее выходит «в открытость сущее как сущее»⁵. Поэтому теологический характер метафизики заключается в том способе, каким сущее как сущее с самого начала

вышло из потаенности. Все отдельные проявления метафизики исходят из этого единства онтологии и теологии, поскольку, начиная с Аристотеля, метафизический вопрос об основании сущего связан с вопросом о Боге, и метафизика «в себе» есть теология. Платоническая идея всех идей, благо рассматривается как причина появления и существования всего сущего, так что вопрос о всеобщности всего особого сущего разрешается через установление причинной основы всего сущего в высшем сущем. Средневековая мысль сделала излишним вопрос о том, что такое сущее. Бытие сущего заключается в его сотворенности Богом. И хотя здесь теология изменила свой статус от мифо-поэтического учения до церковной доктрины и догматики, формальные основания онто-теологического наброска бытия остались теми же. Новоевропейская философия также не избежала этой идентификации высказываний о Боге и бытии. Тезис Канта о бытии оказывается онто-теологическим, когда высказывается в контексте вопроса о существовании Бога в смысле «*Summum ens qua realissimum*». Гегель единство онтологии и теологии делает началом и целью своей системы. Даже Ницше, хотя и постиг некоторые черты нигилизма, но его сущности распознать не смог, от него остается скрытым, что сущность человека определяется изнутри сущности бытия. После такого исторического обзора для Хайдеггера становится ясно, что в метафизическом объяснении бытия сущего происходит такая идентификация бытия и Бога, при которой последние основы сущего осознаются в возврате к единящему единению, которое есть одновременно основывающее основание. Тем самым, единство онтологии и теологии, по мнению Хайдеггера, стало возможным потому, что метафизика редуцировала основное онтологическое различие сущего и бытия, стремясь синтезировать многообразие сущего и найти его объединяющее начало во всеобщем или в высшем и едином Боге. Предложенный Хайдеггером путь мысли — назад от метафизики в сущность метафизики возвращает традицию к ее позитивным возможностям и определяет тем самым границы возможного поля исследования. Деструкция не разрушает прошлое, ее критика направлена на сегодняшние способы обращения с историей онтологии, оказываются ли они доксографическими, духовно-историческими или проблемно-историческими. Цель «Бы-

тия и времени» — разработка вопроса о бытии — определяет и задачу деструкции онтологии, которая проводится в решающих точках ее истории. Хайдеггер ставит вопрос о том, была ли в истории онтологии попытка интерпретации бытия через сближение его с феноменом времени. Он показывает, что аристотелевское понятие времени определяло все последующее осмысление этого феномена, включая Канта и Бергсона. Но греческое понимание времени не замечает онтологической функции времени; время «само берется как сущее среди другого сущего и делается попытка его же в его бытийной структуре уловить из горизонта бытийного понимания, невыраженно-наивно ориентированного на время»⁶. Проблематика темпоральности упускается в традиционной онтологии, не находится топоса мысли, в котором время было бы путеводной нитью толкования бытия. Хайдеггер словно забывает, что за несколько лет до написания «Бытия и времени» он подобный топос обнаруживал — в раннехристианском жизненном опыте, эксплицированном в посланиях апостола Павла. В наши задачи входит показать укорененность проекта фундаментальной онтологии в ранних работах Хайдеггера, посвященных проблемам феноменологии религии.

Как известно, философский путь Хайдеггера имеет теологические истоки. Исследователи раннего Хайдеггера обычно выделяют три периода развития его мысли: 1) Католический антимодернистский период начала 1910-х гг., во время которого Хайдеггер изучает теологию во Фрайбургском университете и публикует серию статей в антимодернистском католическом журнале «Академик»; 2) неосхоластический период 1913—1916 гг., когда Хайдеггер разрабатывает проект развития нового типа нео-схоластики через обновление средневековой схоластики и мистики с помощью современного языка феноменологии Гуссерля, неокантианства, Гегеля, немецких романтиков и Дильтея; 3) поворот к протестантизму и феноменологии религии, который начинается около 1917 г. с огромного интереса к Шлейермахеру, Кьеркегору и Лютеру, и приводит к институциональному разрыву с католицизмом и постепенному разведению философии и теологии. Не случайно, поворот к «свободному протестантизму» совпадает с феноменологическим поворотом. Гуссерль в тот момент воспринимает феномено-

логию как фундамент всех остальных наук, выявление их «эйдетической основы». Разработка различных региональных онтологий предполагала сотрудничество исследователей, реализующих общую феноменологическую программу. В рамках этой программы Гуссерль оставлял себе вопросы логики, а своему «любимому студенту», «феноменологическому чаду» — феноменологическое исследование наук о духе и феноменологию религии. Хайдеггер еще в диссертационной работе о Дунсе Скотте обозначил свою задачу как «феноменологическую разработку мистической и морально-теологической литературы», особенно «мистицизма Экхарта». Летом 1918 г. Хайдеггер и его друг Окснер внимательно прорабатывали «Священное» Р.Отто по рекомендации Гуссерля, который считал эту книгу первым началом феноменологии религиозного, не выходящим за пределы чистого описания и анализа самих феноменов. В письме к Э.Блохман (1919) Хайдеггер говорит о своей «феноменологии религиозного сознания», где путь идет от изначального религиозного опыта к теологии, а не от теологии к религиозному сознанию и его жизненности». Он собирает папку заметок по феноменологии религии и ключевой фигурой в них оказывается Ф.Шлейермахер, исследовавший, по мнению Хайдеггера, «изначальное христианство». Шлейермахер резко отделил религию от метафизики, морали и теологических доктрин, показал, что религия автономна, базируется на непосредственной интуиции исторической манифестации бесконечного в уникальной конкретности мира, в личном самосознании «чувства зависимости от бесконечного». Утверждая, что сущность религии заключается не в мышлении и не в действии, но в интуиции и чувстве, Шлейермахер возвращается к изначальному религиозному опыту. Важное значение имеют для Хайдеггера и шлейермахеровские размышления о неспособности разума стать средством постижения религиозного измерения жизни, поскольку он уже не видит в обращении к данностям сознания единственную отправную точку исследования и пытается обратиться к чему-то более беспредпосылочному и универсальному — фактической жизни.

Летом 1918 Хайдеггер разрабатывает курс «Философские основания средневековой мистики». Этот курс не был прочитан, но хайдеггеровские заметки к нему опубликованы в 60 томе

Собрания сочинений. В самом начале он подчеркивает важность названия и обозначает сложности, которые возникают при определении отношения философии и мистики. Задачей становится «феноменологическое исследование религиозного сознания». Речь не идет о конструкции религиозной философии или, наоборот, о чисто историческом исследовании. Для Хайдеггера важнее изначальное феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности, «поворот к подлинно проявляемым и действительно изначальным созерцаемым феноменам в чистом сознании и его конституции»⁷. Формулируя предпонятие мистики, Хайдеггер связывает ее с переживанием (собственно мистическая жизнь) и теорией пережитого (мистическая теология). Феноменологическое описание оказывается здесь перед принципиальной проблемой — необходимостью регионального разведения миров переживания как исторических позиций в чистом сознании. Хайдеггер фиксирует те трансформации, которые претерпевает феноменологический метод, если предметом его исследования становятся религиозные феномены. Он убежден в том, что «только религиозный человек может понимать религиозную жизнь, поскольку в ином случае у него нет подлинной данности»⁸. Тем, кто не признает возможности того, что религиозная жизнь составляет почву первоначальной данности выносятся решительное предостережение: «Руки прочь». Феноменологический подход к этой области не может быть чисто нейтральным. Он предполагает позитивное отношение к соответствующим жизненным формам. Без предположения о том, что речь идет об области первоначальной данности, подход к религиозной жизни остается закрытым. Хайдеггер показывает ограниченность научного, чисто теоретического изучения религиозного опыта — понимаемость религиозных феноменов «не означает рационализирования, разложения переживания на его логические компоненты»⁹. Священное не может пониматься как теоретическая нозма, но и сводить его к чистой иррациональности Хайдеггер не хочет. Он пытается найти некоторые модификации в рамках теоретического, обозначенные как «видение истока». Тогда священное будет проявляться «в качестве коррелята деятельного характера веры, из сущностной взаимосвязи

переживаний в историческом сознании»¹⁰. Религиозная жизнь «в ее жизненности» не нуждается в соотнесении с научным мирозерцанием. Религиозная жизнь не нуждается в том, чтобы подстраховывать свою самоочевидность через обращение к культурно-критической оправданности и теоретическим идеям. Этот отказ от определенной, возвращающей нас к Просвещению традиции, стремившейся в учении о «чистой религии» высвободить скрытое под всеми оболочкам формы явления разумное ядро, дает позитивный результат. Вслед за Шлейермахером Хайдеггер настаивает, что принципиальные феномены выявляют собственное тождество изначальным способом уверенности». Религиозное отношение выводится из-под власти теоретической установки: «Абсолют необходимо понимать как религиозно-изначальный, независимо от каких-либо натуралистически-теоретических определений и оценок»¹¹.

Далее встает вопрос об отношении верующего субъекта и Абсолюта. На чем основано такое отношение? Хайдеггер и здесь пытается преодолеть субъект-объектную схему науки. Мистический Абсолют составляет изначальный предмет, не потому что он пока еще не определен, но поскольку он неопределим в себе. Может ли такой Абсолют стать предметным? Как вообще конституируется религиозная предметность? Для феноменологического исследования религии это становится одним из ключевых вопросов, поскольку ставит исследователя перед проблемой: аналогично ли религиозное переживание другим регионам чистого сознания или мы имеем здесь дело с неким изначальным переживанием *sui generis*, в рамках которого конституирование фактически противопоставляется пред-данности божественного. Хайдеггер приводит цитату из Райнаха, где подчеркивается, что в чувстве абсолютной зависимости от Бога «не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении»¹². Тем самым отношение восприятия и предмета перестает быть предметным в традиционном смысле слова — чисто теоретического индифферентного предметного. Пред-данность Бога в вере определяет отношение к Абсолюту как к изначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Хайдеггер обращается к мистической теологии Майстера Экхарта, чтобы обнаружить

там особую «теорию познания» сущностно неопределимого Абсолюта, предполагающую уподобление души Богу. Абсолют может стать предметным только для подобного себе, т.е. для души, прошедшей путь освобождения от множественности, возвратившейся к своим основам, истокам и корням. Такое познание детерминирует субъект и объект: мы можем говорить об абсолютности объекта и субъекта в смысле радикального единства обоих. Хайдеггер полагает, что обращение к мистической «теории познания», к изначальным мирам переживания позволяет снять проблему знания и веры как псевдопроблему. Мистику часто обвиняют в бесформенности, болтовне, ненаучных методах. Хайдеггер признает — да, религиозное переживание не-теоретично. И здесь перед ним встает вопрос: «А что собственно означает теоретическое и не-теоретическое?». В набросках к этому курсу ответ только слегка намечается. Хайдеггер начинает уходить от гуссерлевских установок, обозначая в качестве главной цели феноменологии — онтологию религии. Это означает — определенный строгий методический поворот, и никакой парящей в небесах религиозной философии. Хайдеггер предельно категоричен — «как религиозный человек я не нуждаюсь в опоре на религиозную философию»¹³. Только жизнь может показать жизнь, а не абсолютное созерцание как таковое.

В заметках 1919 г. Хайдеггер писал, что после расцвета средневекового мистицизма религиозное сознание получает новую точку отсчета в работах Лютера. Существует много указаний на то, что вскоре после войны Хайдеггер интенсивно изучает лютеровский корпус. В начале 1920-х гг. он планировал опубликовать эссе «Онтологические основания антропологии позднего средневековья и теология молодого Лютера» и провести семинар «Теологические основания «Религии в пределах только разума» И.Канта». Эти планы не осуществились, но в ряде текстов того периода можно обнаружить размышления об укорененности Канта и всего немецкого идеализма в лютеровской теологии¹⁴. Хайдеггер также акцентирует внимание на лютеровской критике схоластической *theologia gloria*, восходящей к Аристотелю, и его возвращении к эсхатологии *theologia crucis* апостола Павла. По Лютеру теология славы исходит из греческой метафизики и стремится увидеть Бога в «его славе и вели-

чии», представить Его как первопричину, высшее благо, проявляющееся через сотворенные вещи. «Слава» обозначает греческий онто-тео-логический опыт бытия сущего как присутствия. Хайдеггер полагает, что Лютер действительно понял опыт времени, отраженный в посланиях апостола Павла и потому столь резко противостоял аристотелевской схоластике. Если Бог — это тайна, сокрытая в страдании, в кресте, не остается возможности для концептуальной объективации. «Унижение и стыд» креста не может стать началом для онто-теологических спекуляций, плавно переходящих от созерцания видимого к знанию невидимого. Здесь открывается не вечность, могущество и слава, но нечто прямо противоположное: время, слабость, страдание и смерть. Хайдеггер подчеркивает «скандальность и абсурдность» вести о кресте, показывает, что теология не является спекулятивным знанием о Боге. Изучение Лютера и Кьеркегора с его критикой теоретических спекуляций приводит Хайдеггера к пониманию феноменологии религии как проекта деструкции греческой концептуальности, характерной для традиционной теологической мысли, как обращение к историчности «религиозного жизненного мира» раннего христианства и поиск более адекватной ему понятийности, с помощью феноменологии Гуссерля и философии жизни Дильтея.

Этот проект Хайдеггер попытался осуществить в лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920—1921), где основные вопросы феноменологического метода разрабатываются в контексте интерпретации новозаветных текстов. В первой части предложено подробное методическое введение, которое мыслится не просто как введение в феноменологию религии, но как «введение в философию». Предварительные вопросы об отличии философии от науки и религии, самопонимании философии и ее исходных базовых понятиях, не остаются только введением. Хайдеггер подчеркивает, что реальный смысл философствования всегда остается с этими вопросами. Реальный предварительный вопрос философии — это проблематичность жизни как таковой, названная «фактическим жизненным опытом». Вопрос об отличиях философии и науки не просто проводит теоретические дистинкции, но ищет подлинные основы философии, то, из

чего философия исходит и к чему она возвращается. Здесь мы обнаруживаем раннее выражение того понимания философии, которое разработано в «Бытии и времени»: «Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая исходя из герменевтики Dasein, как аналитика экзистенции закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно возникает, и во что оно отдает»¹⁵. Исходным пунктом философствования Хайдеггер объявляет фактическую жизнь, фактический жизненный опыт — технический термин, преобразованный в «Бытии и времени» в понятие Dasein. Шаг назад к фактическому жизненному опыту предполагает серьезную трансформацию философии, поскольку этот феномен, по мнению Хайдеггера, оказался забытым в истории западной мысли. Обращение к раннему христианству, в котором этот опыт нетематически схватывался, означает деконструкцию традиции и возвращение к до-теоретическому, до-рациональному жизненному опыту, радикальный поворот от философствования, построенного на корреляции между человеком как статичным субъектом и бытием как постоянном присутствии вещей, к изначальному опыту бытия, динамично сочетающему присутствие и отсутствие.

Показательна дискуссия Хайдеггера с Э.Трельчем, выделившим несколько сущностных понятий религии: психологическую, познавательно-теоретическую, историческую и метафизическую сущность религии. Возникает вопрос — в какой мере сконструированная подобным образом философия религии связана с самой религией, вырастает из ее смысла? Для Хайдеггера исследование априори религиозного сознания, положения религии в целостной взаимосвязи человеческого разума или исторического и культурного измерения религии не соответствуют религии как таковой. Религия рассматривается как объект, философия религии превращается в науку о религии. Феноменология религии, напротив, продумывает религию в ее нередуцируемой фактичности. Отсюда и избранное Хайдеггером направление интерпретации раннего христианства: речь идет о новом определении феноменологии, да и философии в целом, при котором исходным пунктом оказывается феномен, не замеченный господствующей философской традицией, — христианский жизненный

опыт. Темой становится фактичная жизнь в ее невыводимости, вопрошание о жизни как таковой, понимание жизни как отношения, очерчивающего границы мира.

Имплицитная критика научного теоретического философствования становится еще более отчетливой при описании фактичного жизненного опыта. Жизненный опыт не является познавательным опытом, скорее он представляет собой сущностную соотношенность человека с миром. Когда мы говорим об «объекте» опыта, или лучше, о «данном», «пережитом», речь не идет об объекте для познающего субъекта, но о мире, к которому человек индивидуально и социально принадлежит, о собственном мире, в котором он заботится о самом себе. В поисках подлинного начала феноменологии Хайдеггер вступает в спор с Гуссерлем. По многим свидетельствам уже в 1920-е гг. его не удовлетворяет гуссерлевская концепция «чистого Я» и обращенность феноменологии исключительно к данностям сознания. Корреляция между фактичной жизнью и ее миром видится Хайдеггеру более глубокой, чем интенциональное отношение между сознанием и его объектами, поскольку речь идет об изначально открывающейся сфере опыта — отношении экзистенции и мира, бытия в мире. В дальнейшем в анализ фактичного жизненного опыта вводится понятие значимости (*Bedeutsamkeit*), которое и в этом курсе, и в «Бытии и времени» понимается как то, что составляет структуру мира, «того, в чем присутствие как таковое всегда уже есть»¹⁶. Мы не можем испытать что бы то ни было в собственном смысле в отрыве от пережитых форм значения, только в действиях и страданиях мы схватываем наш мир. В то же время, все, что мы испытываем, имеет характер мира, опыт — это всегда опыт собственного мира. Определение фактичного жизненного опыта как «озабоченности значимостью», включающее такие моменты как самодостаточность, падение, предваряют многие характеристики заботы в «Бытии и времени» и выводят фактичную жизнь за рамки объективирующего теоретического рассмотрения. Центральным же моментом трансформации феноменологии становится поворот к историческому. Историческое названо феноменом, «который открывает нам доступ к самопониманию философии»¹⁷. Если феномен человеческого существования понимается как самосоот-

несенность с миром, подобное осуществление определяется через свою историчность, фактичная жизнь обосновывается во временности. Различая содержание опыта — «то, что испытывается» и само переживание — «то как нечто испытывается», Хайдеггер выделяет три смысловых момента — содержательный смысл, смысл соотнесения и осуществленный смысл. Последний оказывается сердцевиной феномена, определяя его временной характер. Феноменология призвана теперь тематизировать темпоральное осуществление события значения, а не отношение, обоснованное в интенциональности. Именно осуществление Хайдеггер имеет в виду, говоря о том первоначальном «как», определяющем все вопросы философии. В строгом понимании все философские вопросы коренятся в вопросе о методе. Но метод Хайдеггер понимает в аристотелевском смысле — разыскания сути, а не техники. Такой метод не может быть ничем иным, как темпоральностью. Как можно заметить, Хайдеггер очень близко подходит к методическим положениям фундаментальной онтологии, при этом нельзя оставить без внимания тот факт, что эти размышления представлены в рамках курса «Феноменология религии». Хайдеггер связывает аналитику Dasein с парадигмой христианского жизненного опыта. Для герменевтики фактичности не может быть безразличным, на какую парадигму она ориентирована. Поэтому дальнейшая аналитика христианского жизненного опыта отнюдь не носит иллюстративного характера, но конституирует содержательные моменты исследования фактичного жизненного опыта.

Вторая часть курса посвящена анализу ряда писем апостола Павла: Послание к Галатам, Первое и Второе послание к Фессалоникийцам и Второе Послание к Коринфянам. Здесь Хайдеггер пытается показать, что ультимативный содержательный смысл христианской веры — собственно сам Бог, переживается не в абстрактных понятиях субстанции, сущности, высшего блага, но как страдающий Бог, исторически явленный в Воплощении и Распятии. Хайдеггер предлагает рассматривать религиозные феномены не в контексте противопоставления рационального и иррационального, а в терминах фактичного жизненного опыта, темпоральности и историчности этого опыта. Он проясняет, что под феноменом «исторического» понимается подлин-

ная выдвинутость экзистенции в ее прошлое — не то прошлое, которое экзистенция оставляет позади как ненужный багаж, но прошлое, переживаемое исторически. Тем самым «историческое» предстает как собственное, обладание самим собой при осуществлении собственного существования в историческом контексте. В исследовании раннехристианского опыта хайдеггеровское пред-понимание (Vorgriff) фокусируется на осуществлении религиозного опыта, и особенно — на «как» (Wie) этого осуществления, «ситуации, осуществленной исторически». «Ситуация» рассматривается именно как феноменологический термин, под ним не должны пониматься исторические периоды и эпохи, математически определенные временные рамки, объективированные исторические формы или поток опыта. Конечно, ситуация, в некотором смысле — движение, динамика, но движение неупорядоченное, не исчисляемое в соответствии с «до и после». Как «феноменологический феномен» ситуация может быть прояснена только из осуществленного понимания. Здесь мы снова встречаемся с первыми разработками феномена ситуации, раскрытого в «Бытии и времени». Там в контексте дискуссий о сознании и решимости, ситуация определяется через открытость к тому, что есть экзистенция, разомкнутость, открывающуюся в решимости принять самое себя как конечное¹⁸. Здесь в описании религиозной ситуации писем апостола Павла, Хайдеггер интерпретирует ситуациональный опыт в терминах его темпоральности, когда определяющей будет наша собственная актуализация религиозного феномена.

Хайдеггер обращается к центральным понятиям писем апостола Павла, акцентируя внимание на том, что для апостола фессалоникийцы уже стали последователями Христа, и это сопровождается знанием, приходящим вместе со становлением. Павловское воспоминание об этом событии изложено в Present Perfect (глаголы — *genesthai* — стать и *oidate* — перфект от *eido* — знаю), поскольку фактичность ставшего бытия (*Gewordensein*) не является просто прошедшим, но конституирует бытие настоящего. Априористический перфект¹⁹ ставшего бытия взаимосвязан с его невыразимым знанием, до-теоретическим пониманием бытия этого ставшего. Такого рода знание (или понимание) составляет единое целое со ставшим бытием (или осуществлением), одно выступает в

качестве «прилагательного» другого. Следующим моментом в формальной схеме феномена²⁰ становится обнаружение того, что ставшее бытие это «восприятие Слова», принятого в великих бедах и понимаемого как условие нашего собственного существования. Тем самым подчеркивается рецептивный характер христианского жизненного опыта. Здесь присутствует двойной генитив — «слово Бога», пришедшее от Святого Духа, определяет христианское существование как деятельное отношение к Божественному присутствию. Принять означает измениться перед Богом и через Бога. Решающим определением ставшего бытия оказывается наш «поворот к Богу»; поворот «от идолов», по мнению Хайдеггера, здесь уже вторичен. Поворот проявляет себя в двух темпорально конкретных принимающих позициях по отношению к Богу: ставшем бытии, обретаемом через служение Богу в подлинной повседневности, и ожидание Его в надежде. Поворот и служение получают свой смысл из уникального христианского опыта ожидания Парусии. Хайдеггер предлагает следующий тезис — подлинное христианское отношение ко Второму Пришествию фундаментально отличается от всех ожиданий будущего события. Или мы понимаем ожидание Бога в терминах объективного времени или в контексте жизненной стойкости надежды. Постоянство надежды ведет нас к кайрологическому смыслу времени. Ультимативное послание письма к Фессалоникийцам заключается в том, что кайрос (мгновение) поддерживает стойкость, готовность «твердо стоять в Боге» (1 Фес. 3; 8), чтобы выстоять не только в абсолютном «страхе и трепете», но и в повседневном труде веры и любви. Это осуществленное мгновение в надежде соединяет соотносенный смысл с осуществлением Парусии, стоящей передо мной только в полной темпоральной актуализации жизни, а не в исчислимом хронологическом времени исторических событий, по отношению к которым можно задавать вопрос «Когда». Мы не найдем времени Парусии в объективной истории, обращаться можно только к самим себе. Вопрос о Втором Пришествии зависит от реального решения нашей собственной жизни, нашего «ставшего бытия», охарактеризованного через сущностную небезопасность перед лицом невидимого Бога. Тогда темпоральное осуществление означает бодрствование перед неисчислимым событием Пришествия. Для бодрствующих «сынов света и дня» нет нужды «писать о временах

и сроках» (1 Фес. 5; 2, 3), они находятся в кайрологической ситуации «здесь и сейчас». Тем самым хайдеггеровское чтение Послания к Фессалоникийцам не только демонстрирует, что христианская религиозность как таковая темпоральна, но и относит эту темпоральность к подлинной повседневности, задающей четкую структуру христианского свершения.

Из представленного обзора хайдеггеровского анализа христианского жизненного опыта становится очевидным, что здесь коренятся многие центральные моменты Dasein-анализа «Бытия и времени». Важно даже не совпадение таких экзистенциальных определений как фактичность, временность, брошенность и набросок или временных модусов — мгновение, будущность. Скорее, речь идет о Dasein как базовом феномене. Обращение к фактичной жизни становится началом экзистенциальной аналитики Dasein. Тот факт, что онтологическая проблематика коренится в феноменологической интерпретации религиозного опыта раннего христианства, имеет серьезное значение для дальнейшего развития хайдеггеровской мысли, хотя нельзя не отметить, что, осуществляя герменевтическое прочтение раннехристианской религиозности, Хайдеггер сосредоточен скорее на построении «более подлинного» варианта феноменологии, основанного на первичном феномене фактичного жизненного опыта. Но в работах раннего Хайдеггера религия и онтология действительно пересекаются. Начиная с деструкции греческой философской понятийности, возвращая теологию к раннехристианским истокам, он выступает как религиозный мыслитель, но выстраивает более широкий проект конца философии как таковой — деструкции греческой, средневековой и современной метафизики и возвращение к основным вопросам историчности бытия. Это философский путь, на котором Хайдеггер использует павловскую критику эллинской мудрости, мистическую *via negativa*, лютеровскую критику теологии славы аристотелианской схоластики и шлейермахеровский антиметафизический пафос. Хайдеггер-онтолог интересовался не только негативным, критическим моментом у своих любимых религиозных мыслителей, но их глубоким позитивным анализом исторической природы изначального христианского жизненного опыта. Он рассматривает христианский опыт как реаль-

ность тайны, кайроса, Парусии и использует эти темпоральные моменты как специфическую онтическую модель для построения непосредственных онтологических категорий, которые могут стать новым началом феноменологической онтологии.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
2. *Хайдеггер М.* Введение к: «Что такое метафизика?» // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 27–36.
3. *Heidegger M.* Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt a/M., 1995. S. 303–345.
4. *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt a/M., 1995. S. 3–160.
5. *Buren J. van.* Martin Heidegger, Martin Luter // Reading Heidegger from the start. N. Y.: State Univ. of N. Y. Press, 1984. P. 159–174.
6. *Buren J. van.* The Young Heidegger. Bloomington (Indianapolis), 1994.
7. *Hart D.B.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004.
8. *Jung M.* Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: zum Verhaeltnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger. Wuerzburg: Koenigshausen u. Neumann, 1990.
9. *Kisiel Th.* Heidegger (1920–1921) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show // Reading Heidegger from the start. N. Y.: State Univ. of N. Y. Press, 1984. P. 175–192.
10. *Sheehan T.* Heideggers «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920–1921 // The Personalist. 1979. Vol. 60. Los Angeles, Univ. of Southern California. P. 312–324.

Примечания

- 1 *Hart D.B.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004. P. 30.
- 2 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 2.
- 3 Там же. С. 21.
- 4 Там же.
- 5 *Хайдеггер М.* Введение к «Что такое метафизика?» // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 34.

- ⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 26.
- ⁷ *Heidegger M.* Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt a/M., 1995. S. 303.
- ⁸ *Ibid.* S. 304.
- ⁹ *Ibid.* S. 305.
- ¹⁰ *Ibid.* S. 333.
- ¹¹ *Ibid.* S. 309.
- ¹² *Ibid.* S. 327.
- ¹³ *Ibid.* S. 308.
- ¹⁴ Подробное исследование влияния Лютера на ранние работы Хайдеггера представлено в статье Дж. ван Бурена «Мартин Хайдеггер, Мартин Лютер».
- ¹⁵ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 38.
- ¹⁶ Там же. С. 87.
- ¹⁷ *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt a/M., 1995. S. 34.
- ¹⁸ «Ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 299).
- ¹⁹ См.: Заметки Хайдеггера на полях «Бытия и времени», где он уточняет характеристику бытия самого Dasein через априористический перфект: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы обратно при вопросе о сущем как таковом» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 441).
- ²⁰ *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion. S. 96.

Д.Р. Яворский

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ И НАУЧНОМ ДИСКУРСАХ

Dmitry Javorsky

Cultural universalism in theological and scientific discourses

In the paper theological and scientific discourses are regarded as symbolic representation of social totality. The author focuses on the theological representation of Christian universalism and the scientific representation of the secular universalism (so called “globalism”). First of them was represented by a theological monism (monotheism), Biblical genealogy, which reduced all nations to one ancestor – Adam, Christological dogma, which posed only one the Saviour for human race and a scholastic ontology, rejecting the self-organization of being. The secular universalism is represented by the naturalistic symbolism, when the totality of humankind is based implicitly on the thesis of the unquestionable unity of nature.

1. Социокультурная референция дискурса

Исходная посылка нижеследующих рассуждений состоит в том, что как теологический, так и научный (в новоевропейском понимании научности) дискурсы содержательно многомерны; то есть используемые ими концептуальные средства указывают на сложное референциальное пространство со множеством уровней. Поэтому утверждать, что теология и наука описывают и характеризуют только, соответственно, сверхъестественное и естественное сущее, значит допускать упрощение и отрезать себе путь к пониманию многогранности этих культурных явлений. Также недостаточным будет утверждение, что теология и наука только описывают и изучают собственные

предметы — их функциональность значительно богаче. Однако в нашу задачу не входит анализ всей референциальной и функциональной сложности теологического и научного дискурса; речь пойдет только об одном аспекте, но общем каждого из них.

В свете исходной посылки корректным является допущение, что одним из множества скрытых референциальных уровней теологического и научного языков является социокультурная реальность, которая репрезентируется ими в превращенном виде. Солидное обоснование этому допущению дают, с одной стороны, эпистемологический конструктивизм, а с другой, теория социального фетишизма: первый показывает, как язык не только отражает, но и конструирует реальность в сознании субъекта; вторая эксплицирует социальную функцию языка¹.

На мысль о социально-конструктивистских функциях языка (в том числе научного и теологического) наводит тот факт, что человеческое общество строится принципиально иначе животного коллектива (хотя оно в рудиментарной форме можно содержать и некоторые биологические механизмы интеграции). Решающим фактором интеграции здесь является не доминирование наиболее мощной особи, как у животных, а репрезентация коллектива как целого в сознании индивидов, его составляющих. Иными словами, если сплоченность животного коллектива обеспечивается по преимуществу наличием потенциальной угрозы насилия со стороны вожака по отношению к тем особям, которые были бы не прочь нарушить «правила игры», то уже самые примитивные человеческие сообщества основаны на вере во-первых, в органическое единство клана, во-вторых, в наличие инстанции, генерирующей и охраняющей это единство; именно этот незримый источник заменяет собой доминирующую особь. Принципиально важно, что источник единства (тотем) отождествляется с коллективом как целым; клан понимается как тело тотема.

В сущности, одно из базовых условий социальной интеграции — восприятие сообщества его членами не просто как агрегата индивидов (наподобие «теории общественного договора»), которая, правда, сама по себе представляет специфический идеологический конструкт), а как единого целого. Понятно, что эта целостность является системой отношений между индиви-

дами и по этой причине изначально не дана в восприятии (в отличие от самих индивидов), в то время как данность в восприятии является, по всей видимости, залогом онтологической укорененности. Следовательно, на первый план выходит проблема репрезентации социального целого.

Эта проблема разрешается так, что какой-либо предмет чувственной реальности олицетворяет, символизирует сообщество как целое. Таким символом единства может выступать животное (в качестве тотема), артефакт (эмблема, герб, флаг и т.п.) или фонема — слово, указывающее на коллектив как на целое («род», «племя», «народ», «человечество» и т.п.). Собственно, во всех случаях мы имеем дело с языком, то есть системой символов в их вещной или словесной форме.

Следует заметить, что приведенные выше соционимы, а также этнонимы не исчерпывают всего перечня словесных символов единства. Более того, они являются самыми примитивными и, по этой причине, наименее эффективными средствами репрезентации социальной целостности. По мере усложнения общественной структуры появляется необходимость в целых символических комплексах, решающих эту задачу. Наиболее ранними из таких комплексов являются космологические мифы. Описывая мир (или какую-либо его часть) как целое, они неявным образом указывают на социокультурную целостность, обеспечивая, тем самым, ее стабильность и воспроизводимость в каждом новом поколении. Можно сказать, что символические комплексы, описывающие реальность как целое, программируют определенный тип социокультурной целостности. Весьма неустойчивые непосредственные социальные связи в крупных социумах распались бы мгновенно, если бы не подкреплялись картиной мира, в которой само наличие таких связей преподносится как конструктивная составляющая космоса и неявно постулируется социо-космический изоморфизм².

Особой сложностью, детализацией, проработкой отличаются те символические комплексы, которые репрезентируют универсальный тип социокультурных целостностей (этому типу следует противопоставить партикуляризм, оберегающий ценности замкнутого сообщества и, при этом готовый мириться с самим фактом существования социумов, устроенных на иных

принципах). Универсализм тем или иным способом стремится представить все сущее как единое целое, которому на уровне социальной символики будет соответствовать человечество, не разделенное внутренними границами (кастовыми, этническими, религиозными, политическими). На наш взгляд, именно эта интенция объединяет теологический и научный дискурсы. Эта общность вовсе не удивительна, так как они оба сформировались в одном культурном метаконтексте — в христианской цивилизации. Однако концептуальные средства репрезентации и, соответственно, обоснования единства у них различны. Мы попытаемся эксплицировать эти различия и показать, по какой причине и как произошло вытеснение научным дискурсом теологического из центра на периферию духовной культуры Запада.

2. Христианский универсализм в теологическом дискурсе

Христианский универсализм, реализовавшийся в теологическом дискурсе, сформировался в римско-эллинистическом культурном котле, в котором универсалистские идеи уже получили первичную апробацию. В арсенал социокультурного опыта античности входили к тому времени и экуменический проект Александра Македонского, и космополитизм стоиков, и универсалистская имперская идеология и практика римлян. В согласии с античным универсализмом находился также иудаистический профетизм с его пафосом единения всех народов у престола Яхве³.

Важнейшими аспектами христианского универсализма являются: монотеистическая теология, ветхозаветная генеалогия, деиудаизированная христология и эkkлесиология.

Сложившийся в так называемом «позднем иудаизме» строгий монотеизм, пришедший на смену более раннему генотеизму (допускавшему существование множества богов, но предписывавшему поклоняться только одному), отрицал существование иных богов, кроме единого Бога — творца и повелителя мироздания и, таким образом, подспудно закреплял убеждение в сущностном единстве человечества. Если ранние библейские тексты, содержащие следы генотеизма, непротиворечиво сочетаются со своеобразным религиозным национализмом (Яхве —

бог Израиля), то поздние (например, Книга пророка Даниила — II в. до н.э.) утверждают ложность языческих (национальных) богов и, тем самым, подразумевают, что надо всеми людьми господствует один Бог, только язычники в силу неведения или греховного упорства не хотят признать Его своим господом. Таким образом, не только «избранный народ», но и язычники втянуты в божественный промысел, что побуждает рано или поздно пересмотреть отношение к границам, разделяющим людей.

Библейская генеалогия возводит родословные всех народов к одному корню; единство всех людей в Адаме своеобразно выражает универсалистскую установку. Примечательно, что в Ветхом Завете «избранный народ», хранитель библейской традиции, рассматривается как ветвь на древе человечества, что дает возможность преодолеть пережитки трайбализма и национализма, которые, правда, некоторое время еще дают о себе знать, и даже в пророческой литературе⁴.

Христианство вычищает остатки партикуляризма из библейской традиции, хотя этот процесс также не шел прямолинейно, о чем свидетельствуют те фрагменты евангелий, где Иисус говорит о своей миссии как об узко национальной⁵. Церковная христология, основы которой были заложены в посланиях апостола Павла, постулирует единство человеческой природы, сотворенной Богом, претерпевшей пагубные последствия грехопадения, искупленной смертью Мессии и восстановленной путем соединения с божественной природой во Христе. Все последующие христологические споры о соотношении двух природ — божественной и человеческой — в личности Бога Сына уже подразумевали единство «человеческой природы».

Социальной формой христианства становится вселенская Церковь, обустроивающаяся поверх этнических и политических барьеров, поскольку больше «нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3; 11). Правда, следует заметить, что новозаветный универсализм едва ли предполагал позитивный социокультурный проект; обостренные эсхатологические ожидания ранних христиан делали его просто бессмысленным. Церковь была скорее прибежищем для тех, кто оставил свои локальные социальные ячейки и, тем самым, приобщил-

ся к вселенской общине верных. Только превращение христианства в идеологическую опору Римской империи поставило вопрос о том, как придать эсхатологической (то есть пребывающей «по ту сторону» истории) общине черты универсальной организации в рамках истории.

Решение этой задачи осуществлялось путем синтеза христианской религии и имперской идеологии на фоне эллинистической философии. Историософия Евсевия Кесарийского, придворного историографа императора Константина Великого и автора первой церковной истории, а также Блаженного Августина в купе с неоплатонической теологией Оригена, александрийской богословской школы и Ареопагитик очертили контуры символики христианского социокультурного универсализма. В этом грандиозном синтезе мистерия священной истории была согласована с гармонией античного космоса; и все это вместе выражало новую эсхатологическую интенцию объединения человечества в лоне Вселенской церкви. Однако не всеми христианами был одобрен этот замысел: негативной реакцией на него стало оформление монашеского движения, которое по времени совпадает с огосударствлением церкви⁶. Настороженное отношение к политическому универсализму сохранилось в восточном христианстве до сих пор.

Особенно изощренную проработку христианский универсализм получил в западной, латинской теологии. Само ее появление связано с формированием Католической церкви — уникального образования не только в религиозном, но и в социокультурном смысле. Католицизм как культурно-историческое явление по существу был инициирован так называемый «ключевой реформой» XI в., коренным образом преобразовавшей западное христианство⁷. В ходе реформы, решающую роль в которой сыграл папа Григорий VII, церковь Запада превратилась в интегрированную общеевропейскую корпорацию, обладающую не только мощным идеологическим влиянием, но также солидными экономическими и политическими ресурсами. И если в ранее средневековье западная церковь в основном сохраняла эсхатологические установки раннего христианства, и церковная община рассматривалась как ковчег спасаемых в бушующем мирском море, или «град Божий» в окружении

враждебного и гибнущего «града земного», то в пореформенный период «оборонное сознание» уступило место экспансионизму. Бурное развитие религиозного искусства, богословской науки, образования, а также мощный крестonosный Drang nach Osten представляют собой различные стороны этого экспансионизма.

Разумеется, интеграция европейских народов под эгидой Католической церкви, а также стремление расширить границы ее влияния на всю ойкумену должны были быть закреплены и обоснованы символически, мировоззренчески. Эту задачу решала средневековая схоластика.

В ходе длительных дискуссий по вопросам соотношения веры и знания, свободы и предопределения, единичного и общего выкристаллизовалась более или менее устойчивая теолого-метафизическая конструкция, которую можно рассматривать как символическую модель, репрезентирующую принципы социокультурной целостности «цивилизации средневекового Запада» (термин Жака Ле Гоффа).

Разумеется, в основе этой конструкции лежали основополагающие догматы христианства: бытие сотворено из ничего; Творец бытия всемогущ, всеведущ и благ; человек – совершеннейшее из творений, претерпевшее отчуждение от Творца и нуждающееся в искуплении первородного греха; человечество искуплено крестными страданиями Сына Божия Иисуса Христа; сообщество взывающих спасения – Церковь, силой Святого Духа удерживаясь в истине и единстве, неуклонно движется ко Второму пришествию и Страшному суду, где праведников ожидает торжество и вечное райское блаженство, а грешники будут посрамлены и обречены на вечное проклятие и адские муки.

Однако в этих догматических рамках были подняты и решены вопросы, определенным образом конкретизирующие многие положения церковной доктрины. Прежде всего, различными способами отрицалось имманентное единство сущего, самодовлеющая гармония космоса. Поэтому платонизму, склонному рассматривать космос как гармоничное целое, противопоставляется аристотелизм, в большей степени тяготеющий к онтологическому плюрализму⁸. Зрелая схоластика кладет в основу своих онтологических построений принцип индивидуации, отказываясь, таким образом, от христианско-неоплатонической

трактовки многообразия мира как отступления от изначального единства⁹. Фома Аквинский прямо утверждал, что «различие и множественность вещей исходит из намерения первого действующателя, а именно — Бога»¹⁰. Иными словами, Бог сразу сотворил мир таким, что согласование его частей попадает в компетенцию самого Творца.

Проблема веры и знания также решается с учетом этой установки. На наш взгляд, благочестивый фидеизм не мог быть единственным фактором торжества формулы *credo, ut intelligam* («верю, чтобы знать»). Здесь к той же цели движется латентная логика иного свойства: знание в субъекте предполагает наличие соответствующего ему порядка или закономерности в объекте; приоритет знания над верой в гносеологии неизбежно породил бы такую онтологию, в которой бытие оказалось бы подчиненным своим собственным законам, помимо божественного промысла. Таким образом, гармонизируя изначально множественное сущее, Бог упорядочивает и знание о нем при помощи откровения, недоступного критическому контролю разума, но подлежащего доверчивому принятию.

В этом же духе был разрешен спор между номиналистами и реалистами. Приоритет общего над единичным, отстаиваемый реалистами (что подразумевается в утверждении о первичном — «ante res» — существовании универсалий) структурно связан с установкой на холизм имманентистского толка. Если структуры всеобщности существуют сами по себе, тогда нет необходимости в божественном промысле, каждое мгновение собирающем единичные вещи в гармоничный космос. Поэтому чистый реализм не мог удовлетворить плюралистическую установку средневековой католической теологии. Равным образом, и крайний номинализм был неприемлем для теистической символической модели, так как утверждал онтологический приоритет единичного, подразумевая, что бытие может существовать и в таком виде. Весьма красноречивой, в этой связи, выглядит известная тенденция совмещения номинализма с концепцией самоорганизации. Таким образом, крайний номинализм также как и его противоположность тяготеет к имманентизму. Поэтому средневековая западная теология приходит к сбалансированной комбинации реализма и номинализма, каковую предложил томизм¹¹.

Следует обратить внимание на тот факт, что всякая попытка описать сущее как целое, обладающее имманентной гармонией, навлекала на себя подозрение в отступлении от церковной доктрины. Только в Новое время эта линия теологии будет названа пантеизмом, но уже в средние века она подвергалась критике. Ярким примером этого служит трактат «О природе» Иоанна Скота Эриугены, положения которого неоднократно осуждались поместными соборами еще при его жизни, а спустя почти четыреста лет подверглись осуждению самим Папой. Удивительно то, что католическая цензура точно отслеживала и блокировала имманентизм, не имея четкой терминологии для фиксации такого рода интеллектуальных построений.

Эту поразительную точность можно объяснить тем, что сформированная схоластикой символическая модель в точности соответствовала как реалиям средневекового общества, так и задачам Католической церкви. В самом деле, феодальная Европа представляла собой конгломерат разрозненных политических единиц — уделов, связи между которыми были крайне слабы в силу натурального хозяйства, а отношения крайне обострены по причине непрекращающегося соперничества, подогреваемого как экономическими амбициями, так и самой идеологией феодального общества. В этой ситуации церковь видела себя в качестве объединителя Европы, а в отдаленной перспективе и всей ойкумены. Для этого она и противопоставляла христианский универсализм феодально-аристократической идеологии партикуляризма, которая уходила своими корнями в племенное прошлое европейских, «варварских» народов.

Католические интеллектуалы не только низко оценивали способность светской власти самой решить проблему феодальной раздробленности и непрекращающихся усобиц, но и утверждали эту оценку в общественном сознании, в том числе и посредством плюралистической метафизики.

3. Социокультурные импликации естественнонаучного дискурса

Стремительное, взрывообразное, по историческим меркам, изменение социально-культурного контекста лишило релевантности сложившуюся в западноевропейской средневековой куль-

туре символическую систему репрезентации социокультурной целостности. Откровенный провал крестоносного движения в XIII–XIV вв., новая волна экспансии со стороны исламского мира в XV–XVI вв., серьезные поражения Католической церкви в борьбе за удержание гегемонии в Западной Европе («авиньонское пленение пап»), вызвавшие, в конце концов, раскол католического мира (так называемую «Великую Схизму» 1378–1415 гг.), а затем и реформационное движение, окончательно лишившее надежд на религиозное единство даже Западной Европы (не говоря уже о Восточной) – все это явственно говорит о распаде «цивилизации средневекового Запада» и ограниченности интеграционного потенциала теологического дискурса.

Сохранение культурной целостности Европы, а также продолжение цивилизационной экспансии Запада могло осуществляться только в новой символической оболочке, неустанными поисками которой наполнен переходный период между средневековьем и Новым временем.

Было несколько претендентов на статус новой символической модели репрезентации социокультурной целостности. Предпринимались попытки вдохнуть новую жизнь в церковный теологический дискурс; примером такой попытки можно считать «вторую схоластику». Часть европейской интеллектуальной элиты апеллировала к античной символике, мечтая возродить Римскую империю в ее дохристианском виде. Другая часть лелеяла герметическую мифологию в надежде на трансконфессиональное религиозное единство.

Однако, как показала история, победителем из этих идеологических баталий вышла новая символическая система, выкристаллизовавшаяся в XVI–XVII вв.; символическая система, которую можно обозначить как «натурализм» и которая легла в основу дискурсивных практик новоевропейского естествознания, сохраняя этот статус (с некоторыми поправками на методологические повороты XX в.) до сих пор.

Скрытые от поверхностного взгляда аспекты научного дискурса уже подвергались внимательному анализу¹²; однако, за пределами исследовательского внимания еще остались многие рамочные и недостаточно отрефлексированные категории, среди которых наибольший интерес представляет «природа»¹³. Ведь, в сущности, новоевропейскую науку по аналогии с тео-

логией можно назвать «физиологией» (что, собственно, и означает «естество-знание»). В этом смысле понятие «природа» выступает для научного дискурса столь же фундаментальным, сколь понятие «Бог» для теологического.

Для экспликации социокультурного содержания понятия природы необходимо как минимум обратить внимание на то, что на заре Нового времени термин «природа» (*natura*), а также его дериваты, использовались для обозначения не только всего многообразия сущего, которое дано в ощущениях, но и антропологических универсалий метакультурного порядка («естественная мораль», «естественное право», «естественная религия» и т.п.). И если второй кластер значений прямо указывает на глобальную социокультурную целостность, конструирует ее символическими средствами, то первый, как кажется, имеет отношение только к познавательной практике и никак не влияет на социокультурные процессы.

Однако это не так. Сопоставление этих кластеров позволяет не только реконструировать «натурализм» как цельную символическую систему, составляющую контекст научного дискурса, но и выявить скрытое от поверхностного взгляда ее социокультурное содержание, своеобразно закрепленное при помощи фундаментальных концептов и концепций науки.

Прежде всего, обращает на себя внимание неявно вводимое представление о единстве природы. Сами поиски «законов природы» опираются на латентное предположение об их универсальности, то есть обязательности для всех моментов времени и точек пространства. Эта импликация становится более заметной на фоне средневекового понимания «природы». Давно замечено, что в средневековой философии слово «природа» использовалось для обозначения неповторимого комплекса свойств определенного класса вещей¹⁴. Тогда в подавляющем большинстве словоупотреблений речь шла не о «природе» как таковой, а о «человеческой природе», «божественной природе», «природе света» и т.д. Весьма примечательно то, что именно на заре новоевропейской культуры монистическая семантика «природы» вытесняет плюралистическую. Можно сказать, что на смену средневековой формуле «природ много, а Бог один (истинная религия одна)» приходи другая: «религий много, а природа одна».

Понятие природы образует центр символической системы натурализма, и вокруг этого центра образуется целая символическая галактика, решающая, в конечном счете, ту же задачу — репрезентацию универсальной социокультурной целостности. Важное место в этой символической галактике занимает концепция видового единства человечества. В условиях господства научного («натуралистического») дискурса эта концепция считается достаточным основанием против всякого рецидива партикуляризма, каковым, например, признается расизм. Примечательно то, что эта концепция является объектом защиты со стороны мирового сообщества. В Декларации Комитета антропологов ЮНЕСКО, принятой в 1950 г., прямо говорится: «Ученые, как правило, признают, что современные люди принадлежат к одному и тому же виду *homo sapiens* и что они происходят от одного и того же предка»¹⁵.

В рамках символической системы новоевропейской науки весьма эффективно конструируются универсальные пространство и время.

Особого внимания, в этой связи, заслуживают географические карты. Как известно, координатные точки средневековых географических карт несли мощную религиозную нагрузку¹⁶. В дошедших до нашего времени западноевропейских картах VII—XIII вв. (так называемых «монастырских картах») ориентиром выступал восток, где средневековые картографы помещали рай. В центре карты располагали Иерусалим как место Гроба Господня, как наиболее сакральную точку Вселенной. Арабские карты того же периода ориентированы на юг и центральной точкой изображают Мекку. Географические карты — одно из самых красноречивых свидетельств того, что христиане и мусульмане в Средние века жили в разных, несовместимых друг с другом и противостоящих друг другу мирах. Но если мусульманские картографы не изменили своей религиозной традиции, то в истории европейской картографии уже в XIV в. начинаются глубокие трансформации: так называемая Каталонская карта 1375 г. игнорирует религиозные координаты, предпочитая им четкие указания направлений движения по компасу (следуя правилам навигационных карт — т. н. «портоланов»). Каталонская карта была первой картой мира, ориентирован-

ной не на восток, а на север. Революцию в картографии произвело открытие книг Птолемея, где предлагалось использовать координатную сетку из параллелей и меридианов для вычерчивания географических карт. На основании картографических принципов Птолемея, но с учетом новых географических открытий в 80-е гг. XV в. в Западной Европе появляются географические карты, где религиозные ориентиры уступают место сугубо «природным»: полюсам и экватору. С XVI в. географические карты нового образца доминируют. Они изображают мир, не разделенный религиозными координатами, а единый мир природы, где нет религиозных и культурных границ. Этот новый природный мир становится вместилищем для потенциального единого человечества, преодолевшего религиозную вражду. Таким образом, географические карты изображали единый, неразделенный мир природы, которой становился благоприятной средой для социально-культурной интеграции.

Исследования времени и поиски способов хронометрирования физических процессов также оказались вовлечены в решение социокультурных задач. Как известно, культурное время выполняет важнейшую задачу синхронизации деятельности индивидов и микроколлективов в макросообществе. Однако каждая культура конструирует собственное время, его отсчет, ритм, темп. Реализация социокультурного универсализма требует глобальной синхронизации. В ее основу кладутся процессы, считающиеся «естественными», природными, то есть не зависящими от субъективного произвола. В качестве «естественного» ритмического эталона издревле люди использовали небо, точнее — движение светил по небесному своду. Впрочем, небесные ритмы оставляют слишком много места для культурного произвола: разница в суточном движении солнца в разных частях Земного шара, а также выбор различных светил в качестве эталонов времени обусловили существенные расхождения в календарях и хронометражах разных культурных ареалов. Поэтому для унификации ритмического эталона в Новое время выбирается не только наблюдаемый, но и воспроизводимый экспериментально физический процесс — колебание, который был положен в основу работы механических часов¹⁷. Постоянство колебательных процессов позволяет выбрать рит-

мический эталон, не зависящий, как представляется, от времени и места его применения. А при его внедрении всегда можно апеллировать к тому, что его выбор «объективен».

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что сам по себе научный дискурс подразумевает определенное понимание реальности. Неявно утверждается, что эта реальность (реальность природы) объективно существует, в отличие от реальности культуры, которая, с этой точки зрения, есть не что иное, как проекция субъективных позиций. К тому же эта реальность является целостной, в отличие от реальности культуры, которой свойственно состояние разрозненности. Неоспоримость этих импликаций эффективно обслуживает как теорию, так и практику социокультурного универсализма, одной из исторических форм которого является современный глобализм.

Что же касается теологического дискурса, то сегодня он вынужден более или менее открыто признавать свой частный характер и либо соглашаться с правилами нового дискурса, вбирая в себя риторику мультикультурализма, экуменизма, толерантности, либо осознанно выбирать партикулярную позицию и критически дистанцироваться от универсализма.

Примечания

- ¹ Синтезом этих подходов является т. н. «социология символа» — методологический комплекс, с принципами и примерами применения которого можно ознакомиться в монографиях проф. А.И.Пигалева: *Пигалев А.И. Культура как целостность: (Методологические аспекты)*. Волгоград, 2001; *он же. Призрачная реальность культуры: Фетишизм и наглядность невидимого*. Волгоград, 2003.
- ² Эта проблематика своеобразно разрабатывается Питером Слотердайком в его «сферологии». См.: *Слотердаик П. Сферы. Макросферология*. Т. II: Глобусы. СПб., 2007.
- ³ См. о социально-политическом универсализме Древнего мира: *Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. Washington, 1966.
- ⁴ Пример причудливого сочетания универсализма и национального партикуляризма дает Книга пророка Исайи. Ср., например: Ис. 2; 1–4 и Ис. 14; 1–2.
- ⁵ См.: Мф. 15; 24 («Я послан только к погибшим овцам дома Израилева»), ср.: Мф. 10; 6.
- ⁶ См. об этом подробнее: *Флоровский Г.В. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Флоровский Г.В. Догмат и история*. М., 1998. С. 256–291.

- ⁷ Подробнее о социокультурном аспекте этой реформы см.: *Берман Г.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 93–123; *Розеншток-Хюсси О.* Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002. С. 422–456.
- ⁸ Пример такого противостояния — учение об идеях: если у Платона идеи выполняют функцию обобщения, генерализации (а, значит, интеграции) сущего, то у Аристотеля — индивидуализации, будучи формами единичных вещей.
- ⁹ Эта трактовка выразительно представлена у христианского богослова VII в. Максима Исповедника, см.: *Максим Исповедник.* Затруднение ХЛ (фрагмент 1304D–1313B) // *Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы).* М., 2005. С. 280–288.
- ¹⁰ *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть I, вопросы 44–74. Киев, 2003. С. 46 (вопрос 47, раздел 1). Почти в тех же словах он воспроизводит эту мысль в «Сумме против язычников» (II, 45); см.: *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Т. II. Главы 39–46 // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века.* М., 2005. С. 314.
- ¹¹ В отечественной литературе учение Фомы принято характеризовать как умеренный реализм. Однако его позиция дает возможность и для альтернативной характеристики. Поэтому дать точную оценку его учения в вопросе б универсалиях или не представляется возможным, или требует учитывать не только интеллектуальный, но и социокультурный контекст. В этой связи убедительной представляется позиция известного историка философии, медиевиста Мориса де Вюльфа, который в книге «Философия и цивилизация в Средние века» пишет: «в XII века дебаты закончились в пользу антиреализма» (*De Wulf M.* *Philosophy and Civilization in the Middle Ages.* N. Y., 1953. P. 57).
- ¹² Ярким, но далеко не единственным примером такого рода исследований является цикл работ М.Фуко, посвященных «археологии знания».
- ¹³ Весьма глубокие, интересные замечания по этому понятию есть у О.Розенштока-Хюсси (см.: *Розеншток-Хюсси О.* *Избранное: Язык рода человеческого.* М.–СПб., 2000. С. 469). Правда в его опубликованном наследии этот вопрос не получил отдельной разработки; развитие этих идей легло в основу нашего исследования (см.: *Яворский Д.Р.* «Природа» как символ единства: становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма в западноевропейской философии. Волгоград, 2007).
- ¹⁴ См. об этом подробнее: *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис», «натура»). М., 1988.
- ¹⁵ *Расовая проблема и общество.* М., 1957. С. 313.
- ¹⁶ См.: *Багров Л.* История картографии. М., 2004.
- ¹⁷ Колебание остается эталонным процессом и в атомных часах.

Е. Н. Ивахненко

НАУКА И РЕЛИГИЯ В РУССКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ: ОТ СТОЛКНОВЕНИЯ И КОНФЛИКТА К КОМПРОМИССУ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ

Eugene Ivakhnenko

Science and religion in Russian Enlightenment: from collision and the conflict to the compromise and interaction

The basic problem of article is a relation of religion and a science in Russian Enlightenment of XVIII century. The author tries to establish borders of conceptual space of the formed layer of Russian society of XVIII century in relation to its readiness and possibilities to carry out to assimilate the achievements of the European science

Article is subdivided on two parts. In the first part “external” influence which is connected, mainly, with secularization and state activity in this direction is shown. This interaction of the state and church, basically, promoted «scientismization» Russian Enlightenment. In the second part of article the author makes an attempt to comprehend the latent, “internal” interference of religious and scientific consciousness. Here are considered epistemological aspects, which finally have allowed to transfer another’s (till certain time – alien) the European learning in a wide context of Russian cultural life.

Research of these bases as the author believes, allows to find out the latent trajectories on which scientific and religious discourses of Russian century of Enlightenment were reconstructed – facing, clashing, entering the compromise, it is mutual additions each other and, finally, giving rise to something organic.

О проблемах формирования и становления российской науки написано множество интересных работ — монографий и статей¹, — однако в исследовательском поле остается немало скрытых и важных для понимания современников загадок. Одна из таковых — отношение религии и науки в русском Просвещении XVIII в.

Основной своей задачей автор статьи считает установление границ понятийного пространства образованного слоя русского общества XVIII столетия в пределах его возможностей осуществить рецепцию европейской науки. Что включалось, преломлялось и являло собой по одну сторону эпистемологической границы, а что оставалось по другую? Ответ на этот вопрос вовсе не прост и не лежит на поверхности истории, как т_ может показаться на первый взгляд. Здесь критически важно понять, что из себя представлял результат переплавки элементов европейской науки в тигле русской образно-языковой религиозной и аристократическо-дворянской культурной среды. Словом, необходимо вынести на поверхность и обозреть сложное переплетение научно-познавательного и религиозного контекстов того знания русских интеллектуалов, которое отделено от нас временной прослойкой двух столетий.

В первую очередь, следует отметить несколько лежащих на поверхности фактов. Это — последовательно увеличивающееся количество переводов и оригиналов естественнонаучных текстов европейских авторов и очевидный дефицит собственных исследовательских работ, отвечающих сложившимся к тому времени в Европе критериям научности. На этом фоне весьма заметен расширяющийся в течение столетия поток литературных, беллетристских и публицистических текстов, как будто популяризирующих достижения европейской науки и попутно «снабжающих» их мировоззренческими нравственно-этическими комментариями и выводами. Это обстоятельство не должно быть оставлено без внимания, так как оно служит отправным пунктом для движения вглубь, где таятся мотивы эпистемологических предпочтений и искомых понятийных границ.

Важно также отнестись с должным вниманием к тому соображению, что иноязыковые научные понятия могли быть приняты образованным классом, только будучи *реинтерпретированными*. Свет европейской науки, прежде чем проникнуть в русские умы, с необходимостью должен был пройти через эпистемологические оптики, преломиться в русской социальной, исторической и языковой действительности. Иначе говоря, то, что обозначалось в России XVIII в. как «наука», являло собой своеобразное «реинтерпретационное повторение» достижений

европейской мысли. Вполне резонно учесть и то, что основной преломляющей структурой в обозначенной «процедуре просвещения» являлось православное христианство, глубоко укорененное во всех слоях культурного наследия восьми предшествующих веков русской истории.

Таким образом, рассматривая отношение науки и религии в обозначенный период, следует выделить два направления влияния, которые условно можно обозначить как «внешнее» и «внутреннее». Из чего вытекает разделение текста статьи на две части. В первой части предпринимается попытка показать развитие «внешнего» влияния, которое определяется секуляризацией и тесно связано с доминантным огосударствлением — науки, образования и просвещения в целом. Это направление взаимодействия государства и церкви, в основном способствовало «наукизации» русского Просвещения (I). Во второй части статьи предпринимается попытка осмысления скрытого, «внутреннего» влияния, обращение к которому, по мнению автора, позволит более обстоятельно рассмотреть компромиссную сторону данного вопроса. Здесь следует искать искомые эпистемологические основания (когнитивные, ментальные, нравственно-регулятивные и др.), которые собственно и позволили в перспективе перевести чужую (и до определенного времени — чуждую) европейскую ученость в фактор, вполне органичный для русской культурной жизни. Исследование этих оснований важно и потому, что оно позволяет обнаружить сложные и скрытые от поверхностного взгляда траектории, по которым перестраивались научный и религиозный дискурсы русского века Просвещения — сталкиваясь, конфликтуя, вступая в компромисс и во взаимодополнение и, в конечном итоге, рождая нечто общее и органичное (II).

I. Секулярно-доминантная «наукизация» русского Просвещения

Деятельность власти со времен Петровских преобразований выстраивалась вокруг главенствующего принципа (доминанты) — приоритетного интереса государства и плотной всесторонней опеки им всей общественной жизни. Масштаб преобразований был таков, что их итогом стала замена всей

идейной основы русской государственности. Религиозно-церковный фактор в течение каких-то 20-ти лет был вытеснен из прежде традиционных сфер влияния. Тем самым были созданы «пустые пространства», куда хлынула западная культура с органичными для нее философско-просветительскими и научно-познавательными идеями и текстами.

По справедливому замечанию В.П.Филатова, судьба русской науки являла собой уникальный опыт ее существования в условиях отсутствия автономного социального пространства, а разнообразные «техники власти», «надзор и наказание», «логики цензуры» и т.п. оказывали на ход развития научного знания не менее серьезное воздействие, чем эксперименты или гипотезы². Так, окончательно укрепившаяся к середине столетия государственная доминанта просветительской опеки постепенно сформировала новое имперское осмысление политики, просвещения, образования, быта и не в последнюю очередь — науки. Применительно к ремеслам, профессиям и наукам в России устанавливалось и утверждалось то, что отвечало сложившимся на то время приоритетам имперской власти, к числу которых, в первую очередь, следует отнести первенство государственной пользы и порядка. Своеобразие понимания «всего полезного» подводило к формированию особого типа интеллектуальной всеядности в среде образованных русских людей того времени. В свою очередь структуры порядка (правления, образования, науки, всего строя мысли подданных и т.д.) выстраивались по лекалам представлений правящей элиты об имперской иерархии власти/знания.

Закономерным последствием выраженного стремления к интеллектуальной всеохватности (всеядности) стало распространение эклектизма, а доминантная и всеобъемлющая классификация инициировала поиски принципов упорядочения, которые выводились из официально признанной и утверждаемой метафизики.

Термин «наукизация», с нашей точки зрения, наиболее адекватно передает специфику притяжения европейской науки в России XVIII в. Во-первых, он указывает на подражательный характер первичной рецепции и поверхностное истолкование научного знания, во-вторых — на недостаточность собственных

наличных возможностей и средств (языка, интеллектуальной традиции, слоя ученых и т.д.) для его системного усвоения. В-третьих — на внешний центр диссеминации науки. В этом смысле, «наукизация» вполне коррелирует (в значении взаимосвязи, не предполагающей причинной зависимости) со словом «театрализация», которое Ю.Лотман использовал для характеристики дворянского быта и поведенческих форм высшего света в России XVIII столетия.

Особое значение в этой связи приобретает установление доминантной опеки имперской власти. Доминантная опека реализовывалась одновременно в трех направлениях: государственном законодательстве, церковной реформе и образовании. Произошло фактическое расчленение понятий «государство» и «государь». «Государство» постепенно стало ассоциироваться с имперскими учреждениями, образцом для которых стали служить институции Европы. Сама же Россия в представлениях правящей элиты стала все больше определяться как европейское государство.

Реформа церкви и реформа законодательства были изначально сориентированы на западноевропейские образцы. Для окончательного успеха подобного мероприятия требовалось — ни много, ни мало — изменить весь уклад жизни. Так и произошло на самом деле. В первую очередь, одним ударом была уничтожена судебная юрисдикция патриарха, устоявшая при Алексее Михайловиче, а само патриаршество заменено Синодом — по сути, министерством. Государственные и меркантилистские новшества были безоговорочно поставлены над церковными интересами.

Не удивительно, что столь радикальные действия власти, да еще и осуществляемые в столь широком масштабе, спровоцировали неоднозначные и не ожидаемые ею же последствия. Так, отмена патриаршества (1721 г.), по образцу европейских протестантских государств, во многом способствовала увеличению оппозиционных настроений в русском монашестве. Данному обстоятельству можно было бы не придавать большого значения, если бы не тот факт, что монахи тогда составляли основную часть грамотных людей России. Так, стремясь пресечь распространение *идейного* противодействия, Петр в 1722 г. велит отбирать у иноков в кельях бумагу и чернила. В это же время предваритель-

ная цензура вменяется в вольных типографиях Киева и Чернигова. Наряду с этим не следует забывать, что церковная организация в XVIII в. продолжала оставаться важной стороной русской действительности и одновременно не переставала выполнять в важные коммуникативные функции: в приходах оглашались царские указы, распоряжения — «полезные регулы».

Плотная государственная опека отчетливо проявилась и в *реформе образования*. Наряду с открытием Московской славяно-греко-латинской академии и Санкт-Петербургской академии наук в эпоху Петровских преобразований было задумано и частично реализовано создание сети учебных заведений («цифирных школ») в губернских и уездных центрах, а также при заводах и верфях. Но дело образования в первой четверти XVIII в. было поставлено так, что обязанности по содержанию светских школ возлагались на приходы и монастыри. Разумеется, духовенство, выдавливаемое государством на периферию культурной жизни, не проявляло сочувствия образовательным программам царя-реформатора.

Но не наука и образование сами по себе составляли центральный смысл мероприятий Петра. Они преимущественно рассматривались как союзники в утверждении «государственной пользы» во всех делах. Еще в начале столетия это понятие оставалось неразвитым и зачастую сводилось к пониманию ближайших утилитарных целей. В деле образования оно, к примеру, заключалось в стремлении за короткое время покрыть дефицит необходимых ремесел и профессий. Поэтому после смерти императора, уже в конце 1730-х гг., цифирных школ на местах почти не осталось, а в 1760—1770 гг. в программах государственных учебных заведений приоритет прикладных знаний был вытеснен приоритетом знаний предметов классического общеобразовательного цикла. Определенно, узость и отсутствие научной основы практикуемых представлений о государственной пользе лишила программу Петровских преобразований в области образования и науки возможности скорой и эффективной реализации.

Как уже отмечалось, устранение духа старомосковского православия из аристократических домов новой столицы впервые в истории России привело к созданию «свободного пространства». В освободившиеся «пустоты» хлынули культурные

потоки с двух сторон. Это — научное знание Запада и светская культура русского дворянства, первоначально представленная ядром гвардейских полков — офицерами, побывавшими за границей и оставшимися не у дел после Северной войны.

Определенную роль для создания нового образованного слоя населения сыграло разрушение Петром прежней иерархии родовитости. В окружение царя-реформатора входили не только выходцы из древних и знатных родов, но и представители простых сословий, а также полуродовитые иностранцы. Сословная принадлежность и вера стали менее значимы, чем способность служить на пользу общего дела. Последовательный защитник первенства родовитости М.М.Щербатов в «Повреждении нравов» писал: «Стали не роды почтенны, но чины и заслуги, и выслуги»³. Определенные шансы на повышение своего статуса давала мелкому дворянству и «Табель о рангах». Так, дослужившись до 8-го класса по службе гражданской, чиновник со всеми детьми причислялся к лучшему или столбовому дворянству. Но в то же время, не следует забывать, что преобразования проводились параллельно с весьма мрачным закабалением крестьян. Тем не менее, действия Петра и его администрации дали толчок творческой работе тех слоев общества, которые прежде не играли сколько-нибудь заметной роли в культурной жизни России.

Наиболее значимо особое положение дворянства проявилось в сфере науки и философии. Сама организация обучения в высшем учебном заведении в России ставила преподавателя в положение государственного чиновника, проводника государственной идеологии. Ему приходилось «кормиться» за счет преподавания того и только того, что дозволялось государством, — «школьной» философии и установленного свыше перечня наук. В этих условиях проявлять самостоятельность в выборе философских и литературных приоритетов — означало выказать свою неблагонадежность. То же можно сказать и о далеко идущих попытках самостоятельно сформулировать мировоззренческие выводы из научных открытий, например, из небесной механики Ньютона. Периодически возобновляемое изгнание из университетов (конец XVII — первая треть XIX в.) «вольномыслящих» преподавателей — прямое тому подтверждение.

Важно отметить, что положение дворянина существенно отличалось от положения преподавателей-иностранцев или государственных чиновников. Поэтому писательское творчество дворянского сословия выстраивалось под несколько иным углом по отношению к власти. Постепенно, к началу XIX в., оно все больше становилось оппозиционным и все больше обращалось к тем социальным, философским и естественнонаучным взглядам, от которых власть прежде заботливо отгораживала дворян-сочинителей. Дворянин, по выражению М.Щербатова — «гражданин мира»⁴. Ему не было нужды сообразовывать каждый шаг в своем образовании и сочинительстве с установками имперской власти. В той же мере на его интерес не могли оказать существенного влияния и церковные образовательные учреждения. Он был волен поступать в соответствии со своим разумением, в чем, к слову, и выражалась суть Просвещения — «Имей мужество пользоваться своим умом» (И.Кант).

Однако положения характерной двойственности не избежало и дворянское сословие. С одной стороны, на службе дворянин включался в отношения подчинения вышестоящему по Табели чиновнику. То есть, здесь он подчинен самой доминанте — идее «порядка», закреплённой в иерархии чинов и воззрений. С другой стороны, вне службы дворянское звание давало некоторое равенство (по чести) вхождения в сословие — на дворянских собраниях и в масонских ложах. Таким образом, неудача в продвижении по служебной лестнице могла компенсироваться в свободном (усадебном) сочинительстве. На примере М.Щербатова, А.Радищева, А.Болотова и др. хорошо видно, как работа над сочинением «в стол» являла собой своеобразную компенсацию за вынужденную оторванность от живого участия в государственных делах. В одних своих сочинениях тот же М.Щербатов выполнял заказ правительства, в других — занимал позицию независимого исследователя.

Само западное влияние на дворянскую культуру XVIII в. было также неоднозначным. Первоначально, в Петровское время, господствующим оставалось немецко-голландское влияние. В середине столетия при Елизавете и особенно Екатерине II устанавливается первенство «всего французского», в первой половине XIX в. заметно распространилось немецкое

влияние. В силу указанного фактора усвоение ученого наследия Запада зачастую было поверхностным и сопровождалось элементами экзотики и утопизма. Это была своего рода интеллектуальная игра, превратившаяся постепенно для ее участников в устойчивую поведенческую форму и даже в образ жизни — сначала для ближнего, а потом и дальнего по отношению к императрицам круга.

Так, Вольтер был самым популярным французским автором в России 60—80-х гг. XVIII в.⁵ Его почитали как философа, писателя, драматурга, остроумного безбожника, интеллектуала и оппозиционера. Само слово «вольтерьянец» обозначало представителя новых идей, в которых был растворен антиклерикализм и своеобразная «безбожная» привилегированная просвещенность. В этом своем качестве вольтерьянство в целом и общем совпадало с духом екатерининского правления. И хотя русская культура XVIII — начала XIX в. испытывала на себе влияние немецкой, английской и итальянской социально-политической и естественнонаучной мысли (прежде всего — С.Пуфендорфа, Г.Лейбница, Л.Эйлера, Х.Вольфа, Т.Гоббса, Ф.Бэкона, Дж. Локка, Д.Юма, И.Юсти, Н.Макиавелли), их влияние в тот момент времени значительно уступало французскому.

Открытая галломания власти подвергалась атакам с разных идейных позиций. Против нее выступали представители консервативного, либерального и даже демократического направлений русской мысли. Применительно к теме данной статьи, заслуживает внимание критика сменяющих друг друга модных идейных течений, предпринятая М.М.Щербатовым, который, вопреки расхожему мнению, вовсе не призывал к возврату к «старине», а вполне здраво предупреждал о невозможности изменить («переписать») обычаи и нравы так же быстро, как законы. Определенно, высказывание М.Щербатова следует распространить и на «потребление» околонуучных научных и псевдонаучных взглядов, активно воспроизводимых и столь же активно сменяющих друг друга в светских салонах Петербурга и Москвы. В сознании даже самых образованных и просвещенных людей России того времени нельзя было совершить тот же грандиозный скачок, который был совершен в культурных формах и поведенческих практиках.

К причинам распространения масонства в тот период следует также отнести возникшую потребность во внецерковных религиозно-нравственных принципах и установках. Значительная часть дворянства, чуждая старомосковских религиозных ценностей, но в то же время, отшатнувшееся от антицерковного вольтерьянства, находила свой интерес в масонских ложах — мартинистов, розенкрейцеров, иллюминатов, которые провозгласили чаемый синтез возвышенных общественных целей и уважения к религиозному чувству.

Ближайшим следствием по отношению к поверхностному и ритуальному освоению научного знания следует считать «наукизацию». Одним из проявлений «наукизации» следует считать эклектичное усвоение результатов европейской науки. Причем, русская эклектика, по подбору упорядочивающего метода и представлениям о ее основном носителе, несколько отличалась от эклектики европейской.

Как уже отмечалось, европейская наука, положенная на наличные условия и возможности интеллектуальной жизни России того времени, была первоначально поставлена в зависимость от представлений о «пользе» и «порядке», а в последующем (во второй половине XVIII в.) — от меняющихся приоритетов столичных салонов. Именно в таких условиях научное знание в России приобрело черты эклектичной данности и явленности. Русские мыслители не без основания и не из самоуничтожения называли себя «эклектиками». Смысл самого слова «эклектика», применительно к тому времени, никак не исчерпывался негативными коннотациями, которые принадлежат преимущественно столетиям XIX (как «пустые и бесплодные» нагромождения мысли) и XX (как «нарушающие принцип целостности, объективности и конкретности»)⁶. В значении русского Просвещения «эклектизм» есть собрание всего лучшего, созданного на данный период времени — «избирающее, что во всех писателях твердейше доказано» (В.Тредиаковский). Такое представление лишь частично совпадает с определениями эклектики европейских энциклопедистов (Дидро)⁷.

В этих условиях поиск принципа систематизации разнородных знаний являлся востребованной чертой умственной жизни эпохи. До Просвещения на протяжении многих веков

систематизацию знаний успешно осуществляла Библия. В отличие от Библии, энциклопедия с ее системным принципом способна упорядочить в себе огромный и все более разрастающийся массив знаний. Принципом упорядочения теперь служит известный всем набор букв — алфавит. Энциклопедия становится «Книгой Природы», где под одной обложкой можно собирать и постоянно дополнять самые разносторонние сведения о мире, накопленные человечеством. С позиций церковно-библейского упорядочения знания, Библия и Энциклопедия соотносятся как области сакрального и профанного. С позиций энциклопедистов, их детище имеет куда более значимые преимущества и соответствует духу эпохи. Так, если для постижения Священного Писания требуется «избранность», «прозрение» и «благодать», то для изучения и понимания содержания статей вполне хватает картезианской ясности и очевидности мышления. Энциклопедическая статья представляет собой короткое, но законченное сочинение, освещающее определенный предмет знания. Рядом могут быть размещены статьи, в которых представлены сведения о других предметах, весьма вероятно, тематически не связанных с прежним. Таким образом, целостность Библейских текстов, определяемая многовековой традицией интерпретации, сменяется набором небольших по объему законченных сочинений, содержание которых может и не пересекаться вовсе.

Но русский просвещенческий эклектизм отличался от европейского еще одним очень показательным допущением. Так, если на Западе в то время заведомо предполагалось, что гигантская работа по сбору, систематизации и сохранению разрастающейся предметно организованной науки распределялась между учеными и научными сообществами, исследующими отдельные предметные области, то в России еще не была до конца изжита надежда на возможность аккумуляции всего знания отдельной личностью. Данное весьма распространенное в России допущение следует считать условием (и последствием, одновременно) порождения своеобразной наукизированной всеядности, склонность к которой демонстрировали многие образованные люди того времени. Обозначенная тенденция способствовала в ряде случаев пренебрежению теми жанровы-

ми границами, которым строго следовали авторы научных трактатов на Западе. Типичным представителем наукизированной эклектики (и всеядности) был А.Т.Болотов⁸. Его наследие из так называемых «нетрактатных» произведений поистине огромно — тысячи статей, наставлений, писем и записок. Оно, по определению Венгерова, «умещается в 350 томах обыкновенного формата» и представляет собой знания, почерпнутые из самых различных областей: философии, литературы, истории, публицистики, педагогики, сельского хозяйства, архитектуры, медицины, экономики, метеорологии, пневматологии и т.д.⁹

На путях классификации знания, поиска ее основного метода и принципа выстраивалась и русская метафизика XVIIIв., которая развивалась в двух направлениях: естественнонаучном (Л.Эйлер, М.Ломоносов, Я.Козельский, А.Теряев, Н.Озерцовский, М.Панкевич и др.) и умозрительном (М.Данилов, В.Левшин, Д.Аничков, И.Кондорский, А.Белосельцев-Белозерский и др.)¹⁰

II. Границы эпистемологических возможностей русского Просвещения: блеск и нищета, столкновение и компромисс

Широко распространено мнение, что дело Просвещения может быть представлено как борьба секулярного с религиозным. Согласно такому представлению, отношение науки и религии представляется как процесс постепенного отвоевания у церкви пространства в пользу альтернативного «научного мировоззрения». Если следовать такому описанию, то распространение науки — всегда эквивалент успеху секуляризации. Есть все основания полагать, что подобное понимание проблемы, проговариваемое в терминах самого Просвещения (главным образом — французского), следует признать справедливым лишь отчасти. Оно эксплицирует лишь то, каким Просвещение хотело бы видеть собственное отражение в зеркале своих же представлений. Этому отражению явно недостает других, весьма значимых для характеристики эпохи, проекций. Особенно важно заметить то, что представленное таким образом внешне-наглядное и обратно пропорциональное соотношение «научного — секулярного» заслоняет от нас реальный процесс рецепции европейской науки в России XVIII столетия. Следует

констатировать: «коловоротное» движение русского Просвещения испытывало на себе влияние и более глубинных внутренних факторов. Речь должна идти не только (а в нашем случае — не столько) о столкновениях, но — о компромиссах, которые заключались в рамках религиозных и естественнонаучных воззрений русских интеллектуалов того времени.

Для прояснения весьма неоднозначной ситуации — ситуации одновременного отталкивания и притягивания друг к другу науки и религиозной веры — необходима реконструкция эпистемологических условий русского Просвещения. В этой связи важно определить местоположение границ, которые очерчивали понятийную культуру русского образованного класса в начале XVIII столетия, в ее возможностях к рецепции европейской науки.

Констатируем несколько общих соображений, определяющих своего рода отправную точку в предложенной исследовательской траектории.

Прежде всего — это констатации очевидного: российская наука не могла подняться до европейских высот на одних лишь собственных социокультурных, философских и естественнонаучных основаниях. Далее — обращение к материалам той эпохи подводит к фиксации непреложного факта: постепенное, от десятилетия к десятилетию, прибавление научных текстов европейских авторов и, на этом фоне, долго сохраняющийся недостаток собственных научно-исследовательских работ. При всем этом, получают широкое распространение литературные, беллетристские и публицистические тексты, в которых находят место достижения европейской науки, но, как правило, они снабжаются комментариями и выводами нравственно-религиозного характера. Уже сама по себе попытка целостного объяснения представленного набора констатаций, приводит к отказу от некритичного использования известных просвещенческих оппозиций — «религия-наука», «церковное — светское», «регрессивное — прогрессивное», «прошлое — будущее» и т.д.

Кроме того, следует иметь в виду, что Россия не переживала длительного и драматического периода секуляризации. Привносимое научное знание в XVIII столетии вовсе не сталкивалось с целостной теолого-сциентистской системой, поскольку

в русском православии таковая еще не сложилась. Но церковь и до того не претендовала на детальное знание устройства мира. Ее право на вмешательство ограничивалось своеобразной «духовной цензурой», которая распространялось преимущественно не на сами научные достижения, а на мировоззренческие выводы из них. Авторство таких выводов из науки, как правило, принадлежало не ученым-первооткрывателям, а толкователям, далеким от науки и европейской учености в целом.

Важно, следуя поставленной задаче, шире приоткрыть еще одно констатируемое обстоятельство, а именно — активное приобщение к европейским системам рационализма (способу мыслить по-новому) вызвало к жизни те накопленные резервы русской мысли, которые до того в истории отечественной культуры практически не были востребованы. Это соображение следует рассмотреть в одном ряду с установленным фактом — рецепция европейской науки в России во второй половине XVIII в. во многом осуществлялась под влиянием системного знания и метафизического учения Х.Вольфа.

Если же рассматривать становление науки и научного общества в России того времени, то со всей определенностью следует констатировать огромное влияние метафизики Х.Вольфа. Завоевав университеты Германии, вольфианство пришло в Россию, где оно оказалось весьма кстати, так как идеально подходило к теоретическому обоснованию российского абсолютизма. Но и для русских интеллектуалов система Вольфа стала чем-то вроде метафизического путеводителя в пространстве европейской науки, который вовсе не требовал немедленного отказа от «дезориентирующих» религиозных убеждений и взглядов. Отмерять степень антиклерикальности идеологии взялось само государство, повышая ее в одном случае и понижая в другом.

Известно, что Вольф обговаривал условия продолжения его академической карьеры в России при Петре I. Но после смерти императора (1725) переговоры были прерваны. Курс лекций Вольфа в Марбургском университете в 1736–1739 гг. слушал М.Ломоносов и по достоинству оценил в нем способность к «внятному и порядочному расположению мыслей»¹¹. Систематичность и доступность философии и научного знания, которые демонстрировало учение крупнейшего европейского ме-

тафизика XVIII столетия, составляли главный интерес к нему русского Просвещения. Даже первый русский учебник по философии был написан Г.Тепловым в форме изложения вольфианской системы¹². Для России вовсе не выглядели «плоским теоретизированием» такие вольфианские новшества, как то — приписывание неограниченных возможностей дедукции, подчеркивание значения правил логического вывода, математического метода или искусство доказательства. «Рутинными» эти познавательные принципы и приемы будут называться с завоеванных научных позиций следующего XIX в. В XVIII же столетии они, бесспорно, являлись оригинальными и критически важными для популяризации и становления научного знания в России.

Что же было такое в вольфианстве, что заставляло отдать ему предпочтение перед другими европейскими метафизическими системами? Прежде всего — включение в общую систему знаний (познаваемого) всего того, что считалось в природе божественным и сверхъестественным по происхождению. В переведенных к тому времени работах Х.Вольфа отчетливо просматривается новая и в то же время привлекательная для русского читателя формула — «всё имеет причину, для чего оно есть»¹³. В этом «всё» размещались и научные открытия, и околонаучные взгляды, и бытие Бога. Знание о Боге рассматривалось как вполне доступное человеческому разуму. Богословие в таком рационализированном виде становится чем-то вроде наукообразной «естественной телеологии», по выражению Е.Спекторского, — «наукой о том, как все возможно через Бога». Тогда как наука — физика, к примеру, — представляется «некоторым родом богословия», потому как своими выводами она призвана подводить к «высочайшим рассуждениям о Творце вселенной»¹⁴.

В обозначенном аспекте без труда можно разглядеть новое для России понимание возможного сосуществования науки и религии. Косвенным свидетельством чему служит тот факт, что уже само по себе чтение работ Х.Вольфа вводило русского читателя в замешательство и заставляло либо критически пересматривать свои прежние религиозные убеждения (находить предложенные формы компромисса с наукой), либо апеллировать к работам оппонентов Вольфа¹⁵.

Справедливости ради, следует заметить, что компромисс намечался и в рамках других мировоззренческих подходов. К примеру, Феофан Прокопович утверждал, что для *понимания* богословского рассуждения необходимы «два земные пособия — природа и наука; и два свыше даруемые — катехическое знание веры христианской и серьезное убеждение в божественности Священного Писания»¹⁶. Однако феофановский компромисс скорее следует рассматривать как симптоматичный, но вовсе не продуктивный по отношению к становящейся российской науке. Чего, к примеру, стоит его высказывание о том, что свидетельства соборов «имеют рядом с Писанием такую же силу, как эксперимент для опыта»¹⁷. Куда ближе по духу к вольфианскому компромиссу-содружеству представляется подход, продемонстрированный А.Болотовым, согласно которому Бог преисполнен знаниями (находится в состоянии «постоянного знания», «думания о вещественном мире») и может обратиться к частному рассуждению человека о вещах¹⁸.

Таким образом, с одной стороны, став официальной философской системой в университетах и в духовных учебных заведениях, вольфианство являло собой авторитетную систему знаний, которая оказалась наиболее подходящей для осуществления неконфликтной трансформации (в сторону рационализации) прежде ригористической и «обрядоверной» русской религиозности. С другой стороны, оно существенно усилило импульс к постижению европейской науки, первично исходивший еще от «ученой дружины» Петра I. Строгость и систематичность гносеологии, привнесенной в Россию Х.Вольфом, в итоге способствовала разделению натурфилософии на собственно философию и естествознание.

Теперь религия и наука стали представляться как сферы, которые хоть и различаются, однако не отрицают друг друга. В отмеченном обстоятельстве отчетливо просматривается еще одно эпистемологическое допущение, в границах которого и оказалось возможным неконфликтное в целом взаимодействие традиционного комплекса религиозных убеждений с мерами по привнесению «духа новой науки в университетскую жизнь»¹⁹. Известно, что учение Х.Вольфа, не отвергалось русской церковью, и, в то же время, оно не переставало быть порождением

западноевропейского рационализма. В глазах официальных властей, за ним закрепились репутация «благопристойного» (на фоне «безбожных» идей французских просветителей), что не в последнюю очередь, способствовало тому, что построение университета в России изначально было задумано и осуществлено по немецкому типу. Уже к концу столетия вольфианство прочно обосновалось в духовных семинариях, а богословские исследования с этого времени все чаще стали принимать наукообразную структуру и форму изложения.

По сути, вольфианство в России стало проводником инициированного «латынщиками» еще во второй половине XVII в. курса на силлогистический тип мышления и рациональное построение мысли в целом²⁰. Благодаря ему, стала распространяться логически непротиворечивая форма трактата — «новый» (для России) способ изложения и проведения научного исследования.

Как уже отмечалось, метафизика немецкого философа почти идеально отвечала на запросы абсолютизма. Поэтому вольфианство со временем стало своеобразным знаменем официальной академической мысли. Оно стягивало в единый философский контекст доминантное для власти представление о порядке. Поэтому, когда в первой половине XIX в. русская мысль обратилась к новейшим системам Шеллинга и Гегеля, в глазах чиновников, занимающихся образованием, этот интерес был воспринят как скрытая форма протеста, оппозиционное уместование.

В очерченных границах компромисса-сотрудничества научного и религиозного дискурсов усвоение достижений европейской науки осуществлялось весьма причудливо, по законам «коловоротного» движения эпохи Просвещения. Проникающие в Россию сведения о научных открытиях и теориях, вступали в «прямое» и «обратное» взаимодействие со всем сводом религиозных воззрений. «Прямое» воздействие включало библейскую эстетизацию выводов и достижений науки, «обратное» — физикалистскую интерпретацию Священного писания. Здесь мы можем встретить и вполне ньютоновское «Бог творит мир по законам природы» (А.М.Брянцев)²¹ и физикалистский «Шестоднев» — сотворение мира за шесть дней (И.Д.Ертов)²², и космическую утопию (Ф.И.Дмитриев-Мамонтов)²³ и другие причудливые научно-религиозные синтезы.

Особенностью подобных «синкретических» текстов являлось обязательное включение в них «мировоззренческих» следствий воспитательного, социально-утопического или нравственно-религиозного характера. Нравственные принципы, в свою очередь, служили своеобразным критерием притяжения или неприятия научных теорий и систем. К примеру, механицизм, когда вселенная уподоблялась большим часам, а Бог — «часовщику, качнувшему маятник», вовсе не представлялся правдоподобным. Причина неприятия заключалась в отсутствии позиции по отношению к существованию зла, а значит — в косвенном оправдании его оправдании и признании неизбежности его присутствия на земле.

Таким образом, эпистемологический синкретизм русской мысли выражался в стремлении авторов соединить умозрение и откровение с научными открытиями своего времени. Этот способ представлять свои взгляды на мир, хоть и был анахроничным по отношению к европейской науке того времени, все-таки его следует признать оптимальным первичным способом обработки почвы для взращивания адекватной рецепции научного знания, разумеется — применительно к наличным культурным условиям и обстоятельствам России XVIII в.

Результаты века русского Просвещения далеко не во всем оправдывали ожидания властей и общества, а в некоторых своих проявлениях они оказались прямо противоположны первичным их устремлениям. Доминанта секуляризма только открывала путь для потока научных знаний, определяла общие условия и возможности их проникновения в мир образования и культуры. Однако эти достижения европейской науки не могли быть усвоены без своего рода переплавки ментального слоя, где условия и возможности определялись не столько внешним действием власти, сколько внутренне сложившимся компромиссом-сотрудничеством научных и религиозных форм сознания. Именно эти ментальные процессы под определяющим влиянием европейской социальной и научной мысли демонстрировали стремление выйти из берегов, очерченных бдительной государственной опекой. Властное покровительство привнесенных рациональных систем служило неоднозначным фактором влияния. В одних случаях оно открывало шлюзы доверия

перед европейской наукой, способствуя «наукизации» русских дискурсов того времени, в других — ее неотступная односторонняя опека могла послужить дурную службу для дальнейшей репутации этих систем.

Так, со времени правления Екатерины II отклонение от вольфианского академизма расценивалось как несогласие с курсом правительства. Вследствие инерционности такого отношения «подозрительными» для властей в первой половине XIX в. становятся не только шеллингианцы (А.Галич, Д.Велланский, М.Павлов, Д.Веневитинов, В.Одоевский), но и первоначально увлекавшиеся немецкой философией славянофилы (И.Киреевский, А.Хомяков). В свою очередь и противники абсолютизма (В.Белинский) оценивали вольфианство не по его основному достоинству, а, преимущественно, с позиций политических. По этой причине, став частью не только официальной академической мысли, но и государственной идеологией, учение немецкого ученого и метафизика приняло на себя все позднейшие упреки в «рутинности» и «реакционности». Но, что и говорить, такого сурового приговора вольфианство, применительно к интеллектуальной истории России, не заслужило вовсе.

На практике рамки идеологии абсолютизма оказались слишком тесными, чтобы в них могли уместиться бурно развивающиеся направления русской мысли. Одни течения протекали в русле воплощения доминанты и даже ее обслуживания. Другие — восполняли дефицит тех ценностей, которые не находились в реестре доминантного влияния (масонство). Третьи — выстраивали свою идеологию на опровержении доминантных приоритетов (политический радикализм). Но важно заметить, что, вступая в литературную и публицистическую полемику, эти течения мысли вовсе не становятся на путь уничтожения друг друга. Их относительно мирное сосуществование обеспечивается сдерживающим всеприсутствием власти.

Вся совокупность перечисленных обстоятельств может быть положена в объяснение двойственных результатов эпохи Просвещения XVIII — начала XIX в. С одной стороны, эта эпоха оказалась наиболее благоприятной и эффективной в общекультурном значении, когда Россия сумела продемонстрировать в новой истории пример небывало быстрого развития государ-

ства, сумевшего, по выражению Ф.Степуна, на приказ Петра Великого «образовываться» ответить «гениальным явлением Пушкина»²⁴. С другой — «болезни роста» и увеличившийся социокультурный и интеллектуальный разрыв между основной массой населения и слоем образованных людей. Именно этот разрыв следует рассматривать как одну из причин трагических по своим последствиям социальных потрясений, первые симптомы которых отчетливо проявились уже в 60–80-х гг. XIX в.

Примечания

- 1 См.: *Кузнецова Н.И.* Социо-культурные проблемы формирования науки в России (XVIII — середина XIX в.). М., 1999; *Филатов В.П.* Образы науки в русской культуре // *Вопр. философии.* 1990. № 5. С. 34–47 и др.
- 2 *Филатов В.П.* Образы науки в русской культуре. С. 35.
- 3 *Щербатов М.М.* О повреждении нравов в России // *Щербатов М.М.* Соч.: В 2 т. Т.2. СПб., 1898. Стб. 164.
- 4 В начале XIX в. внук М.М.Щербатова, П.Я.Чаадаев, использует это выражение в качестве псевдонима.
- 5 Уже в 1759 г. русский читатель имел возможность приобрести вышедшее в Женеве 20-томное собрание сочинений Вольтера. См.: *Копанев Н.А.* Распространение французской книги в Москве XVIII в. // *Французская книга в России в XVIII в.* Л., 1986. С. 96.
- 6 См. ст.: *Эклектика* // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 789.
- 7 «Эклектик, — писал Дидро, — это философ, который решительно отбрасывает предрассудки... и отваживается думать самостоятельно... Эклектики скорее стремятся быть учениками человечества, чем его воспитателями...» (*Дидро Д.* Эклектизм. Осадная башня штурмующих небо // *Избранные тексты из Великой французской энциклопедии.* XVIII в. Л., 1980. С. 61–62).
- 8 А.Т.Болотов выпускал журналы «Сельский житель» (1778–1779) и «Экономический магазин» (1786–1789). Им на протяжении 50 лет велись и тщательно записывались наблюдения за погодой, а также делались системные помологические измерения — районирование сортов плодовых и ягодных растений. См.: *Бердышев А.П.* Андрей Тимофеевич Болотов — выдающийся деятель науки и культуры. 1738–1833. М., 1988.
- 9 См.: *Ронский С.М.* Вступительная статья // *Болотов А.Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков: В 3т. Т. 1. С. XV; *Блок А.* Соч. Т. 11. Л., 1934. С. 9.
- 10 *Артемяева Т.В.* История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996.

- ¹¹ *Сухомлинов М.* Ломоносов студент Марбургского университета // Русский вестник. 1861. Т. 31.
- ¹² *Теплов Г.Н.* Знание, касающееся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751.
- ¹³ *Вольф Х.* Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765. С. 18.
- ¹⁴ *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVIII столетии. Т. 2. Киев, 1917. С. 310.
- ¹⁵ *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996. С. 46–47.
- ¹⁶ Цит. по: *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII в. С. 48.
- ¹⁷ Цит. по: *Стефанович К.* Феофан Прокопович как канонист. М., 1906. С. 89.
- ¹⁸ Рассуждение о пользе Математики и Физики. Полезное увеселение на Месяц Генварь. 1762. С. 31.
- ¹⁹ *Зибен В.В.* К вопросу о теоретических источниках философии Христиана Вольфа // Уч. зап. ТГУ. Тарту, 1984. Вып. 693. С. 56.
- ²⁰ *Ивахненко Е.Н.* Эпистемологические основания и условия русской религиозности допетровского времени // (<http://tmp.iph.ras.ru/site/root/Site/papers/iva.html>)
- ²¹ *Брянцев А.М.* Слово о всеобщих и главных законах природы, говоренное... июня 30 дня 1790 года // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. М., 1952. С. 382.
- ²² *Ертов И.Д.* Начертание естественных законов происхождения вселенной. Т. 2. СПб., 1799. С. 19.
- ²³ См.: *Ф.И.Дмитриев-Мамонтов.* Дворянин-философ // Вопросы истории, религии и атеизма. М., 1956. С. 394–412.
- ²⁴ *Степун Ф.А.* Религиозный смысл революции // Современные записки. Париж, 1929. № 40. С. 435.

В.И. Стрелков

О ХРИСТИАНСКИХ МОТИВАХ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Vladimir Strelkov

The christian motives in modelling of history

This article is devoted to the christian legacy in later philosophies of history. It focuses on the feelings of the break of this world, which was so productive in the christian constructions of the historical process and which was reproduced in different secular or semisecular models of history later. These feelings made an impulse for the experience of sublime, which played an important in the large scaled theories of world history.

Со времен Э.Трельча [а на самом деле и гораздо раньше] известно, что грекам была неведома философия истории. Их мировоззрение было основано на совершенно внеисторическом и неисторическом мышлении, на метафизике вневременных законов¹. В этой своей отрицательной оценке историчности греческого философского сознания Трельч был, как нам известно, отнюдь не одинок. Ницше, Шпенглер, Кроче, Коллингвуд так или иначе высказывались в схожем духе. Можно соглашаться или не вполне соглашаться с подобной точкой зрения (мы как раз не вполне с ней согласны), но нельзя не признать, что она имеет безусловные основания для своего существования. И это при том, что Греция — родина не только самого термина «история», но и первых историографических текстов, авторы которых были озабочены тем, чтобы обеспечить им статус научности. В первую очередь речь тут может идти о Фукидиде. Достаточно обосновано признание того, что эта

аисторичность греческого культурного сознания проистекает из стихийного натурализма, который оборачивался и натурализмом историческим:

Сходны судьбой поколения людей с поколениями листьев:

Листья — одни на земле рассеиваются ветром. Другие

Зеленью снова леса одевают с прошедшей весной.

Так же и люди: одни нарождаются, гибнут другие².

В иудео-христианской традиции моделирование истории протекало существенно иначе. Для христианина история представляла собой нечто более серьезное, чем для античных греков — их главных идеологических оппонентов. Можно сказать, что она представляла для них сердцевину их верований. «...Понадобилось именно христианство, чтобы западное сознание озаботилось историей»³. В той мере, в какой религия является формой отношения между Богом и человеком, формой связи между ними (что видно из самого глагола «religare»), христиане всегда были историчны по преимуществу, ибо «сношение» с Богом для них протекает в пространстве и времени. Библия, как давно признано, есть в первую очередь книга историческая. Не случайно, что в течении многих столетий она была для христианского сознания основным источником сведений по истории. Сочинения античных авторов рассматривались (если они вообще были доступны для христиан) как нечто дополнительное, частное по отношению к общей канве всемирной истории, отраженной единственно в Священном Писании.

Дело, разумеется, не только в том, что описание истории одного народа — евреев, и одного человека — Иисуса Христа в виде соответственно Ветхого и Нового Заветов стало непосредственной основой для священной книги. Дело скорее в том, что само священное для христиан неразрывно связано с историческим. Священное событийно. Оно зиждется на нескольких событиях, вроде распятия или воскресения Христа, которые имеют конкретную привязку к определенному времени и месту. По крайней мере считается, что подобная привязка возможна, поскольку есть уверенность, что события Священного Писания действительно произошли в определенном месте и в определенное время. Эти события обладают статусом не только транс-

цендентным или символическим, но и вполне профанным, т.е. пространственно-временным. Священность в христианстве обусловлена историчностью. Священное мыслится тогда, когда признается, что оно действительно было в истории, что вне истории оно невозможно и немислимо. Для христианина в истории сочленяются, обретают плоть и кровь священное и профанное. История собственно и является таким местом встречи священного и профанного, в котором обнаруживается внятный для человека смысл того и другого. Без течения времени этот смысл не мог бы проявиться, т.е. не мог бы быть рассказан: описывается то, что имеет смысл. Вместе с тем и сам смысл оказывается возможен, если история реальна. История есть, таким образом, начало и конец Священного Писания как события встречи Бога с человеком, как арены и условия их общения.

Кроме того, первые христиане были озабочены тем, чтобы доказать древность своей религии, что можно было обеспечить именно отсылкой к истории. Их интерес к истории, следовательно, имел и вполне земной оттенок. При этом, раз начав двигаться в прошлое, христиане с неизбежностью приходили к началу мира вообще, человечества в целом, а не отдельных племен, народов и царств. Тем самым священный для христиан текст стимулировал универсальный подход к прошлому всего человечества. Христианство претендовало через свою специфическую обращенность к прошлому на знание о человеке вообще, о мире в его генетическом срезе. В свою очередь, это подводило к мысли о некоем божественном плане, присутствующем и реализующемся в мире, нацеленном на достижение существенной полноты бытия и полноты мудрости, которая возможна только в русле христианской религии. Такой план, предполагавший постепенность его реализации, стадиальность исполнения, требовал истории в качестве универсальной арены, на которой он только и мог осуществиться.

Наряду с целостностью сущностное понимание истории как встречи Бога и человека — главной исторической коллизии — предполагает и другой важнейший аспект — направленность истории. Смысл в иудео-христианской традиции (как, впрочем, и в аристотелевской) в первую очередь и означает цель. Вопросы о том, для чего произошло то или иное событие, к чему оно

ведет, на что указывает, составляют смысловой контур христиански мыслимой истории. Историческое событие может быть признано в этом качестве, поскольку оно что-то обозначает, на что-то нацеливает. Одно событие указывает на другое. Историческая событийность последнего обусловлена его корреляцией с первым. Предшествующая эпоха указывает последующую. Ветхий Завет указывает на Новый. Первый непонятен без второго и наоборот. Один период, одна история связаны с другими. Вместе они образуют единое целое — всемирную историю. Такая телеологичность истории предполагает ее единую и единственную цель, достижение которой должно означать и окончание самой истории. Отсюда — естественная эсхатологичность христианского понимания истории. Она должна иметь конец, иначе в ней не будет смысла. А если в истории нет смысла, если она случайна, подобна «куче сора», если она рассказана идиотом, то она не может быть и ареной взаимодействия Бога и человека. Их встреча не состоится. Ведь Бог не идиот. Не идиот и человек. Он способен обучаться, как Бог способен обучать. Встреча Бога и человека есть также и встреча учителя и ученика. История же оказывается своеобразной школой, воистину школой жизни. Страшный суд играет роль экзамена. Обучение заканчивается, начинается взрослая жизнь. Заканчивается история, начинается вечность.

Все эти требования христианского сознания можно было вполне реализовать только в рамках линейной модели истории. Не случайно церковь признала ересь попытку восстановления циклической модели истории, предпринятую Оригеном. Не случайно и то, что Августин недвусмысленно выступил против идеи цикличности, признав в ней (и не без основания) в сравнении с христианской мыслью одно из слабых мест языческого способа философствования об истории. «Философы этого мира, — пишет Августин, имея в виду античных языческих мыслителей, — полагали, что не иначе можно или должно решить.. спор, как допустив круговращение времен, в которые одно и то же должно постоянно возобновляться и повторяться в природе вещей, и утверждали, что и впоследствии непрерывно будут совершаться круговращения наступающих и проходящих веков, будут ли это круговращения в мире постоянно пребывающем,

или он, возрождаясь и погибая через известные промежутки, будет всегда представлять в виде нового то, что уже прежде было и что опять будет. Это — насмешка над бессмертной душой, и вывести ее из унижительного состояния даже в том случае, если она достигла мудрости, они решительно не могут: потому что она постоянно стремится к мнимому блаженству, но непрерывно возвращается к истинному несчастью. Ибо как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никому нельзя надеяться, потому что душа или по крайнему невежеству не знает, что ей в действительности угрожает несчастье, или несчастнейшим образом страшится его при обладании блаженством? А если она потом никогда не возвратится к несчастьям и от бедственного состояния переходит к блаженству, то, значит, бывает нечто новое во времени, не имеющее временного предела. Но почему в таком случае не то же бывает и с миром? Почему же не то же бывает и с человеком, созданным в мире? Почему бы ему в здравом учении не избежать каких-то мнимых круговращений?»⁴.

Августина, сколько можно судить, возмущала бессмысленность идеи исторического круговорота. Вечное возвращение одного и того же выхолащивает историю. Если человек представляет собой участника истории, в какой-то степени ее творца, то его исторические действия должны что-то изменять в его судьбе. Он должен в той или иной мере определять свое будущее. Историческое пространство должно быть пространством выбора индивидуальной судьбы. Иначе будущее окажется равным прошлому. Иначе будет проигнорирована уникальность каждого мгновения человеческого присутствия в мире. Августин ставит вопрос о свободе человека в истории. И ответ его — ответ всего христианства: без свободы определения человеком своей судьбы нет истории. Здесь и теперь сам человек решает свою участь. Подобный акт выбора в конкретном мгновении истории образует главное содержание последней. Историческая ткань образуется из индивидуальных решений, принятых как если бы в будущем не было бы ничего иного, как если бы именно сейчас решалась конкретная (и вечная) судьба данного субъекта. Здесь и теперь — это радикальные характеристики судьбы. И нет иного поля, где этот выбор мог бы произойти,

кроме истории. История, становящаяся совокупностью единовременных решений индивидуальных свободных волей, обязательна для свершения мира. История представляет собой поле неотчуждаемой ответственности личности, в которой последняя собственно и обнаруживает себя. История и творит саму личность, давая ей место, в котором она может обнаружить себя. Нельзя начать новую жизнь со следующего понедельника. Нельзя перенести решение на будущее. Есть настоящее — сфера истории, следовательно, сфера свободы, где выполняется любое будущее. Нельзя перенести ответственность за свое решение на судьбу. История есть область уникальных решений, неповторимых событий. Отсюда неустранимая напряженность исторического процесса, наполненность его смыслом, личная переживаемость истории. Важно и то, что история разрешается в какую-то новую конкретную реальность. Она не откладывается все снова и снова. Она имеет конец. Поэтому, в частности, столь дорога сердцу христианина эсхатологическая модель истории. Чтобы иметь смысл, история должна иметь конец. Если распятие и последующее воскресение Христа будет повторяться во времени несчетное число раз, то Священная история превратится в кукольный театр. Исторический процесс должен разрешаться во что-то, чем-то оканчиваться. Каким-то результатом, который нельзя отменить, переиграть, переделать. И в этом смысле — простить. Совершаемое в ходе истории предполагает итог, т.е. суд. История имеет смысл, и поэтому о ней можно и нужно как-то судить. Тем самым перед человеком открывались новые возможности реализации самого себя, просто даже открытия себя. Понятно то презрение, с которым отцы церкви относились к оппонировавшему им язычеству. «...Это презрение вытекает не из недостатка образованности, варварского безразличия к знанию как таковому, но из страстности, с которой эти люди, провозгласившие новый идеал знания и сталкивавшиеся с яростной оппозицией, трудились над переориентацией всей структуры человеческой мысли»⁵, — писал Р.Коллингвуд.

Открывшийся новый мир позволял разорвать круг времен, устранить его обратимость. Историческое время становилось линейным. Оно делалось результативным, наполнялось содержанием. Отныне время включало в себя уникальность мгнове-

ния. Христианство заимствовало ветхозаветную схему истории, включив в нее идею боговоплощения Логоса, распятия и воскресения Христа в качестве кульминации истории. Творение мира и, как следствие, появление человека становились вехами исторического процесса, имевшего свою уникальную логику и направленность. Мир (и человека) нельзя было творить все снова и снова. Сверхприродное бытие, вторгаясь в природу в виде истории, делало ее сопричастной абсолюту, позволяло описывать ее, опираясь на мерки, присущие первому, позволяло рождаться и уже не умирать.

История для христианина представлялась в высокой степени нарративной. Она должна была иметь фабулу и подводить к некоей кульминации. Она была призвана предоставить некий урок человеку. Повторение одного и того же выхолащивает саму возможность научения, ибо делает его ненужным. Все равно произойдет то, что должно произойти. Круговорот воспитывает не участника событий, а их наблюдателя, постороннего. Не свободного, но раба ситуации.

Одной из причин пристального внимания ранних христиан к истории было ощущение ими того, что что-то важное, даже решающее совершается в мире здесь и теперь. Что мир поистине совершается в их действиях и свидетельствах. Они чувствовали, что мир меняется, что рушится прежняя, привычная вселенная и рождается новая; видели, что мир еще не завершен и самое главное в нем не свершилось. Вместе с тем в нем предполагалось и единство, и преемственность. Такое обостренное переживание переменности бытия, его (бытия) становящегося характера в сочетании с идеей целостности исторического процесса представляется весьма продуктивным. Не случайно, видимо, что основное свое философско-историческое сочинение «О граде Божьем» Августин писал, будучи свидетелем падения Рима и будучи в качестве жителя Гиппона осаждаемым вандалами. Они переживали блаженство, по словам Тютчева, того, «кто мир сей посетил в его минуты роковые».

Нам представляется, что именно этот род продуктивного блаженства и является важным (но, конечно, не единственным) импульсом для создания философско-исторических концепций нового и новейшего времени. Разумеется, последние впитали в

себя идеи универсальности человеческой истории, возможности ее периодизации, обусловленной неким универсальным смыслом, в ней заложенным, что в значительной степени являлось наследием именно иудео-христианского взгляда на мир. Но нам представляется важным обратить внимание именно на тот экзистенциальный опыт непосредственного переживания разрыва непрерывности исторической ткани, слома механизма истории, переживания сингулярности собственной жизни в ее сопряженности с жизнью мира, который несли в себе философско-исторически фрески эпохи патристики и благодаря которому отчасти объяснимо то постоянство, с которым мыслители нового и новейшего времени обращались и обращаются к универсалистским проектам описания истории как таковой, ее логики, движущих сил и всеобщих законах. И в самом деле, критическая философия истории, ориентирующаяся на вопросы, касающиеся выяснения условий истинности высказываний или объяснений, имеющих место в историографических текстах, не удовлетворяет ни читателя, ни самого автора такого рода текстов. Постмодернистская философия истории, при всей оправданности ее проблемного горизонта, включающего прежде всего анализ лингвистической составляющей историописания, также не в состоянии устранить иные интересы субъекта, озабоченного теорией истории. Теоретики истории постоянно испытывают потребность возврата к конструкциям, которые, с точки зрения критической философии истории, не могут быть оправданы и признаны универсальными. Тем не менее постоянство такого рода возврата (даже на примере англоязычной философии истории — в лице, например, Фукуямы или Хантингтона) требует объяснений. Одно из них — востребованное наследие христианской философии истории, основанное на опыте возвышенного, опыте встречи с катастрофой, крушением мира. Поскольку мир не перестает рушиться, вселенная человека не перестает демонстрировать свою уязвимость, постольку универсальность историософских схем и моделей, касающихся истории в целом и человечества в целом, не медлит со своим появлением.

Говоря более современным языком, спекулятивная философия истории нового времени возникает по поводу некоей травмы (крушения старого мира) и представляет собой особый

способ преодоления этой травмы. Опытом такого рода преодоления она отчасти обязана историчности христианского сознания. При этом совершается особого рода забвение прошлого, т.е. такое, в котором парадоксальным образом важную роль играет именно историческая память. В ходе наших попыток жить с утраченным прошлым, т.е. прошлым о котором мы твердо знаем, что оставили его позади себя, мы выстраиваем новую реальность, новую конфигурацию событий. Философия истории есть в этом смысле оформление некоего возвышенного опыта. Такого рода опыт представляет собой «своего рода восторженный ужас, своего рода спокойствие, окрашенное страхом... Его объект — возвышенное»⁶. Возвышенное означает преодоление, отделение от объекта ужаса. Он нам уже не угрожает. Поэтому страх наш в значительной мере искусственен. Мы диссоциированы от этого объекта. В историческом же контексте мы дистанцируем себя от прошлого, рухнувшего мира посредством новой схемы истории этого мира. Такого рода схема, в которой наша травма утраты преемственности с прошлым сама оказывается включенной в новую (предположительно более полную и истинную) структуру истории.

Примечания

- ¹ *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 17–18.
- ² *Гомер.* Илиада. Песнь 6, стихи 146–149.
- ³ *Butterfield H.* Writings on Christianity and History. N. Y., 1979. P. 112.
- ⁴ *Августин Блаженный.* Творения. СПб.—Киев, 1998. Т. III. Кн. XII. С. 530–531.
- ⁵ *Коллингвуд Р.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 51.
- ⁶ Цит. по: *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 457.

С.Е. Туркулец

ВЕРА КАК ДУХОВНАЯ ЦЕННОСТЬ В РЕЛИГИОЗНОМ И ПРАВОВОМ СОЗНАНИИ

Svetlana Turkuletz

Faith as a spiritual value within religious and legal consciousness

The paper represents analysis of faith as a cultural universal. The author briefly describes philosophical, religious psychological and theoretical-legal approaches to the understanding of faith. Particular attention is drawn to considering faith within the context of religious and legal consciousness research. The author maintains the idea that faith phenomenon is the factor which is capable of uniting law and religion.

Веру как универсалию культуры можно рассматривать с разных сторон, выделять в ней различные аспекты. Например, с точки зрения философии, вера является гносеологическим феноменом, присущим любой форме познания. Особенность веры в этом смысле заключается в принятии субъектом познания в качестве истинного некоторого тезиса, который еще не доказан с достоверностью или принятии такого положения, которое принципиально не может быть доказано (вера как некая субъективная уверенность). С точки зрения догматического богословия, вера оценивается как благодать, даруемая свыше, не обеспечиваемая никакими добрыми мирскими и праведными делами, соблюдением всевозможных обетов и прочими «видимыми земными заслугами». О человеке, на которого снизошла благодать веры, не говорят «он верит», но — «он верует». С точки зрения психологии, вера понимается как специфический мотивационный фактор саморегуляции психических процессов, состояние внутренней уверенности в пра-

вильности собственной позиции, как ценностное переживание собственной правоты, необходимый компонент когнитивной активности.

В нашей статье мы обратимся к анализу феномена веры, используемого в качестве познавательного инструмента такими формами общественного сознания как религиозное и правовое сознание. Основная гипотеза нашего исследования заключается в том, что и религия и право создают своеобразные проекты человеческого существования, а вера весьма эффективно служит данной цели.

И.А.Ильин в своей книге «Путь духовного обновления» феномену веры уделил значительное внимание, посвятив ей первый раздел своего произведения. Процесс духовного формирования и возрождения должен начинаться с веры. Именно так определил И.А.Ильин место и роль веры в жизни человека. «Есть у нас довольно распространенное воззрение, будто люди могут прожить жизнь без всякой веры и будто «образование», а в особенности «научное образование», — несовместимо с верою. Образованный человек, думают люди, не может верить: он слишком много «знает»; и «самое существенное» он уже «понял»; так, например, он знает, что все совершается по законам природы и что эти законы природы рано или поздно будут изучены; во что же ему еще верить? Сущность культуры и прогресса сводится к следующему: *идет просвещение, а вера уступает и исчезает*»¹.

Далее И.А.Ильин отмечает, что не всякая вера является верой в Бога. Человек может верить в то, чем он дорожит или чему он служит, то есть в то, что составляет предмет его желаний и стремлений. «Люди обычно думают, что «верить» — это то же самое, что «признавать за истину». На самом деле это не так: вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное»².

Словно продолжая идею И.А.Ильина, Мел Томпсон утверждает, что «Вера — это вопрос личной преданности и доверия. Вера человека не то же самое, что список вещей, которые он, по собственному утверждению, считает верными»³. Если человек верит во что-то, это предполагает внутреннее убеждение в незыблемость и значимость некоторых идеалов, если же речь идет просто об истинности чего-то, то это означает лишь то, что нечто является истинным, независимо от того, интересно

оно лично вам или нет. М. Томпсон приводит очень показательный пример: он сравнивает утверждения «Я верю, что Бог существует» и «Я верю в Бога». Первая фраза может быть понята, как логическое завершение дискуссии, но не предусматривает обязательное воздействие данного представления на личность. Второе же утверждение предполагает личное отношение к Богу, безусловно, имеющее определенную значимость для человека.

Религиозную веру можно охарактеризовать как особый тип гипотетического знания, который опирается на живой религиозный (субъективно мистический) опыт человека. «Есть же вера уповаемых извещение и вещей обличение невидимых» (Евр. 11; 1). Так гласит славянский перевод, а русский звучит так: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Абстрагировавшись от религиозного контекста, можно заметить, что вторая часть этого определения соотносима с верой ученого в правильность избранного им метода — что именно таким путем откроется ему то, что лежит за простой эмпирической кажимостью, за миром явлений. Первая же «половина мысли» св. Павла гораздо ближе подводит нас к собственно социально-когнитивной проблематике.

В самом деле, единичный человек не в состоянии разумом охватить весь спектр возможных следствий из тех социальных отношений, в которые он вынужден вступать. Немаловажную роль в формировании «правильной» социальной установки играет именно вера и выводимые из нее ценности. Известный исследователь проблемы веры У.Джеймс, например, пишет: «Вера — это уверенность в том, что с теоретической точки зрения еще может возбуждать сомнения; а так как мерилom веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам заранее. И действительно, это, в сущности, то же моральное качество, которое в практических делах мы называем мужеством»⁴.

Само по себе обращение к вере, согласно вышеприведенному утверждению, уже ставит социального субъекта перед выбором социально-этического характера: мужествен ли я достаточно, для того, чтобы рисковать, вступая в сферу социально непредсказуемых последствий своих действий («обличать

вещи невидимые»). А рисковать социальному субъекту просто необходимо, для его же собственной «безопасности», с целью достижения которой он и вынужден осваивать, «обживать» все новые и новые области прежде пугающего и враждебного социального бытия.

Человек испытывает потребность в единстве и связности окружающего его социального мира и своего внутреннего «духовного пространства». Вера, в частности, религиозная, дает человеку такую систему ценностей, с помощью которой он может «навести порядок» в себе и оптимизировать свои отношения с другими людьми в различных формах социальной коммуникации (например, в случае взаимодействий между единоверцами).

Религиозное познание в силу специфики своей предметной направленности (Бог как олицетворение неизведанного, непознанного, несказанного, трансцендентного и т.д.) имеет интимно «диалогический» характер. В силу самой специфики отношений Бога и человека классическая трихотомия познания («объект — субъект — средство»), обоснованная в рамках новоевропейского рационализма, в сфере религиозного познания весьма сильно модифицируется, а в отдельных наиболее крайних случаях (религиозный экстаз) почти вообще не просматривается.

Для верующего многократно подтвержденная во внутреннем мистическом опыте вера становится все более правдоподобной и постепенно со временем превращается в личностное сокровенное знание. («Верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так — что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11; 3).) Однако, пытаясь в дальнейшем, каким-либо образом выразить и обосновать такое знание, верующий обращается не к эмпирической проверке, что было бы конечно абсурдом. Ведь эмпирически обосновать веру — значит уничтожить ее, ибо вера и есть именно полнейшая безосновательность и бунт против эмпирического опыта (*credibile est quia ineptum* — верую, ибо абсурдно). Поэтому верующий вынужден либо строить собственную догматику, обосновывающую его веру или обращаться к накопленным в религиозном историческом опыте догматическим оправданиям его собственной веры. Как бы он ни поступил, процесс обоснования веры результируется в построении теологической (религиозно-метафизической) концепции.

Первоначальные реальные действия по обретению истинной веры, с которых верующий начинал свой путь по ее обретению, постепенно играют все меньшую роль, теряют свое значение. Наиболее ценным становится следование нереальной цели, т.е. либо неосуществимой вообще, либо осуществимой, но не с помощью этих действий. Достижение реальной цели можно подтвердить эмпирически, нереальной цели — не иначе как с помощью умозаключений, увязывающих внутренние или внешние состояния с догматами. В конце концов, выстраданное сокровенное знание, превращается в систему закорстевших догм, неукоснительное следование которым становится целью и смыслом существования человека.

В религиозном познании «объект исследования» (Бог) внутрисложен «субъекту» (верующему). Наблюдается определенное слияние гносеологических полей основных познавательных единиц (объекта, субъекта, средств познания). Выходит, что сам человек в своей индивидуальной, персональной целостности является неким «гносеологическим инструментом», средством познания. «Лишь себя субъект здесь может использовать в качестве средства познания, чтобы дать в себе же место для откровения Другого. Лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт. Но это, в свою очередь, означает, что — опять же, в отличие от классической парадигмы — человек в его субъективности в принципе не исключим здесь из акта познания, неотмыслим»⁵.

Как правило, веру и знание прописывают по разным гносеологическим адресам, подчеркивая в большей степени их различие. Однако многие исследователи вполне справедливо обращают внимание на их взаимосвязь и взаимодействие в едином познавательном процессе. А.Ф.Лосев, например, вообще считал, что вера по своей сути есть не что иное как знание. Он писал, что «или вера отличает свой предмет от всякого другого — тогда этот предмет определен и сама вера определена, или вера не отличает своего предмета от всякого другого — и тогда у нее нет ясного предмета, и сама она есть вера ни во что, т.е. не вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет наделен четкими признаками, резко отличающими его

от всякого иного. Но учитывать ясные и существенные признаки предмета — не значит ли знать предмет? Конечно, да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого многообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей есть знание»⁶.

Конечно, прямо отождествлять веру и знание было бы слишком поспешным. Однако и у религиозной иррациональной веры и у рационально-рафинированной науки и философии есть определенное сходство. Все они стремятся к открытию эйдетической, ноуменальной структуры мира, желают проникнуть за мир видимых явлений с целью достижения истинных смыслов, законов, состояний. Карл Ясперс, описывая особенности философской веры, замечает, что «в философствовании человек совершает прорыв своего естества, но посредством собственной сущности. То, что он в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера»⁷.

В определенном смысле религиозное восприятие мира по своим *функциональным* характеристикам вполне рационально. Хотя, конечно, разум и занимает здесь подчиненное положение по отношению к вере, которая не нуждается в логическом обосновании, а зиждется на эмоционально окрашенных представлениях и чувствах верующего. «Рациональность религии в том, что она дает целостную картину мира, определяет место человека в ней, предписывает ему основные жизненные цели и предоставляет средства их достижения»⁸.

Широко распространено мнение, что религиозная вера — неотъемлемый компонент религии, и что она является атрибутом религиозного мировосприятия, что везде, где есть последнее (религиозное сознание), оно обязательно включает в свой состав феномен веры. «На самом деле это далеко не так. Несмотря на то, что “вера” считается синонимом религии, только христианство начинает характеризовать себя словом “вера”»⁹. Язычник говорит «я умею» (могу договориться с духами, выполнить договор-культ), восточный мистик — «я знаю» (как пройти Путь, познать Высшую истину), иудей и мусульманин — «я исполню» (Заповедь, Закон или волю Пророка). И только христианин говорит «я верую».

Вера в христианстве связана с принятием откровения как высшего дара Бога. Однако откровение как некий способ познания (переживания) духовной реальности имеет место не только в рамках религиозного познания. Определенное и не последнее место оно занимает в прочих видах познавательной активности человека. Например, в процессе общения с наиболее близкими и дорогими нам людьми, когда происходит не повседневная, а так называемая «экзистенциальная коммуникация». Особенно характерно откровение может выражаться в процессе восприятия произведений искусства. Эстетическое восприятие имеет много общего с религиозным. Как и в акте религиозного восприятия, эстетически переживаемая действительность не пассивна. В процессе эстетического созерцания человек ощущает свое единство с чем-то более высоким, что более ценно и значимо, чем непосредственно окружающая его реальность. «Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом. Мы испытываем воздействие объекта на нас. Но одновременно мы сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте реальность как безличную, лишенную личностного центра самосознания»¹⁰.

Вернемся к христианской традиции. После широкого распространения идей Библии стало ясно, что как для верующих, так и для неверующих понимание мира коренным образом изменилось. Содержащиеся в Библии фундаментальные идеи философского плана не позволили остаться в стороне от их обсуждения практически никому из выдающихся мыслителей эпох Средневековья и Возрождения.

Человек рассматривается теперь не просто как фрагмент космоса, вещь среди вещей, а существо привилегированное, созданное Богом по своему образу и подобию. А значит человек — господин и повелитель всего, что создано для него. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт 1; 26). В силу создания человека по подобию Бога он должен изо всех сил уподобляться ему. «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев 11; 45).

Исполнить волю Бога, хотеть того же, чего хочет Бог, принять Божью волю как свою собственную и есть способ вознестись человеку выше всего тварного мира. Это и есть высшая добродетель человека.

В отличие от греческой философии, которая рассматривала веру с познавательной точки зрения, библейское послание призывает человека обрести истинную веру, не обоснованную доводами разума и суждениями интеллекта, и только так достичь высшего блага. Земная жизнь трактуется как преддверие жизни вечной. Главным ориентиром в «земном скитании» является Слово Бога, услышать которое и понять смысл может лишь человек, совершивший настоящий «подвиг веры».

Само название основных книг Нового завета — Евангелие — отображает устремленность к новому, еще только ожидаемому, к тому, что только должно свершиться. Известный итальянский исследователь истории христианства А.Донини поясняет, что в классическом греческом языке термин «евангелие» первоначально означал некое вознаграждение носителю доброй вести. Затем происходит приращение смысла и термин «евангелие» стал обозначать сам акт благодарения, жертвоприношения богам в знак признательности за сообщение о долго ожидаемом радостном событии. В отдельных случаях данный термин означал также вообще любое доброе известие или сообщение о предстоящем прибытии какого-либо известного лица¹¹.

Стоит отметить, что в эпоху непосредственного формирования христианской догматики (I–IV вв.), вера в скорое пришествие Спасителя и, соответственно, в скорый конец мира посредством Страшного Суда составляла основу всей религиозной жизни. Благая весть оценивалась как повествование не о далеких событиях, отстоящих от реального бытия людей в каких-то невидимых далях. Она духовно настраивала человека на ближайшую перспективу, осуществление которой можно увидеть в знаках реального, то есть ныне существующего века.

Можно отметить следующий факт: по мере исторического развития христианства в эпоху поздней античности, а затем и Средневековья, происходит своеобразная смысловая переориентация значения термина «евангелие» в его временном отношении: от постоянных ссылок на ближайшее ожидаемое буду-

щее и многочисленных попыток вычисления конкретного срока наступления «последнего дня» (в первые века становления христианства) до представления обо все более отдаляющемся от настоящего времени втором пришествии Христа (в зрелом Средневековье). Более того, в лице наиболее авторитетных отцов церкви проводится идея о невозможности человеку узнать «срок мира сего». Реальная перспектива конца света, требующая от человека практических усилий в приуготовлении к нему, сменяется программой духовного преобразования человечества в эсхатологических концепциях Средневековья.

Конечно, изменение представлений о времени земной истории человечества повлекли за собой и определенную переориентацию культовой программы христианского вероучения. Это потребовало обращения к основаниям самой веры, в результате чего и были сформулированы фундаментальные положения христианства (решения великих соборов IV–V вв.).

Однако истинно верующие рассматривают Евангелие не только как повествование о прошлых или будущих событиях (рождение Христа, его проповедь, пророчества о Царстве Божьем и т.д.), но и как насущный проект актуально-действенного преобразования их наличного существования. С этой точки зрения наиболее характерным фрагментом евангелического текста является Нагорная проповедь Христа (Мф 5; 1–7; 29), в которой в образно-аллегорической форме выражена данная установка. Нагорная проповедь представляет собой довольно многослойное в смысловом и ценностном отношении религиозно-поэтическое произведение. Здесь выражены не только основные моральные установки христианской доктрины, намечены общие цели человеческой жизни, но и воплощена целостная и завершенная программа деятельного участия человека в осуществлении своего предназначения. В реальном воплощении данного проекта вера играет исключительно важную роль.

Отличительной чертой средневековой христианской истории было представление о грядущем царстве, которое устанавливается в результате второго пришествия Христа. Если древние (языческие) народы помещали свой идеал (справедливости, блага, красоты) в прошлое и в своих многообразных

мировоззренческих моделях выражали скорбь об утраченном золотом веке, то христианская «благая весть» о будущем царстве явилась основой религиозно-нравственного обновления исторических воззрений людей.

Наиболее полно эта линия духовных исканий проявилась в творчестве Аврелия Августина (354–430 гг.), результатом которого служит его произведение «О Граде Божьем» (413–427 гг.).

Выдающийся русский историк Владимир Иванович Герье (1837–1919) в своем фундаментальном труде, посвященном Августину пишет: «Чтобы покончить с историческим прошлым язычества, нужно было открыть перед его приверженцами идеал лучшего *будущего*, на которое они могли возложить свои надежды и достижению которого посвятить свои силы. Таким идеалом и является у Августина *Божье Царство* (или Божий град) на место земного царства»¹².

Само понятие «Божий град» Августин заимствует из Псалтири, где оно неоднократно упоминается. Развивая содержание данного понятия, Августин говорит о гражданах (*cives*) не только земного, но и небесного града. Он сравнивает гражданство в римской республике (где народ посредством своих наиболее сознательных и ответственных представителей осуществлял власть) и небесном граде, утверждая, что Царство Христа есть достояние народа «республика, основатель и правитель которой Христос» (О Граде Божьем. 2. XXI).

Однако Августин идет еще дальше. Его «град Божий» не копирует евангельское «Божье Царство», которое наступит в будущем. «Августин совершает *проекцию* своего града в *прошлое*, охватывает в общем синтезе христианскую эпоху с дохристианской, переносит возникновение Божьего Царства от проповеди Христа к сотворению человека»¹³. В этом случае «град Божий» превращается в историческую идею, которая освещает не только земное, но и загробное существование человечества. Вера же в загробную жизнь души является краеугольным догматом христианства.

Развивая свое представление о граде Божьем, Августин переносит его возникновение еще далее назад во времени — за пределы сотворения человека. Здесь видно новое смысловое расширение концепта «Божьего града». Из средства описания

исторического процесса становления и развития человечества он превращается в способ описания космических вселенских процессов.

Таким образом, идею «Божьего града» Августин использует на нескольких смысловых уровнях: 1) для обличения конкретного римского языческого царства; 2) для раскрытия антагонизма между земными царствами вообще и «Божьим царством»; 3) для характеристики направленности хода всемирной (вселенской) истории человечества.

Августин проводит хронологическую параллель земных царств и Царства Божьего (понимаемого в этом случае как история патриархов).

Земные царства возникают в различных местах, но в силу тождественности людской природы процесс их возникновения одинаков (стремление к собственной пользе, удовлетворению страстей, возникновение междоусобиц, захват власти). Для Августина земное царство воплощается в двух наиболее важных и поэтапно сменяющих друг друга царств: на Востоке это Ассиро-Вавилонское, на Западе — Римское царства. На фоне истории восточных и западных земных царств Августин прослеживает жизнь Авраама, Иакова, Иосифа, Моисея и пр. праведников. Он утверждает, что историю этих царств, представляющих общину нечестивых ангелов и людей, необходимо рассматривать для того, чтобы искать от них убежища путем веры в единого живого Бога. Например, он проводит своеобразную параллель с историческим изгнанием царей и установлением свободы в Риме с одной стороны и с возвращением евреев из вавилонского пленения, с другой.

Описание земного царства необходимо Августину не только для того, чтобы раскрыть всю бездну греховности земной жизни людей и не только для того, чтобы показать святость и благость небесного царства. История земного царства интересует Августина своим завершением, своим концом. Именно та конечная цель, своеобразным средством достижения которой и является земное царство, наибольшим образом показывает всю разницу (противоположность) земного и небесного предназначения человека. Если земное царство служит способом достижения мнимого блага для отдельных людей, стоящих у

власти в их материально-телесном существовании, то назначение Царства Божьего в достижении вечного блаженства (вечной жизни) для всех праведников. «Высшее благо заключается в вечной жизни, высшее же зло — в вечной смерти»¹⁴.

Именно надежда на вечную благодатную жизнь, вера в пособничество Господа в достижении этого истинного блаженства и служит христианам опорой в их земном скитальчестве. «В этом своем скитании небесное царство пользуется земным миром, усматривая в нем отражение небесного мира, который есть истинный мир. И когда наступит этот истинный мир — не будет вовсе жизни смертной, не будет тела бrenного, отягощающего душу, а будет тело духовное, ни в чем не нуждающееся и во всем повинующееся воле духовной»¹⁵.

В понимании Августина Царство Божье имеет как бы две разделенные во времени неравные части. Основная часть его пребывает вечно на небе, существует изначально и предшествует сотворению мира, являясь вечным торжеством Божьей правды и праведности. Другая, меньшая часть, проявляется в мире как праведная церковь. Церковь, таким образом, является не просто частью мира, но делом Божественного Провидения. «Итак, этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного бога» (О Граде Божьем. 17. XIX.).

Для Августина важно показать, что церковь не просто приготавливает Божье Царство, но сама нуждается в благом преобразовании. Августин неоднократно подчеркивает, что наступление Царства Божьего связано с противодействием греховности («смертности») в рамках самой церкви. Не *настоящая*, а *будущая* церковь, преобразованная на путях святости и праведности, предназначена Божьей благодатью к спасению. Для Августина наступление Царства Божьего требует от верующего

человека непосредственного участия в преобразовании и улучшении церковной общины, постоянного и упорного труда в облагораживании ее земного существования, неустанного духовного противодействия различным ересям.

Особое внимание уделяет Августин вопросу о времени наступления Царства Божьего. Здесь он четко противопоставляет свою позицию многочисленным попыткам вычислить хронологические сроки «последних дней мира сего». Используя текст Святого Писания, он убедительно показывает, что по замыслу Бога никто из людей не может знать о времени конца мира. Поэтому и действовать в мире необходимо, не ожидая наступления его конца (Страшного Суда), а так, будто он уже наступает непосредственно. Другими словами, не иллюзии упования на будущую благодать Творца, но дело прославления Его благодати в настоящем должны лежать в основании поступков истинно верующих людей. В этой связи стоит отметить, что земная церковь, по мнению Августина, не есть царство небесное, но представляет путь к нему, то есть не *актуальное* состояние церковной жизни служит образчиком небесного благодатного царства, а *потенциальная* восприимчивость к преобразованиям на пути исполнения своего высшего предназначения (спасение человека) есть гарант выполнения земной миссии христианской церкви.

Идея Царства Божьего у Августина воплощает в себе попытку духовного осмысления судеб мира и человечества, попытку воссоздания полноценной философско-исторической концепции, объясняющей истоки земного мира и раскрывающей общую направленность его развития. Здесь в образной и духовно убедительной, хотя и религиозно-иллюзорной форме выражается проективность воззрений Августина.

Своеобразным развитием религиозно-философских исканий в эпоху классического Средневековья стало учение *Фомы Аквинского* (1225(1226)—1274) — выдающегося философа-схоласта. В 1323 г. он был причислен к лику святых римско-католической церкви, в 1567 г. признан ее пятым великим учителем. В 1879 г. в специальной энциклике папы Льва XIII учение Фомы было объявлено «единственно истинной» философией католицизма. Среди многочисленных произведений Фомы наиболее важным для нашей темы является «Сумма теологии» (начата в 1266).

Вполне в духе своего времени Фома утверждает, что мир создан и управляется Богом, который есть высший разум, держатель и спаситель. Человек — образ и подобие Бога, а, следовательно, наделен разумом, способностью к творчеству и волей. Высшее благо для человека — познание Бога, но т.к. человек был изгнан из рая и влачит ныне земное существование, то ему недоступно полное знание Бога. Человек по необходимости вынужден опираться на собственный опыт, осуществляя на свой страх и риск тот или иной целевой выбор. По мнению Фомы «выбор есть или желающий интеллект, или интеллектуальное желание» (Сумма теологии. I. 88. 3).

Здесь обозначена весьма важная идея: свобода выбора имеет две стороны — волевую (или желающую) и интеллектуальную (или познающую). Стоит отметить, что достойный выбор (т.е. выбор в соответствии с принятыми в христианской доктрине правилами и нормами, обязательствами и запретами) возможен только на основе единства данных сторон, в результате их проективно-творческого синтеза. Воля движет разумом, предписывая ему принимать решения, а разум движет волей, представляя ей соответствующие цели. Обе способности диалектическим образом сообщаются друг с другом. Однако в реальности своего предметно-материального существования человек далек от такого единства, и, следовательно, при выборе тех или иных жизненных целей вполне возможны девиации как в сторону благого, так и в сторону злого (противного Богу). «Свободное произволение равным образом относится к избранию благого и злого» (Сумма теологии. I. 88. 2). Вера выступает здесь в качестве критерия гармоничного синтеза воли и разума. Основательность данного синтеза обеспечивается искренностью и глубиной самой веры, ее праведностью.

Одной из задач христианской церкви как раз и является помощь человеку в его поисках благой цели, в направлении разума и воли человека к их творческому богоугодному единству. Для этого церковь использует всю мощь своего исторического и духовного наследия, где имеется богатый арсенал средств не только убеждения, но и принуждения человека к достойной жизни. Исключительно важную роль в этой связи играют, по мнению Фомы, не только нравственные, но и юридические законы.

Разбирая данный вопрос, Фома и создает свое учение о четырех видах законов: вечный (*lex aeterna*), естественный (*lex naturalis*), человеческий (*lex humana*) и божественный (*lex divina*). Данные законы служат определенными правилами, направляющими деятельность людей к общей благой цели. Необходимо также отметить, что в каждом из данных законов своеобразно преломляется то соотношение разумности и волевости, о котором было сказано выше.

Вечный закон — это предписания Божественного разума, которые неотделимы от Его воли. Содержание требований, воплощенных в вечном законе, тождественно творческому замыслу Бога. Это всеобщий миропорядок, выражающий Божественный разум в качестве верховного общемирового направляющего и абсолютного начала, правила или принципа. Не в силах человека охватить своим интеллектом глубину данного замысла. Однако сам факт существования сотворенного мира обязывает его подчиниться требованиям данного закона. «Вечный замысел божественного закона и есть вечный закон, предназначенный Богом для управления предызвестными ему вещами» (Сумма теологии. I. 2. 91. 1).

Естественный закон действует по отношению к созданным Богом тварям. Согласно данному закону вся богосотворенная природа, во всей совокупности разнообразных природных существ, в силу присущих им свойств направляется к достижению тех целей, которые обусловлены обстоятельствами их собственной природы. Люди посредством данного вида закона способны различать моральное и аморальное, нравственное и безнравственное, хорошее и плохое, доброе и злое. На этом уровне также еще нет оснований утверждать о наличии у человека единства разума и воли. Естественный закон дает лишь возможность человеку быть сопричастным закону вечному. «Эта сопричастность вечного закона разумной твари называется естественным законом» (Сумма теологии. I. 2. 91. 2). Действовать по естественному закону, по мнению Фомы, означает вместе с тем действовать по велению и указанию человеческого разума, ведь человек также естественно наделен разумом, как птица наделена способностью летать. Например, человек в силу своей естественной природы (которая, конечно, есть результат творчества Бога) действует, подчиняясь определенным ин-

стинктам, влечениям, склонностям (к самосохранению, браку и деторождению, к общежитию, богопознанию и т.д.). Однако многочисленные обстоятельства человеческих судеб определяют различные варианты понимания людьми требований естественного закона. Отсюда возникают разнообразные интерпретации естественного закона со стороны различных людей. Чтобы в определенной мере снять альтернативность и несогласованность людского понимания этого вопроса, необходим человеческий закон, главная задача которого заключается в том, чтобы конкретизировать принципы естественного закона применительно к обстоятельствам человеческой жизни.

Рассматривая особенность человеческого закона Фома говорит: «Закон есть не что иное, как некое установление разума в целях общего блага, принятое и обнародованное теми, кто имеет попечение об обществе» (Сумма теологии. I. 2. 91. 4). Данный вид закона, являясь конкретизацией вечного и естественного законов, в свою очередь берет на себя ответственность за выбор человеком достойного поведения. Здесь утверждается определенный набор правил, по отношению к которым от человека требуется лишь их исполнение. Конечно, в силу обстоятельств человек зачастую принуждается к исполнению данного вида закона. Однако, по мнению Фомы, само принуждение предполагает понимание требований, заключенных в самом законе. Истинным человеческим законом является только те установления, которые не расходятся с велениями физической и нравственной природы человека. Если тот или иной человеческий закон искажает действие естественного закона, то первый не может быть справедливым, а, следовательно, общеобязательным. Ведь целью справедливого (истинного) человеческого закона есть общее благо людей. Фома уверен, что для людей праведных достаточно только требований естественного закона. Но для того, чтобы ограничить порочную активность прочих, необходим человеческий закон, который в большей степени обеспечен страхом наказания и принуждением к действию.

Божественный закон представляет собой совокупность установок для святой и праведной жизни (правила исповедания, данные людям в Писании). Он указывает на конечные цели человеческого бытия, постижение которых лежит за границами земных

возможностей человека. Он воплощен в живой традиции библейских праведников и поэтому не предполагает непосредственного участия в его исполнении прочих людей. Праведная жизнь (являясь своеобразным подвигом веры) имеет свои критерии оценки и свои способы передачи опыта служения Богу. Здесь колебания между разумом и верой уже преодолены, т.е. сама ситуация выбора не несет в себе актуальной нагрузки. Достойный выбор уже сделан, и это постоянно подтверждается служением Богу. Божественный закон может служить также способом устранения всего греховного и злого, что в силу тех или иных обстоятельств не может быть запрещено в рамках действия человеческого закона.

С точки зрения Фомы, человеческие законы проистекают из вечного закона. Если вечный закон это план Бога, то человеческие законы содержат планы земных правителей. Отсюда следует, что человеческий закон не является прямой копией вечного закона. Поэтому первый может быть несправедлив. Вся человеческая (государственная) история наглядно показывает, каким образом человеческие законы отклоняются от вечного закона, представляя собой скорее не силу разума, а насилие над волей человека.

В целом в представлении Фомы данные виды законов образуют не столько некоторую совокупность требований, вытекающих из божественной природы человека, сколько определенное выражение той роли, которую предуготовил Бог человеку в развитии мира. Таким образом, учение Фомы о четырех видах законов несет в себе проективную установку, развитие которой приводит со временем к формированию концептуальных положений томизма и неотомизма.

В целом вся совокупность представлений Фомы о законах и государстве подчинена оправданию общей теологической установки, согласно которой существует божественная предопределенность и освященность правовых реалий и отношений, которые в той или иной мере и выражают проективную перспективность Божественного замысла.

Подводя итог краткому рассмотрению христианского проекта человеческого существования, следует отметить, что лейтмотивом всего средневекового мировоззрения является устремленность человека к высшей реальности (Богу), постижение которой и составляет смысл земного существования.

Итак, религиозное сознание, создавая своеобразный проективный образ человеческого бытия, активно использует веру в качестве основного познавательного инструмента. И здесь, как уже отмечалось, вовсе не следует говорить об иррациональности или алогичности веры как ключевых и преобладающих ее характеристиках. Карл Ясперс достаточно четко заявляет, что «веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Более того, полярность рационального и иррационального привносит затуманивание экзистенции»¹⁶. Мало того, далее он утверждает, что «нашей верой не может быть, по существу, лишь негативное, иррациональное, погруженное во мрак того, что противоречит рассудку и лишено закона»¹⁷.

И если мы обратимся к другой форме общественного сознания – правосознанию, которое тоже использует в своем арсенале средств феномен веры, то сможем убедиться в правоте немецкого мыслителя.

С точки зрения общей теории права, в самом широком смысле правосознание понимается как отношение к праву. В более развернутом определении оно характеризуется как совокупность идей, чувств, настроений, представлений, взглядов, в которых выражается отношение к праву, к деятельности юридических органов и учреждений, а также к действиям и поступкам, совершаемым в правовой сфере. Являясь одной из форм общественного сознания наряду с политическим, религиозным, нравственным, научным и т.п., правосознание подчиняется тем же закономерностям, что и общественное сознание в целом. Однако в то же время оно имеет и свои особенности: а) отражение в правосознании лишь государственно-правовых явлений; б) своеобразные способы отражения действительности – посредством специальных юридических категорий и понятий, конструкций, правовых принципов, обычаев и традиций и т.п.; в) способность к опережающему отражению правовой действительности, т.е. в нем могут отражаться не только данное состояние общественных отношений, но и тенденции их развития; г) тесное взаимодействие с другими формами общественного сознания, каждая из которых по-своему оценивает то или иное явление. Особенно ярко такое взаимодействие проявля-

ется с нравственным и религиозным сознанием. Именно вера в справедливость, гуманизм, равенство людей лежит в основе правовых взглядов и представлений.

Содержание правосознания обусловлено его оценочным характером. Оно устанавливает, отвечает ли необходимым требованиям действующее законодательство, содержание деятельности правоохранительных органов и т.п. Правосознание вырабатывает определенное отношение к соблюдению или несоблюдению права. Именно данное отношение к праву выступает в дальнейшем в качестве мотива поведения конкретного субъекта.

Традиционно принято выделять в структуре правосознания такие элементы как правовую идеологию и правовую психологию. Правовая идеология в контексте данной работы представляет собой систему рационализированных форм выражения отношения к правовой действительности. Однако, поскольку, на наш взгляд, в любой идеологии феномен веры (в идеальный строй, идеального правителя, суперцель социального развития и т.п.) присутствует атрибутивно, то, следовательно, можно говорить о включении ее в число познавательных инструментов, используемых правосознанием. «Под правовой идеологией... следует понимать систематизированные представления о правовой действительности, в основе которых лежат определенные ценностные послышки»¹⁸. Правовая идеология с присущим ей ценностным восприятием действительности тесно связана с мировоззренческой философией. В зависимости от того, какие ценности лежат в основе той или иной правовой идеологии, можно говорить об их различных типах. Так, идеологии, выводящие право из ценности человека, можно отнести к антропоцентристскому типу правовой идеологии. Те теории, в которых доминирующей ценностью и источником права признается Бог, относятся к теоцентристским правовым идеологиям. Если же основными правовыми ценностями признаются права каких-либо групп, классов, народов, наций, общества в целом, то такие взгляды относятся к социоцентристскому типу правовой идеологии¹⁹.

Что же касается правовой психологии, то ее определяют как несистематизированное и иррациональное ценностное восприятие правовой действительности в виде правовых чувств, эмоций, переживаний. Немецкий мыслитель Р.Иеринг даже пред-

лагал отказаться от самого понятия правосознания, заменив его понятием правового чувства. Он писал: «Правосознание, правовое убеждение суть абстракции науки, которые народу неизвестны: сила права, совершенно как и сила любви, основывается на чувстве»²⁰.

Правовая психология, основываясь, прежде всего, на иррациональном восприятии действительности, весьма эффективно использует феномен веры. Здесь можно говорить о вере в закон, в справедливость, в государство как гарант прав и свобод человека и гражданина (позитивная правовая вера) или о вере в силу власти, денег, авторитета (негативная правовая вера).

Один из выдающихся правоведов России Л.И.Петражицкий (1867–1931) создал оригинальную психологическую теорию права, идеи которой получили распространение во всем мире. Л.Петражицкий выделял интуитивное и позитивное право. Позитивные правовые эмоции осознаются обязательными в силу чужих авторитетных велений (Бога, монарха и т.д.) или в силу иных внешних авторитетно-нормативных фактов (например, обычая), чего нет в области интуитивных (автономных) нравственных и правовых убеждений²¹. Правовые нормы, по убеждению Л.Петражицкого, есть «фантазмы» — результат «наивно-проекционной точки зрения», в соответствии с которой субъективные переживания лица переносятся (проецируются) на других лиц, которым приписываются определенные права и обязанности, и возникает представление, что «где-то, как бы в высшем пространстве над людьми имеется и царствует соответствующее категорическое и строгое веление или запрещение..., а те, к которым такие веления и запрещения представляются обращенными, находятся в особом состоянии связанности, обязанности»²². Такое понимание права с необходимостью инициирует обращение к феномену веры. Данный феномен в таком контексте служит базовым средством мировосприятия правовой действительности в правосознании.

Современные правоведы высказывают сходные идеи, отмечая, что «юридическая психология намного ближе, чем правовая идеология, к религиозным корням бытия, ибо в ее бессознательных духовных структурах существует нерациональное ассимилирование или отторжение идеологически обоснован-

ных ценностей права. Элемент алогичной веры объединяет ее с религиозным чувством права, заставляет больше принимать, чем понимать»²³.

Если к религии принято относиться как к личному делу каждого, то к праву все больше относятся как к делу общественному, вопросу социальной политики, лишь опосредованно связанному с личными духовными ценностями. Это, по словам известного американского ученого Гарольда Бермана, есть проявление духовного кризиса современного общества. На деле же «во всех культурах у права и религии есть четыре общих элемента, а именно: ритуал, традиция, авторитет и универсальность. В каждом обществе четыре названных элемента...символизируют попытку человека достичь истины вне себя, связывая, таким образом, правопорядок в обществе с верой в высшую, трансцендентную реальность»²⁴.

Таким образом, вера выражает личностное отношение человека к предмету познания, что предполагает его свободный индивидуальный выбор на основе ценностных мировоззренческих ориентиров. Само установление отношений веры предполагает существенную перемену самого субъекта веры, его желание и готовность к познавательному и нравственному совершенствованию. «Вера — личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию. Когда человек открывает, что некое знание (духовное и нравственное) не может быть им просто «принято к сведению», а требует от него жизненного ответа, этим ответом оказывается вера»²⁵.

Феномен веры выступает тем фактором, который способен объединить право и религию. Это, на наш взгляд, проявляется, прежде всего, в познавательном аспекте, в установке на освоение реальности (трансцендентной либо социальной); в способах реализации веры (ритуал, традиция, авторитет и универсальность); в проективности названных форм общественного сознания, посредством их осуществляется не только нормативная регуляция деятельности человека, но и «реформирование», преобразование мира.

Примечания

- ¹ *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 135.
- ² Там же. С. 136.
- ³ *Томпсон М.* Философия религии. М., 2001. С.70.
- ⁴ *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997. С. 62.
- ⁵ *Кураев А.В., Кураев В.И.* Религиозная вера и рациональность: Гносеол. аспект // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 95.
- ⁶ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 104.
- ⁷ *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 431.
- ⁸ *Сергейчик Е.М.* Философия истории. СПб., 2002. С. 87.
- ⁹ *Кураев А.В., Кураев В.И.* Религиозная вера и рациональность: Гносеол. аспект. С. 90.
- ¹⁰ *Франк С.Л.* Реальность и человек. Париж, 1956. С. 117.
- ¹¹ *Донини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал. М., 1989. С. 56.
- ¹² *Герье В.* Блаженный Августин. М., 2003. С. 340.
- ¹³ Там же. С. 342.
- ¹⁴ Там же. С. 367.
- ¹⁵ Там же. С.371.
- ¹⁶ *Ясперс К.* Философская вера. С. 422.
- ¹⁷ Там же. С. 423.
- ¹⁸ *Поляков А.В.* Общая теория права: Пробл. интерпретации в контексте коммуникативного подхода. СПб., 2004. С. 398.
- ¹⁹ Там же. С. 399.
- ²⁰ *Иеринг Р.* Борьба за право. М., 1907. С. 51.
- ²¹ *Поляков А.В.* Общая теория права: Пробл. интерпретации в контексте коммуникативного подхода. С. 154.
- ²² *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 51.
- ²³ *Байниязов Р.С.* Правосознание: Психологические аспекты // Правоведение. 1998. № 3. С. 19.
- ²⁴ *Берман Г.Дж.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 16.
- ²⁵ Там же. С. 99.

Научное издание

Ценностный дискурс в науках и теологии

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.12.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 22,00. Уч.-изд. л. 17,4. Тираж 500 экз. Заказ № 006.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru